TEOLOGÍA DE SAN PABLO

SÍNTESIS y PERSPECTIVAS

JOSEPH A. FITZMYER

PRIMERA PARTE - VIDA DE SAN PABLO 3

I INTRODUCCIÓN 3

1. EL NOMBRE DE PABLO 3

2. FUENTES y CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE PABLO 3

II ACTIVIDAD DE PABLO 6

1. JUVENTUD Y CONVERSIÓN 6

2. VISITA(S) DE PABLO A JERUSALÉN 8

3. MISIONES PAULINAS 10

4. PRISION DE PABLO 15

BIBLIOGRAFÍA 17

SEGUNDA PARTE - TEOLOGÍA DE SAN PABLO 19

INTRODUCCIÓN: FINALIDAD, LÍMITES, PROBLEMAS 19

I TRASFONDO DEL PENSAMIENTO PAULINO 21

1. INFLUENCIAS FARISAICAS Y RABÍNICAS 21

2. HELENISMO 22

3. LA REVELACION DE PABLO 23

4. PABLO Y LA TRADICION PRIMITIVA 24

5. EXPERIENCIA APOSTÓLICA DE PABLO 26

II SOTERIOLOGÍA PAULINA 27

1. EL EVANGELIO DE PABLO 28

2. EL PLAN DEL PADRE EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN 31

3. FUNCIÓN DE CRISTO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN 36

4. EFECTOS DEL ACONTECIMIENTO SALVÍFICO 50

III ANTROPOLOGÍA PAULINA 56

I. EL HOMBRE ANTES DE LA VENIDA DE CRISTO 56

2. EL HOMBRE EN CRISTO 71

IV ECLESIOLOGÍA Y ÉTICA PAULINAS 78

I. LA IGLESIA 78

2. EXIGENCIAS DE LA VIDA CRISTIANA 80

BIBLIOGRAFÍA 83

PRIMERA PARTE - VIDA DE SAN PABLO

I INTRODUCCIÓN

1. EL NOMBRE DE PABLO

El Apóstol se llama a sí mismo en sus cartas Paulos. Este nombre aparece también en 2 Pe 3,15 y en Hch a partir de 13,9. Antes de Hch 13,9 se le llama Saulos (7,58; 8,1.3; 9,1; etc.), que es la forma griega de Saoul. En esta segunda forma sólo aparece escrito en los relatos de la conversión (9,4.17; 22,7.13; 26,14) Y equivale al hebreo Sã'ûl, el nombre del primer rey del antiguo Israel (1 Sm 9,2.17; 10,1; etc.; Hch 13,21). Significa «pedido» (de Dios o de Yahvé). Hch 13,9 señala el paso de «Saulo» a «Pablo» (exceptuando que se mantiene Saoul en los siguientes relatos de la conversión). Aquí encontramos Saulos de kai Paulos, «Saulo, conocido también por Pablo». El nombre Paulos es la forma griega del conocido cognomen o nombre de familia romano Paulus, usado por la gran gens Emilia. Sólo conjeturas podemos hacer sobre la forma en que Pablo obtuvo este nombre romano. Es posible que tenga relación con la ciudadanía romana (Hch 16,39; 22,27-28; 25,10), que su familia poseía por habitar en Tarso; también es posible que algún antepasado de Pablo lo adoptara por ser el nombre de un romano que lo manumitió. Es, sin duda alguna, pura coincidencia el que Saulo empiece a llamarse Pablo en el relato de Hch precisamente al convertirse el procónsul romano Sergio Paulo (13,7-12); no es probable que Pablo adoptara el nombre de su ilustre converso romano de Chipre (en contra de Jerónimo, In Ep. ad Philem. 1: PL 26.640). Lo más verosímil es que el Apóstol se llamara Paulos desde su nacimiento, y que Saoul fuese el supernomen (nombre añadido) usado en los círculos judíos. Al igual que muchos otros judíos de su época, tenía dos nombres: uno semítico (Saulo) y otro griego o romano (Pablo); cf. Hch 1,23; 12,25. Los nombres se elegían teniendo en cuenta muchas veces su semejanza fonética. No hay pruebas de que «Saulo» se cambiara por «Pablo» en el momento de su conversión. De hecho, después de ésta se sigue usando Saulos en Hch. Lo probable es que el cambio se deba al empleo de diferentes fuentes de información por Lucas. Si bien paulus significa en latín «pequeño», «exiguo», nada tiene que ver con la estatura o modestia de Pablo.

2. FUENTES y CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE PABLO

Lo poco que sabemos acerca del Apóstol ha llegado hasta nosotros a través de dos fuentes: 1) sus cartas, principalmente Gál 1,15-23; 2,1-14; Flp 3,5-6; 4,16; 1 Cor 7,7; 16,5-8; 2 Cor 2,1.9-13; 11,32-33; 12,2-4. 14.21; 13,1.10; Rom 11,1; 15,22-28. Los detalles de las Pastorales sólo pueden utilizarse en el supuesto de que estas cartas sean auténticas composiciones paulinas; y 2) Hch 7,58; 8,1-3; 9,1-30; 11,25-30; 12,25; 13,1-28,31.

A pesar de la imagen lucana de Pablo que nos ofrecen los Hechos, distinta en algunos aspectos de la que nos muestran sus propias cartas, no hay motivo para mirar al Pablo de Hch con tanto escepticismo como hacen algunos investigadores (por ejemplo, P. Vielhauer, H. Conzelmann y otros), que expresan ciertas dudas acerca de las noticias de Hch sobre Pablo. Las principales diferencias, como ha señalado P. Vielhauer, se refieren a la teología paulina; este autor indica cuatro ámbitos en que se dan esas diferencias: «El autor de Hch es prepaulino en su cristología, mientras que su teología natural, su concepto de la Ley y su escatología son pospaulinas» («On the "Paulinism of Acts"», en L. E. Neck y J. L. Martyn [eds.], Studies in LukeActs [Nashville 1966]

33-50, esp. 48). Esto, ciertamente, afecta al paulinismo de Hch. Pero hemos de tener en cuenta el hecho de que Lucas nos ofrece un relato de los viajes misioneros de Pablo que aparece reflejado estrictamente en las cartas de éste, si las ordenamos conforme a la cronología que comúnmente se les atribuye (cf. pp. 39-46, infra; T. H. Campbell, JBL 74 [1955] 80-87). Lo que más sorprende en todos estos estudios sobre Pablo es la forma en que los investigadores modernos niegan autoridad al relato de Hch, para retornar a continuación a sus viejos hábitos y hablar de Pablo de Tarso (su lugar de nacimiento nos es conocido únicamente a través de Hch) o de Pablo como ciudadano romano (dato que no se menciona en ninguna de sus cartas), etc.

Algunas noticias de estas fuentes corresponden a acontecimientos de la historia contemporánea del NT, lo que nos hace posible establecer la cronología de la vida de Pablo con cierta probabilidad. N o es posible llegar a una certeza total; pero hay cinco acontecimientos extrabíblicos fechados que nos ayudan a establecer el esquema de la vida de Pablo. Se trata de los siguientes:

1) El regreso de Poncio Pilato, prefecto de J udea, a Roma el año 36. El legado de Siria, Lucio Vitelio, lo mandó allá para que respondiera de sus actos ante el Emperador. La remoción de Pilato y la llegada de un nuevo prefecto, Marcelo, fue una ocasión propicia para el juicio y la muerte de Esteban (Hch 6,8-7,60) Y para la subsiguiente persecución contra la Iglesia de Jerusalén (Hch 8,1). La conversión de Pablo estuvo relacionada con estos acontecimientos (cf. Josefo, Ant. 18.4,2 § 89).

2) El hambre que tuvo lugar durante el reinado del emperador Claudio (Hch 11,28-30; cf. 12,25), ca. 46 d.C. La fecha de esta calamidad, que alcanzó a muchas regiones, no es fácil de determinar; al parecer, afectó al Mediterráneo oriental durante varios años. Pero hay ciertos indicios de que en Judea se produjo hacia los comienzos del mandato de Tiberio Julio Alejandro como procurador (46-48; cf. Josefo, Ant. 20.5, 2 § 10 1). Si la llamada «visita del hambre» fue realmente una visita distinta de otras que Pablo hizo a Jerusalén, es probable que tuviera lugar ca. el año 46 (K.S. Gapp, HarvTR 28 [1935] 258-65; B. Rigaux, Saint Paul el ses lettres [Brujas 1962] 105-107).

3) El edicto de Claudio expulsando a los judíos de Roma, ca. 49. Según Suetonio (Claudii vita, 25), Claudio los expulsó a causa de las constantes reyertas entre los judíos y los judeo-cristianos a propósito de Chrestos (Cristo): «ludaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit». Orosio (Hist. adv. pag., 7.6: CSEL 5.451) fechó esta expulsión en el año noveno del reinado de Claudio (49). Este edicto obligó a Aquila y Priscila a abandonar Roma y marchar a Corinto no mucho antes de que Pablo llegara allí en la segunda misión (Hch 18,2).

4) El proconsulado de L. Junio Galión Eneo en Acaya, ca. 52. Pablo fue conducido a su presencia en Corinto al final de la segunda misión (Hch 18,12).

5) Porcio Festo sucedió a Antonio Félix como procurador de Judea ca. 60. Es difícil determinar exactamente la fecha de esta sucesión; la que damos aquí es propuesta por E. Schürer, HJPTJC 1/2,182-84; C. Erbes, TU 19 (1899) 16-36; cf. J. Finegan, Handbook of Biblical Chronology (Princeton 1964) 322-24. A la llegada del nuevo procurador, Pablo apeló al César, para ser juzgado en Roma (Hch 24,27; 25,9-10).

De estos cinco acontecimientos, el más importante para determinar la cronología de la vida de Pablo es el mandato de Galión como procurador de Acaya. Es mencionado en una inscripción que

originalmente se hallaba en el templo de Apolo, descubierta en Delfos (Grecia) el año 1905. Es una copia fragmentaria de una carta enviada por el emperador Claudio a los ciudadanos de Delfos:

lTiber[io Claudio C]és[ar August]o G[ermánico, Gran Sumo Sacerdote, investido de la po]testad [tribunicia] 2[por duodécima vez, aclamado emperador p]or vigésima segunda vez, P[adre de la Pa]tri[a, cónsul por quinta vez, censor, envía sus saludos a los ciudadanos de Delfos]. 3Desde lar[go tiempo he estado bien] dispues[to para con] la ciu[dad de] Del[fos, con la que me he mostrado amistoso desde el 4prin]cipio, [y] siempre he observado [e]l cul[to de] Apo [lo Pítico. Pero a fin de que todo lo que] 5ahora se dice y [es]tas conti[endas de los ciudadanos] tal co[mo Lucio Ju]nio 6Galión, mi ami[go] y [procón]sul [de Acaya, ha puesto en mi conocimiento ...] 7vuelvan a sus an[terror]es [términos ...].

Los corchetes enmarcan las restauraciones del texto fragmentario de la inscripción; pero se trata de restituciones seguras, ya que el estilo de una inscripción como ésta respondía a una fórmula estereotipada que nos es perfectamente conocida. Por ella sabemos que L.Junio Galión fue procónsul de Acaya durante el reinado de Claudio; concretamente, después de la vigésimo sexta aclamación de éste como imperator. El ejército romano tributaba esta aclamación a los emperadores después de una importante victoria. A diferencia de lo que sucedía con la potestad tribunicia, cuya investidura se repetía todos los años y que por ello servía para contar los del reinado, la aclamación como imperator era esporádica. En consecuencia, para fechar por ella un acontecimiento hemos de saber cuándo tuvo lugar la aclamación de que se trate. Por otras inscripciones sabemos que Claudio fue aclamado por vigésimo segunda, vigésimo tercera y vigésimo cuarta vez durante el año undécimo de su reinado, y que la vigésimo sexta y vigésimo séptima aclamaciones tuvieron lugar en el año duodécimo, que dio comienzo el 25 de enero del 52. Como la vigésimo séptima aclamación tuvo lugar antes del 1 de agosto del 52, la vigésimo sexta tuvo que producirse entre el 25 de enero y ell de agosto del 52 (demarchikes exousias to dodekaton ... autokratora to eikoston kai hekaton; cf. CIL 8.14727; 6.1256). (Cf. J. Finegan, Biblical Chronology, 317).

Acaya era una provincia senatorial, gobernada por un procónsul nombrado por el Senado romano. Estos gobernadores provinciales permanecían en su cargo durante un año y tomaban posesión de él normalmente en primavera (Dión Casio, Hist. Rom., 60.11,6; 17,3: mediados de abril). En consecuencia, cuando tuvo lugar la vigésimo segunda aclamación de Claudio como imperator, Galión estaría a finales de su mandato pro consular de 51-52 o a comienzos del de 52-53. Esta última parece ser la fecha preferible. Muchos investigadores suponen que los adversarios de Pablo aprovecharían la aparición del nuevo pro cónsul como momento propicio para llevarIo ante los tribunales. Esto, por consiguiente, ocurriría en el verano del 51 o 52. La última fecha encaja bien con las demás, aunque no puede considerarse cierta (cf. J. Dupont, RB 62 [1955] 55-56). Habiendo permanecido en Corinto durante dieciocho meses antes de su detención, Pablo habría llegado a esta ciudad a comienzos del 51. Si damos un plazo de quince meses a los acontecimientos que precedieron a su llegada a Corinto, habría partido de Antioquía para la segunda misión en el otoño del año 49, después del «concilio» de Jerusalén. Si estos cálculos, basados en la interpretación común de la inscripción de Delfos, no son correctos, el error no puede ser superior a un año. En todo caso, esa es la fecha cardinal para la cronología paulina y nos sirve para enc'Úar los restantes detalles en un esquema coherente y satisfactorio.

II ACTIVIDAD DE PABLO

1. JUVENTUD Y CONVERSIÓN

1.1. Juventud de Pablo

Nos es desconocida la fecha del nacimiento de Pablo, pero seguramente ha de situarse en la primera década después de Cristo. Como se afirma que era un joven (neanias) cuando Esteban fue lapidado (Hch 7,58), es decir, que tendría entre los veinticuatro y los cuarenta años (cf. Diógenes Laercio, 8.10; Filón, Cherubim, 114), y él mismo se llama anciano (presbytes) en Flm 9, su nacimiento no pudo ocurrir después del año 10 después de Cristo.

Pablo nació en la ciudad helenística de Tarso de Cilicia (Hch 22,3). Sus padres eran judíos que remontaban su ascendencia hasta la tribu de Benjamín (Rom 11,1; Flp 3,5). Según Hch 23,16, Pablo tenía una hermana. Desde su nacimiento disfrutó de la condición de ciudadano romano (Hch 22,25-29; 16,37; 23,27). Tanto el ambiente helenístico de Tarso como la herencia judía de su familia dejaron sus huellas en eljoven Pablo.

Son oscuros los orígenes de Tarso. Ciertas leyendas griegas atribuyen la fundación de esta ciudad a Perseo, Hércules o Triptolemo; pero también se ha dicho que es de fundación fenicia. La primera mención histórica de Tarso se encuentra en la inscripción del obelisco negro (siglo IX) del monarca asirio Salmanasar III (1.138; cf. D.D. Luckenbill, ARAB 1.207), que tomó «Tarzi» durante la campaña de su vigésimo sexto año de reinado. En el siglo IV,Jenofonte (Anab. 1.2,23) la llamó «ciudad grande y próspera»; sus monedas griegas de los siglos V y IV revelan una temprana helenización. Durante el período seléucida, su nombre fue cambiado por el de Antioquía junto al Cidno, pero más tarde, cuando recuperó su autonomía, volvió a tomar su antiguo nombre. La fuerte helenización de la ciudad se atribuye a Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), del que también se afirma que estableció en ella una colonia de judíos a fin de fomentar la industria y el comercio.

El año 66 a.C., cuando Pompeyo reorganizó el Asia Menor a raíz de sus conquistas, creó la provincia Ciliciae e hizo de Tarso su capital. Más tarde, Marco Antonio concedió a la ciudad la libertad, la inmunidad y el derecho de ciudadanía; Augusto confirmó estos privilegios. La condición de civis romanus que ostentaba Pablo se debía indudablemente al estatuto de ciudad libre que poseía Tarso. La ciudad era conocida como centro de cultura, filosofía y enseñanza. Estrabón (Geografía, 14.673) habla de sus escuelas, que superaban a las de Atenas y Alejandría. Sus estudiantes eran los mismos cilicianos, no extranjeros, como ocurría en Atenas y Alejandría; ello es índice del nivel cultural de la población nativa. El político y filósofo estoico Atenodoro Cananita, famoso como consejero y maestro del emperador Augusto, se retiró a Tarso el año 15 a.C. Allí se le encomendó la tarea de revisar las instituciones democráticas y cívicas. Hubo otros filósofos, tanto estoicos como epicúreos, que se establecieron en Tarso y allí impartieron sus enseñanzas. Romanos famosos visitaron la ciudad: Cicerón, Julio César, Augusto. Fue allí donde Marco Antonio dispensó un recibimiento regio a Cleopatra cuando ésta desembarcó. Tal era la ciudad en que nació Pablo y en que probablemente recibió parte de su primera educación; de ahí que dijera con orgullo que era «ciudadano de una ciudad nada desconocida» (Hch 21,39).

Procediendo de una ciudad tan helenizada como Tarso, Pablo conocía el griego (cf. Hch 21,37); sus cartas revelan que era capaz de escribirlo bastante bien. En sus escritos hay rastros de la retórica característica de la diatriba estoica, lo que demuestra que recibió cierta formación griega. Si bien se llama a sí mismo «hebreo» (Flp 3,6), utilizaba el AT en griego (normalmente los LXX)

como cualquier otro judío de la diáspora. No es fácil determinar hasta dónde llega el trasfondo helenístico de Pablo, pero no puede dejar de tenerse en cuenta[3].

Pero Pablo se mostraba satisfecho de ser «judío» (Hch 21,39; 22,3), «israelita» (2 Cor 11,22; Rom 11,1), «hebreo, nacido de hebreos ... y en cuanto a la Ley, fariseo» (Flp 3,6; Hch 23,6). «Viví como fariseo, de conformidad con el partido más estricto de nuestra religión» (Hch 26,5; cf. Gáll, 14). Más aún: fue «educado a los pies de Gamaliel» (Hch 22,3); se refiere a Gamaliel I el Viejo, cuyo apogeo en Jerusalén se sitúa en los años 20-50. Al llamarse «hebreo», Pablo probablemente quería dar a entender que era unjudío de lengua griega, pero que también podía hablar en arameo (cf. C. F. D. Moule, ExpT 70 [1958-59] 100-102; cf. Hch 21,40; 26,14).Jerónimo consigna el rumor de que la familia de Pablo procedía de Giscala, ciudad de Judea (In Ep. ad Philem. 23-24: PL 26.653). Ciertamente, si se acepta la tesis de W.C. van Unnik (Tarsus or Jerusalem: The Cit) of Paul's Youth [Londres 1962]), la primera educación de Pablo se realizaría en su mayor parte en la misma Jerusalén: «Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, criado en esta ciudad [Jerusalén] y educado a los pies de Gamaliel» (Hch 22,3). Ello implicaría que en realidad la lengua materna de Pablo era el arameo y que su manera de pensar era semítica. Acerca de esta tesis hay mucho que decir, pero lo cierto es que no explica satisfactoriamente las importantes muestras de cultura y mentalidad helenísticas que aparecen en Pablo.

La educación de Pablo a los pies de Gamaliel sugiere que se preparaba para ser rabino. Según J. Jeremias (ZNW 25 [1926] 310-12; ZNW 28 [1929] 321-23), cuando Pablo se convirtió no era simplemente un discípulo rabínico (talmíd hakam), sino un maestro reconocido, con capacidad para formular decisiones legales. Es la categoría que se le presupone por el papel que desempeñaba cuando marchó a Damasco (Hch 9,1-2; 22,5; 26,12); semejante autoridad sólo podía conferirse a una persona cualificada. Ello parece confirmarse por el voto de Pablo contra los cristianos (Hch 26,10), al parecer como miembro del sanedrín. De todo ello saca Jeremias la conclusión de que Pablo era de mediana edad cuando se convirtió, pues se requería haber cumplido los cuarenta años para la designación de rabino, y también que Pablo estaba casado, como era preceptivo en el caso de los rabinos. En consecuencia, cuando Pablo escribía en 1 Cor 7,8: «Digo a los solteros y a los viudos, "bueno es que se queden como yo estoy"», se clasificaría entre los viudos (cherais), no entre los solteros (agamois); cf. 1 Cor 9,5 (Pablo no se habría casado de nuevo). Sin embargo, las pruebas a favor de esta idea tan interesante no resultan del todo convincentes, y se suscitan a propósito de ella otras muchas cuestiones. (Cf. E. Fascher, ZNW 28 [1929] 62-69; T. C. G. Thornton,Jewish Bachelors in New Testament Times: JTS 23 [1972] 444-45).

Si Pablo recibió la mayor parte de su primera educación en Jerusalén y si se sentó «a los pies de Gamaliel», ¿conoció a Jesús? En sus cartas no hay indicio alguno de que así fuera. Tampoco 2 Cor 5,16 implica necesariamente que ocurriera tal cosa: «Aunque en otro tiempo contemplamos a Cristo desde un punto de vista humano, ya no le miramos así». Ello se refiere con toda probabilidad a la actitud de Pablo para con Jesús, cuando perseguía a la Iglesia; indudablemente sabía lo que Jesús significaba y cuáles eran las pretensiones de sus discípulos. De otro modo resultaría dificilísimo explicar su ardiente persecución de este nuevo «Camino»[4].

1.2. Conversión de Pablo

No es segura la fecha en que Pablo se convirtió, pero está relacionada con el martirio de Esteban, cuando los testigos depositaron sus vestiduras a los pies de Saulo (Hch 7,58; cf. 22,20)

para que las guardara. Este martirio y la subsiguiente persecución de la Iglesia encaja bien en el cambio de prefectos que se produjo el año 36. Esta fecha corresponde bien a los catorce años que median entre la conversión de Pablo y su visita aJerusalén con ocasión del «concilio» (Gál2,1; año 49). Sin embargo, algunos comentaristas prefieren fechar la conversión el año 33, sumando los tres años de Gá11,18 y los catorce de Gá12,1 (cf.J. Finegan,Biblical Chronology, 321).

El mismo Pablo y Lc en Hch describen la experiencia vivida en el camino de Damasco y el giro que significó en la vida del Apóstol. Fue un encuentro con el Señor (Kyrios) resucitado, que obligó a Pablo a adoptar un nuevo estilo de vida; fue la experiencia que convirtió al fariseo Pablo en el apóstol Pablo. Sobre el significado de este acontecimiento para la forma en que Pablo entendió a Cristo y su evangelio hablaremos en la segunda parte, capítulo 1, apartado 3: «La revelación de Pablo».

Pablo relata el acontecimiento en Gáll,13-17 desde su propio punto de vista apologético y polémico. En Hch (9,3-19; 22,6-16; 26,12-18) hay otros tres relatos; todos subrayan el carácter arrollador e inesperado de esta experiencia, que tuvo lugar en medio de la persecución que Pablo dirigía contra los cristianos. Si bien hay variantes en cuanto a detalles en los tres relatos (si los acompañantes quedaron en pie sin poder hablar o si cayeron por tierra; si oyeron o no la voz; asimismo, el hecho de que Jesús hablara a Pablo «en idioma "hebreo"», pero citando un proverbio griego [Hch 26,14]), el mensaje esencial transmitido a Pablo es el mismo. Los tres relatos están de acuerdo en este punto: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» «¿Quién eres tú, Señor?» «Yo soy Jesús (de Nazaret), a quien tú persigues». Las variantes pueden ser debidas a las diferentes fuentes de información utilizadas por Lucas.

Pablo mismo escribió, acerca de esta experiencia, que Dios tuvo a bien revelarle a su Hijo, para que predicara a los gentiles la buena noticia referente a Jesús (Gál 1,15-16). Fue una experiencia que nunca olvidó, a la que asociaba frecuentemente su misión apostólica. «¿Acaso no soy apóstol? ¿Es que no he visto a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9,1; cf. 15,8). Esta revelación de Jesús el Señor en el camino de Damasco habría de ser el factor decisivo que dominara en adelante toda su vida. Por amor a Cristo se hizo «todo para todos» (1 Cor 9,22). En consecuencia, se convirtió en «siervo de Cristo» (Gál 1,1O; Rom 1,1; etc.), como los grandes siervos de Dios en el AT (Moisés: 2 Re 18,12; Josué: Jue 2,8; David: Sal 78,70), Y puede que incluso como el mismo Siervo de Yahvé (Is 49,1; cf. Gál 1,15)[5].

2. VISITA(S) DE PABLO A JERUSALÉN

Después de la experiencia vivida por Pablo en el camino de Damasco, Ananías lo curó de su ceguera imponiéndole las manos. Pablo fue bautizado y permaneció en Damasco «durante algunos días» (Hch 9,19).

En este punto, al reconstruir la vida de Pablo tropezamos con un problema realmente difícil: la relación entre los acontecimientos narrados en Gál 1,15-2,14. Y el relato de Hch. Dado que los datos disponibles son tan escasos, no podemos esperar que se llegue nunca a una solución del todo convincente. Adoptaremos una que ha sido ofrecida con frecuencia en el pasado, modificándola ligeramente. En ella se admite la identificación de la primera visita de Pablo a Jerusalén (Gál 1,18) con Hch 9,26-29 y la identificación de la visita del «concilio» (Gá1 2,1-10) con Hch 15,3-12.

No mucho después de su conversión marchó Pablo a Arabia (Gál1,17); lo extraño es que Lucas no diga nada de este viaje en Hch. Lo más verosímil es que por Arabia se entienda el reino nabateo de Aretas IV Filopatris, en Transjordania. Es desconocido el propósito de este retiro. Los comentaristas han emitido diversas conjeturas acerca de él. Según unos, Pablo se retiró a la soledad para meditar y prepararse con vistas a su próximo ministerio; para otros, se trataría de una peregrinación al Sinaí, la montaña de la Ley, antes de declarar que ésta quedaba abrogada; según otros, predicaría a Cristo en Arabia. En todo caso, su estancia allí sería breve, y puede que ésta sea la razón de que Lucas la omita. Encajaría en su relato entre Hch 9,21 y 22.

A su regreso de Arabia (posiblemente en la primavera del año 37), Pablo pasó «tres años» en Damasco (Gál 1,18). Este período corresponde al «tiempo considerable» de Hch 9,23. Durante su estancia en esta ciudad confundió a los judíos de Damasco con pruebas de que Jesús era el Mesías, y al final ya había reclutado cierto número de discípulos propios. No es improbable que durante esta etapa Pablo experimentara la influencia de los esenios que aún vivían en la zona de Damasco (cf. J. Daniélou, «Études» 293 [1957] 221; cf. R. E. Osbourne, CanJT 10 [1964] 15-24). Aunque Pablo insiste en su pasado fariseo y nunca menciona contacto alguno con los esenios cosa que tampoco hace Hch, el número de significativos paralelos que revelan sus cartas con pasajes de la LQ (especialmente en relación con el dualismo, los ángeles, el «misterio» de Dios y el don de la justicia) sugiere que en un momento u otro de su actividad estableció contacto con los esenios o con conversos procedentes de aquella secta (cf. P. Benoit, NTS 7 [1960-61] 228-95; TD 11 [1963] 167-72). Finalmente, la oposición de los judíos, que contaba con el apoyo del etnarca del rey Aretas IV en Damasco (2 Cor 11,32), hizo que Pablo abandonara la ciudad. Sus discípulos arreglaron su huida descolgándolo en una cesta por los muros de la ciudad. Dirigiéndose a Jerusalén, visitó la ciudad por primera vez después de su conversión (Hch 9,26; Gál1,18). Ello ocurrió ca. 40. Bernabé calmó las naturales sospechas de los cristianos de Jerusalén con respecto a Pablo, logrando que éste fuera admitido (Hch 9,27).

En Gál 1,18 se afirma que el propósito de esta visita era historesai KePhan, cuyo significado se discute: «para recibir información de Cefas» o «para visitar a Cefas». No es verosímil que dejara de cotejar su predicación con la de Pedro y Juan. Durante su visita tuvo Pablo en el templo el éxtasis mencionado en Hch 22,17. Una conjura de los helenistas contra él le obligó a marchar de Jerusalén a Tarso (Hch 9,30), «a las regiones de Siria y Cilicia» (Gál 1,21). Al parecer, Pablo permaneció en Tarso desde el año 40 hasta el 44, pero nada se sabe de sus actividades en este tiempo. Fue entonces probablemente cuando tuvo la visión a que se refiere en 2 Cor 12,2-4 (ca. 43-44). Su estancia en Tarso finalizó con una visita de Bernabé, que lo llevó consigo a Antioquía, donde permaneció «todo un año» (Hch 11,25-26), trabajando en la evangelización de aquella ciudad.

Durante esta etapa apostólica en Antioquía llegó a esta ciudad, procedente de Jerusalén, un profeta llamado Agabo, que anunció la inminencia de la calamidad del hambre (Hch 11,28). Esta predicción inspiró a los cristianos antioquenos la idea de hacer una colecta para los pobres de la Iglesia de Jerusalén. El episodio debe asociarse con el hambre que afectó extensamente al Mediterráneo oriental durante el reinado del emperador Claudio (Hch 11,28) y a Palestina especialmente hacia el año 46.

La visita de Pablo a Jerusalén, con objeto de llevar la colecta, se menciona en Hch 11,29-30 y 12,25; en este último caso, la alusión resulta enigmática y el texto se halla corrompido. Puesto que la «visita del hambre» no merece atención alguna en Gál, se ha suscitado la cuestión de si realmente hubo tal visita, distinta de las restantes (por ejemplo, la visita del «concilio», mencionada en Hch

15). Lucas utiliza múltiples fuentes de información, que contienen alusiones a numerosas visitas de Pablo a Jerusalén. Ahora bien, ¿no habrá entendido Lucas sus fuentes como si éstas hablaran de visitas diferentes, cuando en realidad algunas de ellas se refieren a una misma visita histórica (por ejemplo, 11,29-30; 12,25; 15,3)? No es probable que se encuentre alguna vez una respuesta satisfactoria a esta pregunta; pero como el texto de Hch es resultado de una composición en que se han refundido varias fuentes, hemos de tener cuidado de no adoptar una solución simplista (cf. J. Dupont, The Sourees of Acts [Londres 1964]; P. Benoit, Bib 40 [1959] 778-92). En todo caso, si la «visita del hambre» ha de considerarse como una visita aparte, la mejor fecha para ella sería ca. 46; en esta ocasión, segunda visita de Pablo, la estancia en Jerusalén habría sido muy breve, para regresar en seguida a Antioquía.

3. MISIONES PAULINAS

Abarcan el período del 46 al 58, los años de más intensa actividad en la vida de Pablo, en los que predicó el evangelio en Asia Menor y Grecia. Si hablamos de tres misiones paulinas, es evidente que nos atenemos al relato de Lucas en Hch. Se trata de una manera muy adecuada de dividir las distintas fases de la vida de Pablo. Pero ha de tenerse en cuenta que el mismo Lucas no las enumera así, ya que este es un recurso de la moderna investigación. De ahí que a veces se objete que ni Lucas ni el mismo Pablo entenderían qué queremos decir con términos como «primera misión» o «tercera misión». Pero las cartas de Pablo nos aportan noticias suficientes de esos viajes y de la fundación de iglesias en distintos lugares del mundo mediterráneo occidental (así como de sus planes de viajar hasta la capital del Imperio Romano y desde allí a Occidente) para consolidar la idea de unos viajes de misión.

3.1. Primera misión (años 46-49; Hch 13,3-14,26)[6]

El relato de Hch está evidentemente abreviado, limitándose únicamente a los datos esenciales; en 2 Tim 3,11 hallamos una alusión de pasada. La misión de Pablo se debió al impulso del Espíritu que le designó junto con Bernabé para llevarla a cabo. Los profetas y doctores de Antioquía les impusieron las manos (¿ordenación de Pablo?) y los enviaron, acompañados de Juan Marcos, primo de Bernabé (Col 4,10). El hecho de que en la primera parte del relato se anteponga el nombre de Bernabé parece indicar que este era el jefe efectivo en un principio.

Partiendo de Seleucia, puerto de Antioquía de Siria, se dirigieron a Chipre y atravesaron la isla desde Salamina a Pafoso Aquí logró Pablo un ilustre converso en la persona del pro cónsul Sergio Paulo (Hch 13,7-12). Por desgracia, no es posible fechar exactamente este proconsulado. Desde Pafos los misioneros navegaron hasta Perge de Panfilia, en la costa sur del Asia Menor central. Allí los dejó Juan Marcos, con gran disgusto de Pablo, y regresó aJerusalén. Pablo y Bernabé siguieron viaje tierra adentro, hacia las ciudades del sur de Galacia: Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe. En Antioquía predicó Pablo primero a los judíos en su sinagoga, como tenía por costumbre, pero ante la resistencia abierta que ellos le opusieron manifestó su intención de dirigirse en adelante a los gentiles (Hch 14,48-50). Después de evangelizar esta zona y encontrar oposición en cada ciudad, Pablo y Bernabé deshicieron el camino desde Derbe, por Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia, hasta Perge; embarcaron en Atalía con dirección a Antioquía de Siria, donde Pablo pasó algún tiempo con los cristianos (Hch 14,28).

Las numerosas conversiones logradas por Pablo durante los tres años de la primera misión plantearon problemas a la naciente Iglesia. Especialmente las relaciones entre los paganocristianos

y los anteriores conversos del judaísmo constituían un problema candente que estaba pidiendo una solución. ¿Tenían que circuncidarse los gentiles convertidos? ¿Estaban obligados a observar la Ley de Moisés? ¿Habían de atenerse a las prescripciones farisaicas en materia de alimentos? El problema resultaba muy agudo en la Iglesia antioquena cuando Pablo regresó al finalizar la primera misión.

3.2. Visita del «concilio» (año 49)

Durante la breve estancia de Pablo en Antioquía al término de la primera misión llegaron allí algunos judaizantes (muy probablemente conversos con un trasfondo fariseo) que empezaron a enseñar la necesidad de la circuncisión para salvarse. Ello provocó una disputa de los mismos con Pablo y Bernabé. La Iglesia antioquena decidió enviar a Pablo, Bernabé y algunos otros (Tito [Gál 2,1]) a Jerusalén para consultar a los Apóstoles y ancianos acerca del estatuto de los conversos gentiles. Pablo consigna esta visita aJerusalén en Gál 2,1 como la segunda después de su conversión «una vez más en catorce años»). En Gál afirma que fue motivada por una «revelación», detalle que no se menciona en Hch 15,2. Esta visita desembocó en el llamado «concilio» de Jerusalén.

Es preciso ir con mucho cuidado para determinar exactamente el tema de este «concilio». De Gál 2,1-10 se saca la conclusión de que la única cuestión planteada y resuelta allí fue la referente a la circuncisión. La misma impresión produce Hch 15,6-12. Se trataba de una cuestión con importantes implicaciones doctrinales: la salvación, ¿depende de la fe en Cristo o de esta fe junto con la circuncisión y la observancia de la Ley de Moisés? La cuestión disciplinar de las normas referentes a los alimentos (Hch 15,13-29) era distinta y hay que diferenciarla cuidadosamente de la que se planteaba a propósito de la circuncisión.

A su llegada a Jerusalén, Pablo y Bernabé se entrevistaron con toda la Iglesia, incluyendo los Apóstoles y los ancianos. También en esta ocasión los convertidos del fariseísmo («los falsos hermanos» de Gál 2,4) insistieron en que los paganocristianos tenían que circuncidarse, quedando obligados a observar la Ley mosaica. Pablo se opuso a semejante forma de cristianismo. Este conflicto manifiesto obligó a que los «Apóstoles y ancianos» (posiblemente los «principales» de Gál 2,2) se reunieran para examinar la cuestión. Después de debatir ampliamente la materia, prevaleció la voz de Pedro. La asamblea se puso de acuerdo en rechazar la circuncisión obligatoria de los conversos gentiles y la sumisión de éstos a la Ley de Moisés. De esta forma, el «concilio» de Jerusalén liberó a lajoven Iglesia de sus raíces judías y la abrió al apostolado universal que le aguardaba. Salió triunfante la postura de Pablo; los «principales» no añadieron nada a su evangelio (Gál 2,6. Cf. R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reumann, Peter in the New Testament [Nueva York-Minneapolis 1973] caps. 3-4).

3.3. Incidente de Antioquía (otoño del 49)

Después del «concilio» de Jerusalén, Pablo regresó a Antioquía, adonde le siguió no mucho después Pedro. Al principio, ambos comían con los paganocristianos. Pero pronto llegaron allá «algunos de los de Santiago» (Gál 2,12) sin duda, cristianos de acusadas tendencias fariseos, que criticaron a Pedro por comer con los gentiles convertidos. Pedro cedió ante sus críticas y se apartó de los gentiles. Su gesto hizo que otros muchos judeocristianos, incluso Bernabé, le imitaran. Aunque Pablo reconocía su posición con respecto a Pedro, se sintió obligado a protestar y «le resistió en el rostro» (Gál 2,11). Hizo ver a Pedro que estaba violando sus propios principios y que «no caminaba rectamente de acuerdo con la verdad del evangelio» (2,13). Pablo no afirma

directamente en Gál que su intervención lograra el éxito, pero esto es lo que parece desprenderse del texto. Y, sin embargo, persistía el problema de las prescripciones judías sobre los alimentos en cuanto a los gentiles convertidos.

En este punto no es seguro el orden de los acontecimientos; hemos de suponer que Pablo partió en seguida para la segunda misión, después de separarse de Bernabé, que en compañía de Juan Marcos emprendería su propia misión. Durante su segundo y tercer viajes de misión, al parecer Pablo nada supo acerca de la carta de Santiago sobre la cuestión de los alimentos. No alude a ella en el punto de Gál que le correspondería; al parecer, las primeras noticias sobre ella le serían comunicadas por el mismo Santiago (Hch 21,25) cuando Pablo regresó aJerusalén el año 58.

3.4. Decreto de Jerusalén sobre los alimentos (Hch 15,13-29)[7]

La oposición de Pablo a Pedro no resolvió en la Iglesia antioquena el problema de las relaciones entre gentiles y judeocristianos. De nuevo fueron enviados emisarios aJerusalén, es de suponer que en ausencia de Pedro. La decisión a que llegaron Santiago y los Apóstoles y ancianos reunidos con él fue enviada en forma de carta a las iglesias locales de Antioquía, Siria y Cilicia.

El cap. 15 de Hch es muy problemático. Lo más probable es que Lucas haya combinado dos episodios realmente distintos por tema y fecha: Primero, el capítulo es misceláneo. Los vv. 1 y 2 son una sutura literaria para unir noticias procedentes de fuentes distintas. El v. 34 falta en los mejores manuscritos griegos, pero se añadió en la tradición del texto occidental y en la latina como un intento de explicar dónde se hallaba Silas al comienzo de la segunda misión. Si se omite, como debe hacerse, el v. 34, la localización de Silas se convierte en un problema real. ¿En qué momento de la segunda misión se reúne con Pablo? Segundo, ¿quién es Simeón (Hch 15,14)? Habitualmente se le identifica con Simón Pedro, al que en los restantes pasajes de Hch se llama Petros (15,7) o Simifn Petros (10,5.18.32), pero nunca Symeifn. Este nombre se atribuye a Pedro únicamente en 2 Pe 1,1, pero en cuanto a este pasaje la tradición manuscrita tampoco es constante, y P72, el texto más antiguo de 2 Pe, lee Simifn. Además, Juan Crisóstomo, que refleja las tradiciones de la Iglesia antioquena, no identificó a Simeón con Pedro; menciona que algunos incluso lo identifican con el anciano de Lc 2,25 (In Act. Ap. hom., 33.1: PG 60. 239). El Simeón de 15,14 probablemente se tomó en principio por Simeón Níger, uno de los profetas o doctores de la Iglesia antioquena (Hch 13,1). Al parecer, fue uno de los emisarios enviados por aquélla para consultar a Santiago y a la Iglesia de Jerusalén sobre el problema de las normas referentes a los alimentos. Tercero, la falta de armonía entre el discurso de Pedro (Hch 15,7-11), que se refiere a la circuncisión y la Ley de Moisés, y el supuesto resumen que de él hace Santiago (Hch 15,13-21), cuyo tema es principalmente la cuestión disciplinar relativa a la abstención de ciertos alimentos y de las uniones sexuales ilícitas. Todas estas razones sugieren que el cap. 15 combina noticias referentes a dos episodios distintos: el «concilio» de Jerusalén, sobre la circuncisión, y el «decreto» (o «carta») sobre el problema de las normas acerca de los alimentos en las iglesias locales de Antioquía, Siria y Cilicia. Como resultado de la consulta elevada a la Iglesia de Jerusalén, Santiago envió una carta, recomendando que los paganocristianos se abstuvieran al menos de comer carnes sacrificadas a los ídolos, sangre, carne de animales sofocados, y de contraer uniones sexuales ilícitas. Santiago la envió con Judas Barsabas y Silas a Antioquía ya Pablo y Bernabé. Hch 15,35 menciona que ambos habían permanecido cierto tiempo en Antioquía enseñando y predicando, pero hemos de entender que esta noticia se refiere al tiempo que sigue inmediatamente al «concilio». Cuando se envía la carta de Jerusalén, se presume que Pablo y Bernabé están aún en Antioquía; pero, al parecer, Pablo ya había partido, pues no supo de la carta de Jerusalén hasta más tarde (Hch 21,25). (Para más

amplios detalles exegéticos referentes a la interpretación de la carta de Santiago, cf. Hch 15,22.25; 16,4).

3.5. Segunda misión (años 49-52; Hch 15,40-18,22)

Pablo se negó a tomar consigo a Juan Marcos para la segunda misión a causa de la anterior deserción de éste. En su lugar tuvo por compañero a Silas (Silvano). Partiendo de Antioquía, Pablo se encaminó a través de Siria y Cilicia a las ciudades del sur de Galacia, Derbe y Listra (donde tomó por compañero a Timoteo; Hch 16,1-3). Desde allí atravesó Frigia, dirigiéndose al norte de Galacia (Pesino, Ancira y Tavio), donde fundó nuevas iglesias. Habiéndole sido impedido proseguir hacia Bitinia, partió de Galacia hacia Misia y Tróade, donde se le unió Lucas, o al menos donde empieza el diario de Lucas (Hch 16,10-17, las secciones «nos»).

Obedeciendo a una visión en sueños, Pablo pasó a Neápolis, el puerto de Filipos; en esta ciudad fundó su primera Iglesia cristiana en Europa. Después de sufrir prisión y azotes en Filipos por haber exorcizado a una esclava que había proporcionado buenas ganancias a sus amos, pasó a Tesalónica (Hch 17,1). Su corta estancia en esta ciudad estuvo ocupada por la evangelización y las controversias con los judíos; finalizó con la huida de Pablo a Berea (Hch 17,10) y el viaje, en su día, a Atenas (17,15), donde Pablo intentó atraer la atención de los atenienses, famosos por su avidez de novedades, sobre el evangelio de Jesús resucitado (Hch 17,22-31). Pero fracasó: «Te escucharemos acerca de este tema en cualquier otra ocasión» (17,32). Después de esta repulsa, Pablo marchó a Corinto, una de las más importantes ciudades del mundo mediterráneo por aquella época. Allí vivió con Aquila y Priscila (Hch 18,2-3), judeocristianos recién expulsados de Roma por un edicto del emperador Claudio. Durante su estancia en Corinto, que se prolongó dieciocho meses, convirtió a numerosos judíos y griegos y fundó una vigorosa Iglesia, principalmente a base del elemento gentil. Hacia comienzos del año 51 Pablo escribió su carta a los Tesalonicenseso Hacia finales de su estancia fue llevado por sus adversaríos judíos ante el procónsul 1. Junio Galión, que desechó el caso, juzgando que era simple cuestión de palabras (Hch 18 15). Pasado algún tiempo, Pablo se retiró de Corinto, embarcándose en su puerto de Céncreas con dirección a Efeso y Cesarea Marítima. Después de hacer una visita a la Iglesia de Jerusalén (Hch 18,22), marchó a Antioquía, donde se detuvo un año largo (posiblemente desde el otoño del 52 hasta la primavera del 54).

3.6. Tércera misión (años 54-57; Hch 18,23-21,17)

Dejando Antioquía, Pablo viajó por tierra, una vez más a través del norte de Galacia y Frigia, hacia Éfeso. La capital de Asia se convirtió en el centro de su actividad misionera durante los tres años siguientes (Hch 20,31); impartió sus enseñanzas en la escuela de Tirano a lo largo de «dos años» (19,10). Poco después de llegar a Éfeso, Pablo escribió su carta a las iglesias de Galacia (ca. 54). También corresponde a esta etapa misionera la carta a los Filipenses, escrita muy probablemente a raíz de un encarcelamiento en Éfeso ca. 56. En la primavera del 57 llegaron a Pablo noticias sobre la situación de la Iglesia de Corinto. Para hacer frente a los problemas surgidos dudas, banderías, inquina contra el mismo Pablo, escándalos, escribió al menos cuatro cartas, de las que sólo nos han llegado dos, y aun éstas probablemente sólo en forma fragmentaria o miscelánea. Una era anterior alCor (cf. 1 Cor 5,9), advirtiendo a los corintios que no mantuvieran trato con cristianos inmorales. Después, comentando noticias y respondiendo a preguntas que le habían sido formuladas por los corintios, Pablo escribió 1 Cor poco antes de Pentecostés del año 57. Esta carta, sin embargo, no fue bien recibida, y sus relaciones con la Iglesia de Corinto, desgarrada por banderías, empeoraron. La situación exigió una apresurada visita a Corinto (2 Cor 12,14; 13,1-2; 2,1 [«una penosa visita»]; 12,21), que realmente no sirvió para nada. Al regresar a Éfeso, Pablo

escribió por tercera vez a los corintios «con muchas lágrimas» (2 Cor 2,3-4.9; 7,8.12; 10,1.9). Finalmente, Pablo envió a Tito en visita personal a los corintios, en un intento de suavizar la situación.

Durante la ausencia de Tito tuvo lugar la revuelta de los plateros de Éfeso (Hch 19,23-20,1). La predicación del nuevo «camino» cristiano desarrollada por Pablo incitó a Demetrio, que fabricaba pequeñas figuritas de plata copiando la de Artemis de Éfeso, a encabezar una manifestación tumultuosa que penetró en el teatro para protestar contra Pablo y la difusión del cristianismo. Ello motivó que Pablo decidiera partir de Éfeso con dirección a Macedonia. Allí se reunió con Tito (posiblemente en Filipos) y escuchó las consoladoras noticias de que la Iglesia de Corinto se había reconciliado con él. Desde Macedonia escribió Pablo a los corintios por cuarta vez; esta es la segunda carta canónica (otoño del 57). No se puede afirmar si marchó inmediatamente a Corinto o pasó de Macedonia al Ilírico, por vez primera, para girar una breve visita de evangelización (cf. Rom 15,19). En cualquier caso, Pablo llegó a Connto su tercera visita a esta ciudad probablemente en invierno (diciembre) del 57, permaneciendo tres meses en Acaya (Hch 20,2-3; cf. 1 Cor 16,5-6; 2 Cor 1,16).

Entre tanto, Pablo venía pensando en regresar a Jerusalén. Consciente del mandato del «concilio» en el sentido de que era preciso no olvidarse de los pobres, Pablo procuró que sus iglesias gentiles hicieran una colecta para los pobres de Jerusalén. Así se hizo en las iglesias de Galacia, Macedonia y Acaya (1 Cor 16,1; Rom 15,25-26). Planeó llevada a Jerusalén y terminar al mismo tiempo su tarea de evangelización en el Mediterráneo oriental. Su proyecto era visitar Roma a continuación (Rom 15,22-24) y desde allí marchar a España y el Occidente. Durante su estancia de tres meses en Acaya, Pablo escribió a los romanos (probablemente desde Corinto, a comienzos del 58). Al llegar la primavera decidió embarcarse en Corinto con rumbo a Siria. Cuando ya estaba para hacerlo, algunos judíos tramaron contra él una conjura y Pablo resolvió regresar por tierra, a través de Macedonia.

Le acompañaron algunos discípulos de Berea, Tesalónica, Derbe y Éfeso. Pasaron la Pascua del 58 en Filipos. Después de la fiesta, Pablo embarcó hacia Tróade y marchó por tierra a Asos, donde embarcó de nuevo hacia Mitilene. Bordeando la costa de Asia Menor, navegó desde Quíos a Samos y luego a Mileto, donde habló a los ancianos de la Iglesia de Éfeso, a los que había convocado allí (Hch 20,17-35). No le asustaba la predicción de su encarcelamiento inminente, sino que navegó hasta Cos, Rodas, Patara de Licia, Tiro de Fenicia, Tolemaida y Cesarea Marítima. Por tierra llegó a Jerusalén, donde era su intención estar a tiempo para la fiesta de Pentecostés del año 58 (Hch 20,16; 21,17).

En Hch 20,5 se reanudan las secciones «nos»; ello sugiere que Lucas, que había marchado con Pablo desde Tróade a Filipos (Hch 16,10-17), donde es de suponer que se habría quedado, se unió de nuevo a Pablo para hacer el viaje de regreso a Jerusalén al término de esta misión. Habría estado entonces cerca de Pablo, si no en su inmediata compañía, como el resto de las secciones «nos» podría sugerir. Pero no hay pruebas de que Lucas fuera detenido con Pablo en Jerusalén o encarcelado con él en Cesarea. Hemos de tener esto en cuenta para entender cómo la imagen de Pablo en Hch es distinta de la que nos dan las cartas paulinas. Las secciones «nos», que habitualmente se toman como base para considerar a Lucas «compañero» de Pablo, no sugieren que fuese compañero inseparable (como escribió Ireneo, con lo que desorientó de una vez para siempre a los investigadores cristianos). Lo que realmente sugieren las secciones «nos» es que Lucas no permaneció junto a Pablo durante los años 50 al 58 después de Cristo, justamente el período en que Pablo escribió sus principales cartas (1-2 Tes, Gál, 1-2 Cor, Rom). Más aún, no hay indicios

convincentes de que Lucas leyera nunca las cartas de Pablo, al menos antes de componer Hch, si bien es cierto que a veces se ha afirmado con toda energía que las llegó a conocer (cf. J. Knox, Acts and the Pauline Letter Corpus, en L. E. Keck y J. L. Martyn [eds.], Studies in Luke Acts [Nashville 1966] 279-87). No hay ni una sola prueba convincente a favor de esta opinión. Esto explica, por otra parte, por qué Lucas, que sólo durante algún tiempo acompañó a Pablo, dio, no obstante, una versión personal de su historia en una obra como Hch, en que Pablo aparece como protagonista de la segunda parte. Es evidente que las misiones de Pablo respondían perfectamente a las intenciones de Lucas.

4. PRISION DE PABLO

Esta etapa abarca varios años después del 58, período de prueba para Pablo en el que hubo de sufrir un largo cautiverio y alcanzó el término de su vida.

4.1. Última visita a Jerusalén y detención (año 58)

A su llegada a Jerusalén, Pablo y sus acompañantes presentaron sus respetos a Santiago en presencia de los ancianos de aquella Iglesia (Hch 21,18). Santiago cayó inmediatamente en la cuenta de que la presencia de Pablo en Jerusalén podría causar alguna perturbación entre los judeocristianos. En consecuencia, aconsejó a Pablo que se uniera a otros cuatro individuos que se disponían a realizar las ceremonias del voto de nazireato, pagando sus gastos como gesto de buena voluntad para con los judeocristianos. Pablo aceptó; el período ritual de setenta días estaba a punto de cumplirse cuando fue visto en los recintos del templo por algunos judíos procedentes de la provincia de Asia. Le acusaron de patrocinar una violación de la Ley mosaica y de haber profanado la santidad del templo introduciendo en él a un griego. Cayeron sobre él, lo arrastraron fuera del templo y trataron de quitarle la vida. Se salvó gracias a la intervención del tribuno de la cohorte romana estacionada en la Fortaleza Antonia. El tribuno puso de momento a Pablo bajo arresto, para protegerlo (Hch 22,27), y lo condujo a presencia del sanedrín al día siguiente. Pero el temor a los judíos aconsejó al tribuno enviar a Pablo al procurador de Judea, Antonio Félix, que residía en Cesarea Marítima (23,23-33). Félix, que esperaba recibir de Pablo un soborno (24,26), le retuvo preso durante dos años (58-60).

4.2. Apelación al César; viaje a Roma (año 60)

Cuando llegó el nuevo procurador, Porcio Festo (probablemente el año 60), Pablo «apeló al César», es decir, exigió ser juzgado en Roma (Hch 25,11), en virtud de su condición de ciudadano romano. Festo tuvo que respaldar esta exigencia. Escoltado por un centurión romano (y en compañía de Lucas, como indican las secciones «nos»), embarcó en Cesarea Marítima hacia Sidón y pasó por Chipre en dirección a Mira de Licia. A finales del otoño del año 60 tomó en Mira un navío alejandrino, con previsiones de mal tiempo (Hch 27,9). Su ruta los llevó primero a Cnido (en la costa sur de Asia Menor) y luego, en dirección sur, «a lo largo de Creta hacia Salmone», llegando a Puertos Hermosos, cerca de la ciudad cretense de Lasea (27,7-8). Cuando trataban de arribar al puerto de Fénix, se desencadenó el viento nordeste, que los arrastró durante varios días a través del Adriático hasta Malta, donde finalmente naufragaron (28,1).

Después de pasar el invierno en Malta, Pablo y su escolta navegaron hacia Siracusa, en Sicilia; luego a Regio (la moderna Reggio di Calabria), y finalmente a Putéoli (la moderna Pozzuoli,

cerca de Nápoles). Su viaje por tierra camino de Roma los llevó a Appii Forum y Tres Tabernae (Hch 28,15). Pablo llegó a la capital del Imperio en la primavera del año 61 y fue mantenido bajo arresto domiciliario durante dos años (61-63) con un soldado para vigilarle (28,16). Esta situación sin embargo, no le impidió convocar en su casa a los judíos de Roma y evangelizarlos (28,17-28). Durante este arresto domiciliario escribió Pablo sus «cartas de la cautividad» (Flm, Col y Ef). (Cf. F. F. Bruce, Sto Paul in Rome: BJRylL 46 [1963-64] 326-45).

4.3. Fin de la vida de Pablo

Hch termina con el breve relato del arresto domiciliario de Pablo. Su llegada a Roma y la predicación ininterrumpida allí del evangelio forman la culminación del relato que consigna la difusión de la buena noticia desde Jerusalén hasta la capital del mundo civilizado en aquella época; Roma simboliza el «término de la tierra» (Hch 1,8). Pero no fue este el final de la vida de Pablo. La alusión a los «dos años completos» (28,30) no implica que muriera inmediatamente después, al margen de cómo se interprete el enigmático final de Hch.

Si las «cartas pastorales» se consideran escritos paulinos auténticos, habrían sido compuestas por Pablo después de su arresto domiciliario en Roma. Vendrían a sugerir que Pablo visitó de nuevo el Oriente, Éfeso, Macedonia y Grecia; desde Macedonia habrían sido escritas 1 Tim y Tit (ca. 65). Conociendo que se aproximaba el final de su vida, Pablo constituiría a Tito jefe de la Iglesia de Creta y a Timoteo de la de Éfeso. Estas dos cartas habrían sido escritas a aquellos discípulos y sus Iglesias; 2 Tim sería la última voluntad de Pablo, escrita cuando se encontraba ya muy próximo a la muerte. Esto sugiere que pudo ser encarcelado en Tróade (4,13) y llevado a Roma de nuevo (1,17), donde esta carta habría sido escrita desde la prisión (1,8.16-17; 2,9), ca. 67.

En cuanto a otros detalles referentes al final de la vida de Pablo, dependemos de la tradición eclesiástica posterior, que se embelleció con rasgos legendarios. Resulta particularmente difícil decir si Pablo llegó a visitar España o si se trata meramente de una historización de sus planes consignados en Rom 15,24.28. La tradición nos cuenta que Pablo, libre después de pasar dos años de arresto domiciliario, marchó a España. Clemente de Roma (1 Cor 5.7) afirma que «Pablo enseñó a todo el mundo la justicia y viajó hasta el extremo occidental (ePi to terma tes dyseos elthOn). Y después que hubo dado testimonio ante las autoridades, fue arrebatado de este mundo y llegó al lugar santo, habiéndose acreditado como el mayor modelo de perseverancia». El testimonio de Clemente (ca. 95) sugiere la visita a España, un nuevo juicio yel martirio. El Fragmento Muratoriano (líneas 38-39; EB 4; ca. 180) implica que la última parte de Hch, en que se narraba «la partida de Pablo de la Ciudad [Roma] cuando se dirigió a España» (... profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis), se ha perdido. Eusebio (HE 2. 22, 2) es el primero en mencionar la segunda prisión de Pablo en Roma y su martirio bajo Nerón: «Después de defenderse, [Pablo] fue enviado de nuevo al ministerio de la predicación, y volviendo por segunda vez a la misma ciudad, sufrió martirio bajo Nerón. Durante esta prisión escribió la segunda epístola a Timoteo, indicando al mismo tiempo que ya había tenido lugar su primera defensa y que su martirio era inminente». Eusebio cita más adelante a Dionisio de Corinto (ca. 170), quien afirmó que Pedro y Pablo «fueron martirizado s al mismo tiempo» (HE 2.25, 8). Tertuliano (De praeserip., 36) compara la muerte de Pablo con la de Juan (Bautista), es decir, que fue decapitado. Se acepta generalmente el testimonio de Eusebio sobre la muerte de Pablo en la persecución de Nerón. Esta persecución, sin embargo, duró desde el verano del año 64 hasta la muerte del Emperador (9 de junio del 68), Y resulta difícil señalar exactamente el año del martirio de Pablo. La noticia de Dionisio de Corinto, según la cual Pedro y Pablo «fueron martirizados al mismo tiempo» (kata ton auton kairon), se ha tomado frecuentemente en el sentido del mismo año. Pero la fecha preferida para la muerte de Pablo es el

año 67, hacia finales de la persecución de Nerón, como parece sugerir el relato de Eusebio. Esta cronología, sin embargo, no deja de presentar dificultades.

Pablo fue enterrado junto a la Via Ostiense, en las inmediaciones de la moderna basílica de San Pablo Extramuros. El año 258, con motivo del peligro de profanación que corrieron las tumbas cristianas durante la persecución de Valeriano, los restos de Pablo fueron trasladados a un lugar llamado Ad Catacumbas, junto a la Via Apia, donde permanecieron algún tiempo. Más tarde fueron devueltos a su enterramiento original, sobre el cual levantó su basílica Constantino.

BIBLIOGRAFÍA

ALLO, E.B.: Paul, apotre de JésusChrist (París 1942).

BORNKAMM, G.: Paulus: RGG 5 (1961) 166-90; Paul (Nueva York 1971).

BUCK, C., Y TAYLOR, G.: Saint Paul. A Study of the Development of His Thought (Nueva York 1969).

CAMBIER,J.: Paul: VDBS 7 (1962) 279-387.

DAVIES, W.D.: Paul and Rabbinic Judaism (Londres 21955).

DEISSMANN, A.: Sto Paul. A Study in Social and Religious History (Londres 1912).

DIBELIUS, M.: Paul (ed. W. G. Kiimmel, Londres 1953).

DOCKX, S.: Chronologie de la vie de Saint Paul, depuis sa conversion jusqu'a son séjour a Rome: NovT 13 (1971) 261-304.

ELLIS, E.E.: Paul and Bis Recent lnterpreters (Grand Rapids 1961) 11-23.

-, Paul and Bis CoWorkers: NT 17 (1970-71) 437-52.

FASCHER, E.: Paulus: PWSup 8 (1956) 431-66.

FEINE, P.: Der Apostel Paulus (Giitersloh 1927).

FOAKES JACKSON, F.J.: The Life of Sto Paul (Nueva York 1926).

GUNTHER,J.J.: Paul: Messenger and Exile. A Study in the Chronology of His Life and Letters (Valley Forge, Pa. 1972).

HOLZNER,J.: San Pablo, heraldo de Cristo (Barcelona 71964).

HUNTER, A.M.: Paul and His Predecessors (ed. rev., Londres 1961).

HURD, J.C.: «Pauline Chronology and Pauline Theology», en Farmer, W. R., C. F. D. Moule y R. R. Niebuhr (eds.), Christian History and lnterpretation. Studies Presented to John Knox (Cambridge 1967) 225-48.

KLAUSNER, J.: From Jesus to Paul (Londres 1944).

KNOX, J.: Chapters in a Life of Paul (Nueva York 1950).

KNOX, W.L.: Sto Paul and the Church of Jerusalem (Cambridge 1925).

-, St. Paul and the Church of the Gentiles (Cambridge 1939).

LATTEY, C.: Paul (Milwaukee 1939).

MAIER, F.W.: Paulus als Kirchengriinder und kirchlicher Organisator (Wurzburgo 1961).

METZGER, B.M.: IPLAP, 4-24.

NOCK, A.D.: Sto Paul (Nueva York 1938).

OGG, G.: The Chronology ofthe Life ofPaul (Londres 1968).

PENNA, A.: San Paolo (Alba 21961).

PRAT, F.: La teología de san Pablo (2 vols.; México 21949).

RAMSAY, W.M.: Sto Paul the Traveller and the Roman Citizen (Londres 11s.f.).

-, The Cities of St. Paul: Their Influence in His Life and Thought (Nueva York 1908).

RICCIOTTI, G.: Pablo Apóstol (Madrid 1950).

RIGAUX, B.: Saint Paul el ses lettres (Studia neotestamentica, Subsidia 2, Brujas 1962) 53·138.

ROBINSON, B.W: The Life of Paul (Chicago 21928).

SUGGS, M.J.: Concerning the Date of Paul's Macedonian Ministry: NovT 4 (1960) 60-68.

TRICOT, A.: St. Paul, the Apostle of the Gentiles (Londres 1930).

VON LOEWENICH, W: Paul: His Life and Work (Londres 1960).

SEGUNDA PARTE - TEOLOGÍA DE SAN PABLO

INTRODUCCIÓN: FINALIDAD, LÍMITES, PROBLEMAS

Un bosquejo de la teología de san Pablo debe tener en cuenta el carácter de los escritos del Apóstol, que no ofrecen una exposición sistemática de su pensamiento. La mayor parte de los escritos de Pablo fueron compuestos ad hoc, es decir, para salir al paso y solucionar situaciones concretas por carta. Pablo desarrolló en sus cartas algunos temas doctrinales y exhortó a sus iglesias a una práctica más intensa de la vida cristiana. Casi todas las cartas existentes constituyen un ejemplo de esa doble finalidad. Esta dualidad de objetivos explica por qué Pablo pudo mezclar en ellas elementos de la revelación, fragmentos del kerigma primitivo, enseñanzas de Cristo, interpretaciones del AT, su concepción personal del acontecimiento Cristo y hasta sus propias opiniones particulares. Por tanto, cualquier intento de formular la «teología» paulina debe procurar tener presentes los diversos matices de pensamiento y expresión del Apóstol.

Por otra parte, presentar la «teología paulina» es admitir que la concepción paulina de la experiencia cristiana no es sino una entre las diversas teologías que existen en el NT. Es necesario respetar la teología de Pablo y no confundirla con la de Juan, Lucas o la de cualquier otro. Es preciso estudiarla en y por sí misma. Esta advertencia no significa que sea imposible una teología del NT o que haya que esperar contradicciones entre Pablo y otros autores del NT. Los libros del NT atestiguan una fe en un solo Señor, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos (Ef 4,5-6); una teología que explique esa única fe no es algo imposible. Pero su exposición será más rica si respetamos los matices de cada uno de los autores del NT.

Un bosquejo de la teología paulina es una sistematización del pensamiento del Apóstol en unos cauces en que él mismo no lo presentó. Si esta sistematización violenta su pensamiento con categorías que le son extrañas o intenta solamente destacar los dicta probantia en favor de un sistema teológico de origen distinto, tendrá escaso valor. El empeño de sintetizar el pensamiento de Pablo debe respetar en todo lo posible sus categorías, teniendo en cuenta el grado diferente de sus afirmaciones y el contexto distinto en que Pablo las formuló. Por tanto, el principio que oriente este bosquejo no puede ser extrínseco, ya sea aristotélico, tomista, hegeliano o heideggeriano.

Aunque el objetivo principal de esta síntesis es una exposición descriptiva de la concepción paulina de la fe cristiana, también se propone ser una exposición teológica normativa. Sobre todo, intentamos determinar lo que Pablo quería decir cuando escribía a los cristianos destinatarios de sus cartas, pero también pretendemos descubrir lo que significa su teología para los cristianos de hoy. Este trabajo no es únicamente un estudio del pensamiento de Pablo, como podría abordarlo un historiador de las religiones (fuera agnóstico o creyente); no se propone determinar lo que enseñó Pablo, las influencias que sufrió o cómo se compaginan sus enseñanzas con la historia general de las ideas judías, helenísticas o cristianas. La teología de Pablo es una exposición de la herencia bíblica inspirada que han recibido los cristianos, y la palabra de Dios expuesta en sus escritos conserva todavía un sentido existencial para la fe de los hombres de hoy. De esta manera, la teología de Pablo es una parte de la teología bíblica normativa, del mismo modo que la teología bíblica forma parte de

la teología normativa como tal. Existen dos polos en la teología bíblica: uno descriptivo, otro normativo.

Es importante subrayar que «el sentido de la fe para los hombres de hoy» no puede ser algo totalmente diferente del sentido que Pablo buscó para sus coetáneos. Cualquier tentativa, en la interpretación de Pablo, que no reconozca la radical homogeneidad que existe entre su sentido de la fe «ahora» y «entonces» impide transmitir su mensaje inspirado a los hombres de hoy. Una exposición de la teología paulina que pretenda ser válida debe averiguar ante todo qué es lo que Pablo quiso decir, y en este sentido debe ser una exposición descriptiva. Los medios para conseguirlo no son ni la lógica ni la metafísica de un sistema filosófico ajeno a él, por legítima y provechosa que pueda parecer esta vía de interpretación para otros propósitos. Los medios que hay que emplear son más bien los de la investigación psicológica, histórica y literaria, unidos a una empatía de la fe cristiana. En otras palabras: quien intente trazar las líneas de la teología de Pablo en una exposición descriptiva debe participar de la misma fe de Pablo y buscar a través de ella la forma de determinar el sentido que tiene hoy. Aunque el teólogo bíblico, al trabajar por descubrir lo que Pablo quiso decir, se vale de los mismos instrumentos de interpretación que el historiador de las religiones (o el intérprete de cualquier documento antiguo), la diferencia de su trabajo estriba en que está convencido de que, por mediación de Pablo, «el único Señor ... y el único Dios y Padre de todos nosotros» (Ef 4,5-6) le está comunicando, a él y a los hombres de su tiempo, un mensaje inspirado. Su punto de partida fundamental está en el carácter inspirado del corpus paulino, que es una cuestión de fe. Intenta exponer la doctrina de Pablo y la concepción de la fe cristiana de manera significativa y apropiada a los cristianos de épocas posteriores.

Esta empatía de la fe cristiana se expresa a veces en términos de «analogía de la fe», expresión que proviene, en última instancia, del mismo Pablo (Rom 12,6). Dicha expresión no puede emplearse para afirmar que toda la fe cristiana se encuentra en los escritos paulinos ni que su pensamiento debe interpretarse con arreglo al sentido del desarrollo dogmático posterior, con todas sus precisiones y matices concretos. Si una idea embrionaria formulada por Pablo dio origen, con el tiempo, a un ulterior desarrollo dogmático a causa de una situación polémica o una decisión conciliar de la Iglesia, eso no es óbice para que se la considere como embrionaria. Puede darse el caso de que esa idea embrionaria esté expresada por Pablo de una manera vaga y «abierta»; estando así formulada, pudo desarrollarse de una manera o de otra, según nos es posible hoy apreciar sirviéndonos de criterios filológicos. Sin embargo, el ulterior desarrollo dogmático eliminó esa apertura de formulación por lo que se refiere a la tradición cristiana. Con todo, esto no significa que el historiador del dogma o el teólogo dogmático pueda afirmar que este desarrollo posterior sea el significado exacto del texto de Pablo. Ningún investigador tiene el carisma de poder leer más que un exegeta o teólogo bíblico en un texto paulino «abierto». Entender la «analogía de la fe» de tal manera que atribuyamos a Pablo un sentido desarrollado con posterioridad sería falsear al Apóstol y la autonomía inspirada de su concepción y formulación. La analogía hay que concebirla más bien según la fe bíblica total de Pablo. Naturalmente, el teólogo bíblico no se contenta con la interpretación de unos pasajes particulares en su contexto inmediato (es decir, mediante la exégesis), sino que busca la expresión del mensaje paulino total, que va más allá del contexto y abarca también el sentido y significado relacional de las expresiones paulinas.

Aunque la teología bíblica normativa es una parte del amplio campo de la teología cristiana, goza de su propia autonomía de formulación y concepción. Ciertamente, es sólo inceptiva; pero también es privilegiada, porque tiene como tarea el formular de manera sistemática lo que los testigos inspirados de la primitiva tradición expresaron a su modo. Se ocupa inmediata y exclusivamente de la única forma de tradición cristiana garantizada por el distintivo divino del carisma de la inspiración. Huelga decir que, para el cristiano, la acción del Espíritu ha

salvaguardado el auténtico desarrollo dogmático posterior de toda contradicción con las formulaciones y concepciones que se encuentran como en germen en los escritos paulinos. Sin embargo, esta salvaguarda no significa que la flor completa esté ya en la semilla; de ahí la necesidad de respetar la teología paulina en sí misma.

Este bosquejo de la teología del Apóstol tiene en cuenta diez cartas del corpus paulino. La teología de Heb constituye un problema aparte y no debería tratarse con la teología de Pablo. Asimismo, el material existente en Hch sobre las enseñanzas de Pablo únicamente puede emplearse con fines comparativos debido a la impronta lucana que tiene. Las «cartas pastorales» plantean otro problema, originado por la polémica actual en torno a su autenticidad. Hemos seguido la tendencia de algunos autores católicos modernos al omitir en este resumen de la teología paulina los datos que nos proporcionan tales cartas, excepto en algunos puntos que juzgábamos necesarios para poder cotejar (las referencias a ellas van entre paréntesis). Por lo demás, distribuimos las cartas de Pablo en tres grupos cronológicos: cartas primeras: 1-2 Tes (50-51 d. C.); grandes cartas: Gál, Flp, 1-2 Cor, Rom (54-58 d. C.); cartas de la cautividad: Flm, Col, Ef(61-63 d. C.).

Admitimos cierta evolución en la teología de Pablo desde Un grupo de cartas a otro (evolución que se debe a muchos factores). Quizá esta evolución ha de entenderse más bien en términos de énfasis, pero se puede apreciar cierta evolución en su concepción del acontecimiento Cristo a medida que pasamos de un grupo a otro. Así, por ejemplo, en las cartas primeras solamente existe una conexión extrínseca entre la resurrección gloriosa del cristiano y la resurrección de Cristo (1 Tes 4,14: Dios se llevará consigo, por Jesús, a los que han muerto). Esto se afirma en una descripción apocalíptica del ésjaton, que refleja la escatología primitiva de la primera Iglesia. En las grandes cartas el énfasis se desplaza hacia una conexión más estrecha entre la pasión, muerte y resurrección de Cristo y la salvación del hombre. Por medio de la pasión, muerte y resurrección, Cristo se convierte en una «fuerza» (dynamis) que produce en el creyente cristiano una nueva vida que le asegura finalmente su resurrección y vida «con Cristo». También descubrimos la concepción paulina de esta nueva vida como «justificación» del hombre, aspecto jurídico que aparece con ocasión de la controversia de los judaizantes en la Iglesia primitiva. Existe además un cambio en las ideas de Pablo acerca de la muerte y el destino del cristiano (2 Cor 5,16-21). Finalmente, en las cartas de la cautividad, Pablo llega a una concepción más plena del Cristo resucitado, en el sentido de que él confiere a la historia del hombre una plenitud y dimensión cósmica que antes no se había ni sospechado. No solamente el universo está referido a esta visión cósmica de Cristo, sino la misma Iglesia.

I TRASFONDO DEL PENSAMIENTO PAULINO

Podemos considerar cinco factores que influyeron en la teología de Pablo, aunque no todos tienen la misma importancia.

1. INFLUENCIAS FARISAICAS Y RABÍNICAS

Los pasajes polémicos en que Pablo rechaza decididamente la Ley no pueden ocultar el hecho de que incluso el Pablo cristiano recordaba con orgullo su vida como judío de tradición farisaica, educado en Jerusalén (Flp 3,5-6; Gáll,14; 2 Cor 11,22). Esta fuerte influencia de su educación judía explica por qué Pablo piensa y se expresa en imágenes y categorías veterotestamentarias. También da razón de su empleo constante del AT (que cita explícitamente unas noventa veces). Aunque usa

el AT frecuentemente de la manera parecida a los escritos de Qumrán y a las obras rabínicas primitivas, generalmente lo cita según la traducción de los LXX. A veces, lo mismo que los rabinos, acomoda o da nuevo sentido a los textos del AT (Hab 2,4 en Rom 1,17 o Gál3,11; Gn 12,7 en G, 13,16; Ex 34,34 en 2 Cor 3,17), o los alegoriza (Gn 16,15; 17,16 en Gál4,21ss), o los saca de su contexto original (Dt 25,4 en 1 Cor 9,9), o prescinde claramente de su sentido literal (Sal 68,19 en Ef 4,8). El uso que hace Pablo del AT no se ajusta a nuestro concepto moderno de citar la Escritura. Su forma de interpretar puede parecemos ligera, pero está de acuerdo con el modo de interpretar el A T entre los judíos de su tiempo y debemos aceptarla como tal. El hecho de que estuviera inspirado por el Espíritu para interpretar la Escritura de esta manera no significa que su interpretación manifieste siempre un sentido (literal) oculto o más profundo, que de otro modo no hubiéramos sospechado. La educación rabínica de Pablo le permitía acomodar a veces los textos. También sus antecedentes judíos son la causa de que cite el A T para subrayar la unidad de la acción divina en las dos economías, pues con frecuencia lo aduce como anuncio del evangelio cristiano (Rom 1,2) o como preparación de la venida de Cristo (Gál 3,24). Y aunque contrapone la «letra (o la Ley) y el Espíritu» (Rom 2,27.29; 7,6-7; 2 Cor 3,6-7), el AT sigue siendo para él el instrumento a través del que Dios habla a los hombres (1 Cor 9,10; 2 Cor 6,16.17; cf. Rom 4,2.3). La mayor parte de su teología (en sentido estricto, como doctrina sobre Dios) y su antropología (doctrina sobre el hombre) revelan claramente las influencias judías que actúan sobre Pablo.

2. HELENISMO

Si aceptamos la tesis de W.C. van Unnik, Pablo, aunque nació en Tarso, fue llevado aJerusalén y allí fue educado bajo la tutela de Gamaliel en las tradiciones de los padres (cf. Hch 22,3; cf. 26,4-5; 2.3,6; Flp 3,5; Tarsus or Jerusalem: The Gity of Paul's Youth [Londres 1962]). Esta reconstrucción de la juventud de Pablo obligaría a un nuevo planteamiento del influjo de la cultura helenística en su teología. Significaría que el arameo fue la lengua en que se educó y que el griego fue su segunda lengua. Todo esto explicaría por qué su griego no es la koiné literaria y contiene a veces aramaismos (cf. W. C. van Unnik, «Vox theologica» 14 [1943] 117-26).

No obstante, existen pruebas del influjo del mundo griego en su estilo y en su utilización de los LXX. Pablo conocía la lengua griega y tenía, hasta cierto punto, una educación griega. Si no llegó a ser un rhetor profesional, su forma de expresión revela, algunas veces al menos, el influjo de la retórica griega. Se aprecian huellas de la forma de argumentación empleada por los estoicos y cínicos, llamada diatribe: discurso desarrollado en un estilo familiar y de conversación que con frecuencia entraba en viva discusión con un adversario ficticio; la estructura de la frase, en estos discursos, es breve y concisa y está salpicada de preguntas; el desarrollo está cuajado de antítesis y expresiones paralelas. Tenemos buenos ejemplos en Rom 2,1-20 y 1 Cor 9. Muchas de las antítesis literarias de Pablo han sido atribuidas a influencia griega (cf. J. Nélis, NRT 70 [1948] 360-87). Hubo tiempos en que estuvo de moda atribuir a los antecedentes helenísticos de Pablo expresiones tales como «Señor», «Hijo de Dios», «cuerpo», «carne y espíritu», «misterio», así como imputar al gnosticismo helenístico el empleo que hace Pablo de «Adán» y «hombre», el mito del redentor, la preexistencia, la instrumentalidad en la creación, etc. Sin embargo, se ha demostra do en tiempos recientes que muchos de estos conceptos eran corrientes en el judaísmo palestinense del siglo 1, el cual no se mantenía completamente aislado del mundo helenístico. Todo el problema de la influencia de la cultura helénica en el pensamiento y en la teología de Pablo necesita hoy un nuevo planteamiento. Pablo vivió aproximadamente unos diez años" en un clima helenístico, después de su conversión y antes de su primera misión, en centros culturales como Damasco, Tarso y Antioquía. Esta atmósfera griega no puede pasarse por alto. Su influjo se echa de ver en las metáforas e imágenes. Mientras las imágenes literarias de Jesús reflejan la vida campesina de

Galilea, Pablo suele usar imágenes propias de una cultura urbana, especialmente helenística. Se sirve de la terminología política de su tiempo (Flp 1,27; 3,20; Ef 2,19), hace referencia a los juegos griegos (Flp 2,16; 3,14; 1 Cor 9,24-27; 2 Cor 4,8-9), emplea términos comerciales (Flm 18; Col 2,14) y jurídicos (GáI3,15; 4,1-2; Rom 7,1-3), habla del comercio de esclavos en el mundo griego (1 Cor 7,22; Rom 7,14) y de la celebración helenística en honor del Emperador (1 Tes 2,19). (Cf. F.W. Beare, CanJT 5 [1959] 84-85).

3. LA REVELACION DE PABLO

La teología de Pablo se vio influida, sobre todo, por la experiencia que tuvo en el camino de Damasco y por la fe en Cristo resucitado, como Hijo de Dios, que creció a partir de esa experiencia. Los actuales investigadores del NT son menos propensos que los de generaciones pasadas a considerar aquella experiencia como una «conversión» explicable de acuerdo con los antecedentes judíos de Pablo o con Rom 7 (entendido como relato biográfico). El mismo Pablo habla de esta experiencia como de una revelación del Hijo que le ha concedido el Padre (Gál1,16). En ella «vio aJesús, el Señor» (1 Cor 9,1; cf. 1 Cor 15,8; 2 Cor 4,6; 9,5). Aquella revelación del «Señor de la gloria» crucificado (1 Cor 2,8) fue un acontecimiento que hizo de Pablo, el fariseo, no sólo un apóstol, sino también el primer teólogo cristiano. La única diferencia entre aquella experiencia, en que Jesús se le apareció (1 Cor 15,8), y la experiencia que tuvieron los testigos oficiales de la resurrección (Hch 1,22) consistía en que la de Pablo fue una aparición ocurrida después de Pentecostés. Esta visión le situó en plano de igualdad con los Doce que habían visto al Kyrios. Más tarde Pablo hablaba, refiriéndose a esta experiencia, del momento en que había sido «tomado» por Cristo Jesús (Flp 3,12) Y una especie de «necesidad» le impulsó a predicar el evangelio (1 Cor 9,15-18). Él comparó esa experiencia con la creación de la luz por Dios: «Porque el Dios que dijo: "De la tiniebla, brille la luz", es el que brilló en nuestros corazones para resplandor del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4-6). El impulso de la gracia de Dios le urgía a trabajar al servicio de Cristo; no podía «cocear» contra este aguijón (Hch 26,14). Su respuesta fue la de una fe viva, con la que confesó, juntamente con la primitiva Iglesia, que «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,12; cf. Rom 10,9; Flp 2,11). Pero esa experiencia iluminó, en un acto creador, la mente de Pablo y le dio una extraordinaria penetración de lo que él llamó más tarde «el misterio de Cristo» (Ef 3,4).

Esta «revelación» (Gál1,16) dejó grabada en Pablo, primero, la unidad de la acción de Dios para la salvación de todos los hombres, unidad que se manifiesta en la antigua y en la nueva economía. Resultado de aquel encuentro con Cristo resucitado fue que Pablo no se hiciera marcionita, rechazando el A T. El Padre que reveló su Hijo a Pablo era el mismo Dios a quien Pablo, el fariseo, siempre había servido. Era el creador, el señor de la historia, el Dios que continuamente salvó a su pueblo Israel y demostró ser señor fiel a la alianza a pesar de las infidelidades del pueblo. Probablemente por. que había sido un fariseo preocupado por las minucias de la Ley, nunca manifestó Pablo una comprensión profunda de aquella «alianza». Pero su experiencia en el camino de Damasco no alteró su compromiso fundamental con el «único Dios». De hecho, su teología (en el sentido estricto del térmi. no), su cosmología y su antropología revelan que Pablo seguía siendo judío en sus principales puntos de vista.

Segundo: aquella visión le enseñó el valor soteriológico de la muerte y resurrección de Jesús Mesías. Si la teología de Pablo no cambió fundamentalmente, su cristología sí que cambió. Pablo, como judío que era, compartía las esperanzas mesiánicas de su tiempo; anhelaba la venida de un mesías (con unas características determinadas). Pero la aparición de Jesús le enseñó que el Ungido de Dios ya había venido en la persona de «Jesús, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó

para nuestra justificación» (Rom 4,25). Antes de tener la experiencia en el camino de Damasco, Pablo sabía con toda certeza que Jesús de Nazaret había sido crucificado, «colgado en un árbol» y, por tanto, había sido «maldito», en el sentido de Dt 21,23. Y esta era, sin duda, una de las razones por las que no podía aceptar, como fariseo, a Jesús como Mesías. Jesús era para Pablo «piedra de escándalo» (1 Cor 1,23), un anatematizado por la misma Ley que él observó tan celosamente (Gál 3,13; cf. 1,14; Flp 3,5-6). Pero la revelación que tuvo cerca de Damasco dejó profundamente grabado en él el valor soteriológico y vicario de la muerte de Jesús de Nazaret, de una manera que él antes no había sospechado. Con una lógica que sólo un rabino sería capaz de comprender, Pablo vio a Cristo Jesús cargando sobre sí con la maldición de la Ley para cambiada en su contrario, en bendición, de suerte que llegó a ser el medio de liberar a los hombres de la maldición de la Ley. La cruz, que había sido piedra de escándalo para los judíos, se convirtió para él en «poder y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,18-25). En adelante miraría al crucificado, «Señor de la gloria», como su Mesías exaltado.

Tercero: aquella visión dejó grabada en Pablo una nueva concepción de la historia de la salvación. Antes de su encuentro con Jesús, el Señor, Pablo consideraba la historia del hombre dividida en tres grandes etapas: 1) desde Adán a Moisés (período sin Ley); 2) desde Moisés hasta el Mesías (período de la Ley); 3) edad mesiánica (período en que el Mesías legislaría de nuevo). Pero la experiencia en el camino de Damasco le enseñó que la edad mesiánica ya había empezado. Todo ello introdujo una nueva perspectiva en su concepción de la historia de la salvación. El ésjaton, tan ansiadamente esperado, ya había dado comienzo (aunque todavía tenía que realizarse la etapa definitiva, que él esperaba en un futuro no demasiado lejano). El Mesías aún no había venido en su gloria. Pablo constató entonces que él (con todos los cristianos) se encontraba en una doble situación: por una parte, consideraba la muerte y resurrección de Jesús como la inauguración de la nueva etapa; por otra, seguía anhelando su venida en gloria, su parusía.

Por consiguiente, mucho más que sus antecedentes farisaicos o sus raíces culturales helenísticas, aquella revelación de Jesús dio a Pablo una visión inefable del «misterio de Cristo», que le hizo capaz de configurar su «evangelio» y de predicar la buena nueva de una forma que era peculiarmente suya.

Sin embargo, Pablo no comprendió inmediatamente todas las implicaciones de la visión que le fue concedida. Solamente le proporcionó un discernimiento básico que había de iluminar todo lo que tenía que aprender sobre Jesús y su misión entre los hombres, no sólo en la tradición de la primitiva Iglesia, sino en su experiencia apostólica personal al predicar a «Cristo crucificado» (Gá13,1).

4. PABLO Y LA TRADICION PRIMITIVA

Si bien la inspiración más importante de la teología de Pablo fue la revelación que recibió en el camino de Damasco, este acontecimiento no fue la única fuente de su conocimiento sobre Cristo y el movimiento cristiano. Él no fue el iniciador de ese movimiento, sino que se unió a él después que habían comenzado sus esfuerzos misioneros. Cabe, pues, afirmar a priori que Pablo heredó de la tradición primera de la Iglesia algunas ideas al menos sobre Cristo. En primer lugar, esta observación parece estar en contradicción con lo que él mismo dice en Gál sobre el origen de su evangelio: que nadie se lo había enseñado, sino que más bien le vino a través de una revelación de Jesucristo (1,11. 15-17; 2,6). Con todo, en este punto debemos ser especialmente cautos ante los matices de las expresiones y afirmaciones de Pablo, teniendo en cuenta que estos pasajes de Gál

fueron escritos en el calor de la controversia. Pablo había sido atacado y acusado de no ser un verdadero apóstol y de predicar una falsa versión del evangelio a causa de su actitud frente a la Ley. Cuando Pablo escribió Gál, se esforzó, por consiguiente, en poner de relieve su misión apostólica divina, directa y no delegada, y el origen divino de su evangelio.

Sin embargo, este énfasis de Pablo no nos debe conducir a oscurecer lo que se encuentra en otros lugares de sus cartas, porque existen de hecho indicios claros de su dependencia de la tradición apostólica de la primitiva Iglesia: de su kerigma, SU liturgia, sus himnos, sus fórmulas de confesión, su terminología teológica y su parenesis. En las cartas de Pablo podemos encontrar fragmentos del kerigma primitivo (1 Tes 1,10; Gáll,3-4; 1 Cor 15,2-7; Ram 1,2-4; 2,16; 8,34; 10,8-9). Pablo incorporó elementos de la primitiva liturgia, por ejemplo, la fórOlula eucarística (¿de origen antioqueno?; 1 Cor 11,23-25); plegarias, como «Amén» (1 Tes 3,13; GáI6,18; cf. 1 Cor 14, 16; 2 Cor 1,20), «Maranatha» (1 Cor 16,22), «Abba, Padre» (Gál 4,6; Rom 8,15); doxologías (Gál 1,5; Flp 4,20; Rom 11,36; ¿16,27?; Ef3,21), e himnos (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef5,14 [cf. 1 Tim 3,16]). Sus fórmulas de confesión son un eco de las que se hacían en la primitiva Iglesia: «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,13; Rom 10,9), «Jesús es el Cristo» (1 Cor 3,11). También recibió en herencia cierto número de términos teológicos, como el título de Kyrios, «Hijo de Dios»; la palabra «apóstol»; la expresión baptizo eis, «iglesia de Dios», etc. Por último, ciertas partes exhortativas de sus cartas dan a entender, por la terminología que emplea, que Pablo está haciendo suyo un material, parenético o catequético, extraído del uso corriente (1 Tes 4,1-12; 1 Cor 6,9-10; GáI5,19-21; Ef5,5-21).

Además, se dan casos en que Pablo llama la atención explícitamente sobre el hecho de estar transmitiendo lo que él «ha recibido» (paralambano). Cf. 1 Cor 11,2.23; 2 Tes 2,15; 3,6; 1 Cor 15,1.3; 1 Tes 2,13; Gáll,9.12; Flp 4,9; Rom 6,17). Emplea el vocabulario técnico de la tradición, equivalente al de las escuelas rabínicas (miisar le, «transmitir a»; qibbel min, «recibir de»). Apela a las costumbres de las iglesias (1 Cor 11, 16) Y recomienda fidelidad a la tradición (1 Cor 11,2; 15,2; 2 Tes 2,15). O. Cullmann ha manifestado (RHPR 30 [1950] 12-13) su sorpresa al ver a Pablo aplicando ideas tan desacreditadas a la moral normativa y a los preceptos doctrinales, sobre todo si tenemos en cuenta que Jesús rechazó radicalmente la paradosis de los judíos (cf. Mc 7,3ss; Mt 15,2). Evidentemente se trataba de algo a lo que Pablo no se consideraba autorizado a renunciar.

Otra faceta de la dependencia de Pablo con respecto a la tradición de la primitiva Iglesia se echa de ver en su conocimiento de lo que Jesús hizo y enseñó. Pablo no da prueba alguna de haber conocido personalmente a Jesús en su ministerio terrestre (ni siquiera 2 Cor 5,16 implica que le hubiera conocido). Tampoco podemos imaginar que a Pablo se le concediera, en el momento de su conversión, una visión cinematográfica de ese ministerio de Jesús. Es digna de notar la escasez de conocimientos que tenía sobre Jesús, el rabí de Galilea, o sobre lo que se había escrito en los evangelios acerca de él. Una razón de ello es la fecha tan temprana de las cartas de Pablo (casi todas fueron escritas antes de que los evangelios tomaran la forma actual que conocemos). Pero una razón mucho más importante está en el énfasis que Pablo pone, sin haber sido testigo ocular, en los efectos salvíficos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, que trascienden los datos meramente históricos. Su interés radica más en estos acontecimientos clave de la vida de Jesús que en detalles acerca de su modo de vida, su ministerio y su personalidad, o incluso de su mensctie. Es verdad que ocasionalmente alude a Jesús o cita algún dicho de Jesús (1 Tes 4,2.15; 1 Cor 7,10 [cf. 25]; 9,14; 13,2; Rom 12,14; 13,9; 16,19; cf. D.M. Stanley, CBQ 23 [1961] 26-39; W.D. Davies, Paul and Rabbinic judaism, 136-41; Y.P. Furnish, Theology and Ethics in Paul [N ashville 1968] 51-65); tales citas revelan que algunos dichos de Jesús habían entrado ya a formar parte del kerigma. No obstante, Pablo presenta con frecuencia estos dichos como palabras «del Señor» (Kyrios), título que manifiesta la dimensión trascendente que les concedió Pablo. Él no se interesa por el Jesús histórico

como maestro, profeta o fuente cronológica y primer eslabón de la cadena de tal transmisión. Lo que le preocupa es el Señor exaltado, que es el verdadero agente de toda la tradición que se desarrolla en el seno de la Iglesia apostólica. Por esta razón identifica con el Kyrios lo que en realidad ha tomado de la comunidad primitiva. El Kyrios mismo trabaja en esa transmisión y, como tal, es el «fin de la Ley» y la sustitución de la paradosis de los judíos. De hecho, se dice que el mismo Kyrios es recibido por la paradosis de la primitiva Iglesia (Col 2,6).

Pablo hace referencia a muy pocos detalles de la vida de Cristo: Jesús nació de una mujer bajo la Ley (Gál 4,4), fue traicionado (1 Cor 11,23), instituyó la eucaristía (1 Cor 11,23), sufrió el tormento de la cruz (Gá12,20; 3,1; Flp 2,5; 1 Cor 2, 2.8), murió (1 Cor 15,3), fue sepultado (1 Cor 15,4), resucitó de entre los muertos (1 Cor 15,4) y subió a los cielos (Ef 4,9). (1 Tim 6,13 hace alusión al testimonio que da Jesús ante Pilato). Además, estos escasos acontecimientos no están narrados de un modo directo o a la manera de los evangelistas, sino consignados en contextos de carácter peculiarmente teológico o kerigmático. Es posible que Pablo recibiera de la primitiva Iglesia esta síntesis de los últimos días de la vida de Jesús, pero también es probable que conociera algunos detalles ya antes de su conversión.

Estos rasgos de las cartas de Pablo nos dan a entender que su información provenía de las tradiciones de las primeras iglesias (Jerusalén, Damasco, Antioquía). Incluso la visita que hizo a Jerusalén, donde pasó quince días con Cefas (Gáll,18), confirmaría esta suposición. En todo caso, aquella información recibió siempre la impronta de la visión y del enfoque personal de Pablo.

5. EXPERIENCIA APOSTÓLICA DE PABLO

Otro de los factores que influyó en el desarrollo de la teología de Pablo fue su experiencia como apóstol, misionero del evangelio y fundador de iglesias a través de Asia Menor y Europa. Es difícil sopesar concretamente en qué medida .. moldearon su concepción del cristianismo su experiencia práctica y sus contactos personales con judíos y gentiles. Pero sería inexplicable no plantear, por lo menos, la cuestión. ¿Habría escrito Pablo sobre la justificación o sobre las relaciones entre Evangelio y Ley del modo que lo hizo si no hubiera sido por el problema de los judaizantes con que se encontró? El sentido real del alcance universal de la salvación cristiana se le fue aclarando, probablemente, en su trabajo constante con los judíos que rehusaban aceptar su mensaje y con los gentiles que lo aceptaban. Desde sus cartas más tempranas se manifiesta consciente de la situación de privilegio que tienen los judíos en el plan divino de salvación (1 Tes 2,14; cf. Rom 1,16; 2,9-10; Ef 2,13-22; 3,6). Pero es en las cartas de la cautividad donde Pablo formula por primera vez el estatuto de judíos y gentiles con respecto a la Iglesia y a su estrecha relación con Cristo, que es entonces el kosmokrator (por aplicar a Cristo un título adecuado, aunque no paulino). Estos aspectos de la «inexhaustible riqueza del misterio de Cristo» (Ef 3,8) surgieron en la conciencia de Pablo sólo como resultado de su intensa actividad misionera en la última década de su vida. Los problemas con que tropezó en la fundación y gobierno de cada una de las iglesias locales fueron, casi con toda certeza, la causa de su creciente conciencia sobre el significado de la Iglesia (en sentido universal y trascendente). También hay que atribuir a su experiencia apostólica una serie de referencias al mundo helenístico, que aparecen en diversas exposiciones de su doctrina (cf. 1 Cor 8,5; 10,20-21; 12,2; Gá14,9-10; Col 2,18-19)[13].

Todo lo que Pablo recibió en herencia de su mundo judío, de sus contactos con el helenismo y lo que, más tarde, extrajo de la tradición de la primitiva Iglesia y de su experiencia misionera personal fue transformado de manera inigualable por la visión del misterio de Cristo que adquirió

en el camino de Damasco. Los demás autores del NT podrían alegar también antecedentes judíos o contactos con el mundo helenístico, pero ninguno de ellos puede alcanzar la comprensión profunda que tuvo Pablo del acontecimiento Cristo, excepto quizá Juan.

II SOTERIOLOGÍA PAULINA

El concepto clave, en torno al cual debe organizarse toda la teología de Pablo, es Cristo. La teología de Pablo es cristocéntrica. Es una soteriología, sí, pero la fascinación que ejerce Cristo en Pablo hace que sea una soteriología cristocéntrica. Esto puede parecer demasiado evidente, pero hoyes necesario insistir en ello. Pablo formuló su mensaje de modo parecido: «Dios se complació en salvar a los creyentes por la locura de la predicación [kerygma]. Puesto que los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos: pero para los llamados judíos o griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,21-25; cf. Rom 1,16; 2 Cor 4,4). Esta «narración de la cruz» (1 Cor 1,18) pone de relieve el lugar central que ocupa Cristo en el evangelio de Pablo. Por tanto, cualquier tentativa de buscar un principio organizador de su teología que no sea Cristo mismo será forzosamente inadecuado.

Subrayamos este punto porque la obra de R. Bultmann sobre la teología de Pablo (TNT 1, 185-352), excelente por otros conceptos y justamente alabada, ha adoptado un principio diferente. Bultmann explica la teología de Pablo como una antropología, como una doctrina sobre el hombre.

Su obra tiene dos partes principales: el hombre anterior a la revelación de la fe y el hombre bajo la fe. En la primera parte (el hombre anterior a la fe) estudia los conceptos antropológicos de Pablo: soma (cuerpo), psyche (alma), pneuma (espíritu), zoe (vida), mente y conciencia y corazón. La segunda sección de esta parte está dedicada a los conceptos «carne, pecado y mundo» e incluye estudios sobre la creación y el hombre, sarx (carne), carne y pecado, pecado y muerte, universalidad del pecado, kosmos (mundo) y Ley. En la se. gunda parte (el hombre bajo la fe) aborda la justicia de Dios (el concepto de justicia, la justicia en cuanto realidad presente, la justicia en cuanto justicia de Dios, la reconciliación), la gracia (la gracia como acontecimiento, la muerte y resurrección de Cristo suceso de salvación, la palabra, la Iglesia, los " sacramentos), la fe (su estructura, vida de fe, la fe como acontecimiento escatológico) y la libertad (liberación del pecado y vida en el Espíritu, liberación de la Ley y actitud del cristiano para con los hombres, liberación de la muerte). Estos títulos y subdivisiones son un indicio del esfuerzo constante que hace Bultmann por presentar el material de Pablo en unas categorías bíblicas.

No obstante, esta exposición es casi exclusivamente un desarrollo de las ideas paulinas de Rom, a las cuales queda subordinado todo lo demás. Bultmann reduce la teología de Pablo a una antropología, siendo así que ésta no constituye nada más que una parte de aquélla, y no la más importante. En la concepción paulina, el hombre sólo puede ser comprendido teniendo en cuenta el acontecimiento Cristo (cf. Rom 7,24-8,2). En cambio, en la presentación de Bultmann, la función de Cristo se ve reducida al mínimo: no sólo su función en la vida de los hombres en particular (puesto que los sucesos salvíficos del primer Viernes Santo y del Domingo de Resurrección han sido desmitologizados hasta el punto de quedar también deshistorizados), sino además su función en las dimensiones colectivas y cosmológicas de la historia de la salvación (por ejemplo, en Rom 9,11, pasaje que Bultmann no valora suficientemente). Esta reducción de la función de Cristo

proviene de la oposición a admitir una «etapa objetiva» en la redención del hombre y del interés por remodelar la teología de Pablo en términos fenomenológicos. Concediendo que hoy se debe admitir cierta dosis de desmitologización en el NT, una exposición de teología paulina debe tener en cuenta que Pablo consideró el acontecimiento Cristo como la clave de la historia del hombre[14].

Si la teología de Pablo es predominantemente una cristología, importa también hacer hincapié en su carácter funcional. Pablo no se ocupó de la constitución intrínseca de Cristo in se; predicó a «Cristo crucificado», a Cristo en lo que significa para el hombre. «Vosotros sois hijos de Dios por vuestra unión en Cristo Jesús, que de parte de Dios se ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santidad y redención» (1 Cor 1,30). Este «Cristo crucificado», aunque está descrito con las imágenes literarias propias de los ambientes culturales del mundo judío y helenístico de la época e incluso ornamentada con mitos, aún tiene vigor para los hombres del siglo xx. Para comprender bien el pensamiento de Pablo no debemos simplemente desmitologizar lo que dice; más bien sería necesaria una remitologización de la mentalidad del siglo xx para que el hombre pueda comprender lo que Pablo quiso decir en su tiempo y, en consecuencia, lo que quiere decir hoy; o, para decirlo con otras palabras, lo que se necesita no es una desmitologización que elimine, sino que interprete.

En nuestro propósito de ofrecer un desarrollo genético al exponer la teología de Pablo, comenzaremos con la palabra que él mismo solía emplear para designar su mensaje acerca de Cristo, su «evangelio». Tomando ésta como punto de partida, podemos adentrarnos en los diversos aspectos del contenido de su mensaje.

1. EL EVANGELIO DE PABLO

Euaggelion, como «buena nueva de Jesucristo», es un término que tiene una significación específicamente cristiana y, casi con toda seguridad, Pablo la desarrolla como tal en la primitiva comunidad cristiana (cf. W. Marxsen, Der Evangelist Markus [FRLANT 67; Gotinga 1959] 83-92; pero cf. E. Molland, Das paulinische Euangelion: Das Word und die Sache [Oslo 1934] 37). Pablo emplea este término con más .. frecuencia que cualquier otro autor del NT; aparece cincuenta y cuatro veces en sus cartas (y seis veces más en las cartas . pastorales). En general, viene a designar su presentación personal del acontecimiento Cristo.

Pablo no entendía por evangelio algo que se pareciese al Evangelio de Lucas. Eusebio pensaba que, cuando Pablo decía «mi (nuestro) evangelio», se refería al que Lucas había recopilado partiendo de la predicación del Apóstol (HE 3.4,7 [GCS 9/1.194]). La interpretación de Eusebio tenía como causa la creencia de que el Evangelio de Lucas era un resumen de la predicación de Pablo (Ireneo, Adv. haer. 3.1, 1; Tertuliano, 4.5 [CSEL 47, 431]; Orígenes en Eusebio, HE 6.25-6 [Tertuliano, Adv. Marc. 4.5 GCS 9/2.576]). Pero este modo de concebir el tercer Evangelio es una interpretación demasiado simple de la expresión de Pablo «mi evangelio», no el resultado de una fácil extrapolación de la relación existente entre Marcos y Pedro. Puesto que Lucas era compañero de Pablo (Col 4,14), se pensó que era a Pablo lo que Marcos a Pedro: un compilador de su predicación (cf. T.E. Bleiben, JTS 45 [1944] 134-40).

El hecho de que se rechace esta interpretación del evangelio de Pablo no quiere decir que, cuando él habla de «mi evangelio» (Rom 2,16; 16,25 [2 Tim 2,8]; cf. Gál1,8.11; 2,2) o de «nuestro evangelio» (1 Tes 1,5; 2 Tes 2,14; 2 Cor 4,3; cf. 1 Cor 15,1), esté anunciando un evangelio completamente pecualiar o distinto del de los demás Apóstoles. Él conoce un solo evangelio (Gál 1,6) Y lanza una maldición contra quien se atreva a anunciar otro diferente (Gál1,8). No obstante, el

evangelio de Pablo no fue proclamado en forma de relatos sobre lo que Jesús dijo o hizo. Para él, el evangelio es Jesucristo mismo. Y afirma enérgicamente que este es el «evangelio de Dios» (1 Tes 2,1.8.9; Rom 1,1), que le ha sido confiado por el mismo Dios (1 Tes 2,4).

Pablo habla de «mi evangelio» porque era consciente de la gracia especial del apostolado que había recibido para predicar la buena nueva de Cristo. A la manera de los antiguos profetas (Jr 1,5; Is 49,1), se consideró destinado por Dios para esta misión desde el seno materno (Gál 1,15; Rom 1,1; 1 Cor 1,17) Y «se dedicó» al evangelio como a una valiosa posesión (1 Tes 2,4; Gál2,7). Se hizo «servidor» del evangelio (diakonos, Col 1,23; cf. Ef 3,7) Y experimentó una gran «necesidad» (anagke, 1 Cor 9,16) de proclamado. Consideró que la predicación del evangelio era un acto cultual y sacerdotal ofrecido a Dios (leitourgos, hierourgiln, Rom 1,9; 15,16). Jamás se avergonzó de él (Rom 1,16); antes bien, padecer encarcelamientos a causa de él constituía para Pablo una «gracia» (charis, Flp 1,7.16). (En 2 Tim 1,10 Pablo aparece como «heraldo, apóstol y maestro» del evangelio). Aunque Pablo emplea algunas veces el término euaggelion para designar la acción de evangelizar (Flp 4,3.15; 1 Cor 9,14b-18b; 2 Cor 2,12; 8,18), generalmente viene a significar el contenido de su mensaje: lo que predica, proclama, anuncia, propone o enseña. Estos son precisamente los verbos que emplea con dicho término (cf. E. Molland, op. cit., 11-12,41-42). Extrañamente, su contenido nunca es el «Reino de Dios» sin más, como en Mt, sino que lo define como «evangelio de Cristo» (1 Tes 3,2; Gál 1,7; Flp 1,27; etc.), «evangelio de nuestro Señor Jesús» (2 Tes 1,8) o «evangelio de su Hijo» (Rom 1,9). Pero, incluso en estas expresiones, el genitivo puede designar al autor u' origen, pues Jesús es para Pablo el origen (cf. 2 Cor 5,20; Rom 15,18) y el objeto del evangelio que se anuncia. El contenido de su evangelio es, sobre todo, Jesucristo, el Kyrios de todos los hombres que ha resucitado: «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, el Señor» (2 Cor 4,5); «la buena noticia de la gloria de Cristo» (2 Cor 4,4). «Pues todas las promesas de Dios, en él tuvieron su "sí"» (2 Cor 1,20).

Las formulaciones más completas de su evangelio son un eco del kerigma de la primitiva Iglesia (1 Cor 15,1-7). Aquí Pablo apela explícitamente a laforma o palabras (tíni logo) con que él anunció el evangelio a los corintios. La misión de Cristo está subrayada de modo significativo: «Cristo murió por nuestros pecados». Trae a la memoria las Escrituras, la sepultura, la resurrección y las apariciones. En Rom 1,3-4, nuevo eco del kerigma, anuncia al Hijo de Dios nacido del linaje de David, pero glorificado, después de la resurrección, como Hijo con poder y espíritu de santidad. La esencia del evangelio reside en esto: en el acento que pone en los efectos salvíficos de la muerte y resurrección de Jesucristo según las Escrituras. Pablo anuncia un Hijo a quien Dios «ha resucitado de entre los muertos, Jesús, el que nos libra de la ira que viene» (1 Tes 1,10). La formulación de su evangelio en términos del kerigma primitivo lo preservó de transformarse en un evangelio diferente (Gáll,6); por esta razón fue el único evangelio que proclamaba la Iglesia primitiva toda entera (cf. V. P. Furnish, Theology and Ethics in Paul [Nashville 1968] 106-107).

Pero la concepción específicamente paulina del evangelio aparece en la presentación del mismo como fuerza salvífica introducida por Dios en el universo del hombre. No es un mero conjunto de proposiciones reveladas acerca de Cristo que los hombres deban comprender intelectualmente y prestarles su asentimiento, sino que es «el poder de Dios [dynamis theou] para salvación de todo el que crea» (Rom 1,16). En otras palabras: el evangelio no proclama solamente el acontecimiento redentor de la muerte y resurrección de Cristo, sino que es una fuerza que se comunica y propaga a los hombres. En cierto sentido, constituye él mismo un acontecimiento redentor cuando hace su llamada a los hombres. Pablo lo llama, sorprendentemente, «poder de Dios», expresión que emplea al referirse a Cristo mismo (1 Cor 1,24). Por eso «predicar a Cristo crucificado» es «predicar el evangelio». Ambas realidades, Cristo y el evangelio, comunican la generosidad salvífica del Padre a los hombres. El evangelio es el instrumento de que se sirve el

Padre para dirigirse a los hombres, pidiéndoles una respuesta de fe y amor. Esta es la razón de que el evangelio sea «evangelio de Dios» (1 Tes 2,2.8.9; 2 Cor 11,7; Rom 1,1; 15,16); es, también, su «don», su «gracia» (2 Cor 9,14-15). Así, Pablo puede escribir a los tesalonicenses que su «evangelio no se les predicó solamente con palabras, sino también con poder y con el Espíritu Santo y con mucha eficacia» (1 Tes 1,5; cf. 1 Cor 4,20). A causa del «poder de Dios», el evangelio no se anuncia sin la asistencia del Espíritu de Dios. Y por esta «buena noticia de salvación» los creyentes son sellados con la promesa del Espíritu Santo, que es «arras de nuestra herencia» (Ef 1,13). Por el evangelio los hombres están ya salvados (1 Cor 15,2).

Otra nota típicamente paulina del evangelio es su destino y aplicación universales. En Rom 1,16 Pablo lo presenta como una fuerza salvífica «para todo hombre que cree», y añade: «primero para el judío, y luego para el griego». La salvación de los gentiles por medio del evangelio formaba parte de su gran concepción de Cristo resucitado: «para que yo anunciara la buena nueva de Cristo a los paganos» (Gáll,16).

Con el tiempo, Pablo constató que «no hay diferencia entre judío y griego, pues el mismo Señor es de todos, rico para todos los que le invocan» (Rom 10,12; cf. 11,11-25). Por tanto, siempre que Pablo habla de su «evangelio», se refiere a Jesús, el Kyrios, que es el poder de Dios para la salvación de" todos los hombres, tanto judíos como griegos; porque, incluso la Escritura, «previendo que Dios justificaría por la fe a los paganos, anunció a Abrahán la buena noticia de que en ti serán benditas todas las naciones» (Gál 3,8).

Otro aspecto del evangelio paulino lo constituye la concepción que tiene de él como «misterio» o «secreto» (mysterion). Este aspecto nos introduce más en lo profundo del contenido del evangelio acerca de Cristo, desarrollando la visión total del mismo como revelación. Porque en el evangelio se nos revela el plan salvífica de Dios, que se realiza en Cristo Jesús. El término mysterion aparece, de manera especial, en .; los contextos en que se hace alusión al evangelio como revelación o manifestación (obsérvese su empleo con los verbos apokalyptein, gnorizein, Phaneroun, lalein, etc.).

El empleo más antiguo que hace Pablo del término mysterion (2 Tes 2,7) no tiene nada que ver con el evangelio, ya que aquí Pablo se refiere al «misterio de iniquidad», proyecto satánico de trabajar en el mundo y que culminará en la aparición del «impío» (ho anomos; cf. P. Furfey, CBQ 8 [1946] 179-91; M. Brunec, VD 35 [1957] 3-33; J. Schmid, TQ 129 [1949] 323-43). Pero las primeras veces que aparece el término después nos revelan su identificación con el evangelio. Pablo habla del «misterio de Dios», equiparándolo con «Jesucristo crucificado» (1 Cor 2,1-2; pero cf. app. crit.) de la misma manera que había relacionado su evangelio con Cristo crucificado (1 Cor 1,17-23). Pablo es el «administrador» que dispensa las riquezas de este misterio (1 Cor 4,1; cf. 13,2; 14,2). Su evangelio se llama así porque revela un plan de salvación, ideado por el Padre y oculto en Dios desde toda la eternidad (1 Cor 2,7). Este plan ha sido llevado a efecto ahora en Cristo Jesús, y los cristianos han recibido su revelación por medio de los apóstoles y santos profetas de la nueva economía. Comprende la salvación del género humano, haciendo partícipes a los gentiles de la heredad de Israel. Incluso la relativa dureza de Israel forma parte de este mysterion (Rom 11,25). Oculto en Dios por mucho tiempo, el plan salvífico está más allá de la comprensión de los hombres mortales, incluidas las autoridades de este mundo. Pero ahora ha sido dado a conocer «al pueblo santo de Dios» y al mismo Pablo, para que lo anuncie a los gentiles y así les pueda hacer partícipes de las riquezas inagotables del «misterio de Cristo» (Col 4,3). Aunque Pablo alude ya a este misterio en las grandes cartas, será sobre todo en las de la cautividad donde ponga de manifiesto su verdadero sentido, especialmente el conocimiento que tiene de la significación cósmica de la misión

de Cristo. En estas cartas, el misterio nos revela que toda la creación cobra sentido en Cristo y que él es la meta de todas las cosas, porque el Padre piensa poner todo lo creado bajo el imperio de Cristo (Ef 1,10). La salvación viene a todos los hombres por medio de Cristo, por la incorporación de éstos a su cuerpo, que es la Iglesia, siendo Jesús su cabeza (cf. Col 1,26-27; 2,2; Ef 1,9; 3,4-10). En Ef 3,4-10 nos ofrece Pablo la descripción más completa de este misterio, que solamente comprendió más tarde en su vida.

El «misterio» paulino es cristocéntrico. De la misma manera que Pablo identifica a Cristo con el evangelio, llamándolos «poder de Dios», así también equipara a Cristo con el «misterio», llamándolos «sabiduría de Dios» (1 Cor 2,7; 1,24). En realidad, este «misterio del evangelio» es uno sólo: Cristo es el «plan secreto de Dios» (Col 1,27; 2,2). Pero, al presentar el evangelio como «misterio», Pablo quiere significar que nunca llegará a ser totalmente conocido por los hombres con los medios normales de comunicación. Como revelado que es, sólo lo podemos aprehender por la fe; e incluso una vez revelado, la opacidad de la sabiduría divina existente en él nunca se disipa completamente para los hombres. Mystirion es una noción escatológica que tiene su origen en el género apocalíptico judío, y su aplicación al evangelio confiere a éste un matiz que el término euaggelion solo no tendría (ya que es algo que se comprende plenamente sólo en el ésjaton).

Debido quizá a su experiencia apostólica, Pablo llegó a hablar del evangelio como mysterion, término familiar entonces en las religiones místéricas de Grecia. No obstante, el sentido que da al término y la forma en que lo emplea revelan una dependencia no tanto de las fuentes helenísticas cuanto del A T Y de los escritos apocalípticos judíos del período intertestamentario. Las raíces veterotestamentarias aparecen en la palabra hebrea sód y en la aramea ráz (misterio) (Dn 2,18-19.27-30.47; 4,6). La última está tomada de la lengua persa y se emplea en arameo para designar la revelación que tuvo Nabucodonosor en sus sueños. La LQ ofrece abundantes paralelos del empleo paulino de mysterion, haciendo ver que las verdaderas raíces se encuentran más en el judaísmo de Palestina que en el helenismo del Asia Menor. En la LQ y en los escritos indicados, raz significa un secreto escatológico de Dios y abarca la creación, la historia del mundo, el fin de los tiempos y el juicio. Cuando Pablo lo emplea, especialmente en Col y Ef, mysterion cuenta con estos presupuestos de la literatura apocalíptica judía, pero la creación, la historia del mundo y el ésjaton se encuentran ya envueltos en el gran «misterio de Cristo», que trae la salvación a todos los hombres.

2. EL PLAN DEL PADRE EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

El matiz de «misterio», añadido a la concepción que Pablo tiene del evangelio, nos descubre la amplia perspectiva en que realmente debe ser considerado. Pablo vio el evangelio solamente como una parte del maravilloso plan, concebido graciosamente por el Padre para la salvación de los hombres, que se reveló y se hizo realidad en Cristo Jesús. Esta fue la «intención» del Padre (prothesis, Rom 9,11; 8,28; EfI,l1; 3,11; cf. Gál 4,4) Y la «voluntad» del Padre (thelema, 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Ef 1,5). Esta manera de comprender Pablo el plan de Dios es importante porque nos permite conocer las dimensiones históricas, cosmológicas y corporativas de la salvación cristiana.

En algunos círculos se considera hoy que esta forma de concebir la salvación del hombre constituye el elemento mítico de la teología de Pablo. Se la mira como un brote nacido de una visión sobrenaturalista del mundo que no es realmente esencial al NT. En la medida en que cualquier descripción de un plan salvífico de Dios tiene que ser antropomórfica, se puede admitir que es mítica. Hay que hacer, sin embargo, un esfuerzo por entender lo que es el mito y no rechazado simplemente. La desmitologización debe interpretar, no eliminar.

El autor del plan salvífico no es Cristo, sino Dios Padre (ho theos), «el Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1,9). Lo que Pablo nos enseña acerca del Padre no es una teología (en sentido estricto) independiente de su cristología soteriológica. y lo enseña preferentemente en contextos que se refieren al plan divino de salvación. «Dios se complació en salvar a los creyentes por la locura de la predicación» (1 Cor 1,21). El verbo «se complació» es altamente esclarecedor de esta iniciativa graciosa que Pablo nunca deja de atribuir al Padre, cuyo gran designio es la «salvación» de los hombres (1 Tes 5,9; Rom 1,16; 10,10; 11,11). Es el Padre quien «llama» a los hombres a la fe, a la salvación, a la gloria e incluso al apostolado (1 Tes 5,24; 2 Tes 2,13-14; 1 Cor 1,9; Rom 8,30). Es una «llamada» que se hace en virtud de un plan eterno (1 Tes 5,9; 2 Tes 2,13; Rom 8,28; 9,11; Ef 1,9.11; 3,11). Aunque Pablo, a veces, atribuye al Padre ciertas cualidades que parecen absolutas, casi siempre revelan algo específico de Dios para nosotros, para nuestro beneficio, ya que esas cualidades expresan aspectos de su relación con el plan divino de salvación. Así, por ejemplo, los diversos atributos que Pablo toma de su trasfondo judío: Dios «creador de todas las cosas» (Ef 3,9); el único que «llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4,17); «el eterno poder y divinidad» de Dios (Rom 1,20); la «verdad» de Dios (Rom 1,25; 3,7); su «sabiduría y ciencia» (Rom 11,33); su «cólera» (Rom 1,18), y, sobre todo, su «Justicia» (Rom 3,5.25).

Si Pablo habla de la dikaiosyne theou, no debemos pensar sin más en la justicia vindicativa de Dios (en oposición a su misericordia). Este término se refiere más bien a su justicia salvífica, cualidad por la que manifiesta su liberalidad y fidelidad perdonando y juzgando a su pueblo. En el AT se nos describe con frecuencia a Yahvé como un contendiente comprometido en un litigio (rib) contra su pueblo rebelde (Is 1,18; 3,13; 41,1; 43,26; Os 4,1; 12,2; Miq 6,2; etc.). En otros pasajes es «el justo juez». Con todo, en la literatura profética y posexílica se suele mencionar la justicia de Dios (en hebreo, fedeq o tdaqd) como cualidad en virtud de la cual «perdona o juzga» a su pueblo (Is 43,26; 45,25; 50,8; Jr 12,1). Este perdón traía la «salvación», y en esta clase de literatura encontramos frecuentemente el fedeq de Yahvé manifestándose como «justicia salvífica» (Is 46,13; 51,5.6.8; 59,17; 45,21; SaI36,7.11; 143,1-2; Esd 9,15; Neh 9,33; Dn 9,7-16). Así la entiende Pablo también. Estas cualidades, por tanto, no pretenden expresar una idea de la constitución intrínseca de Dios, sino que son una indicación de las relaciones de Dios con el hombre[16].

La relación del Padre con la salvación del hombre cobra más relieve en la manera de concebir Pablo la relación de Dios con Cristo, ya que Dios es con frecuencia «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6; Col 1,3; Ef 1,3; cf. 1 Cor 15,24). Tal concepción refleja los influjos del monoteísmo judío de Pablo (cf. 1 Cor 8,5-6) y también su comprensión de Cristo, el único que revela a Dios ante los hombres, porque es «imagen de Dios» (2 Cor 4,4; Col 1,15). El Padre es quien ha enviado a su Hijo a redimir a los que estaban bajo la Ley (Gál 4,4). La misión del Hijo constituye para Pablo la gran prueba del amor del Padre hacia los hombres: «la prueba de que Dios nos ama es que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8; cf. 8,31). En Cristo, el hombre realiza el encuentro con el amor supremo del Padre. Su amor se ha derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). Es «Dios quien nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo» (2 Cor 5,18). Él es el «Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1,9) a quien Pablo contempla como autor del plan eterno de salvación y a quien dirige su plegaria (Flp 1,4; 2 Cor 1,11; 9,14-15; Rom 8,27; Col 4,3-12)[17].

Para evitar que alguien saque la impresión de que la misión de Cristo fue una especie de «arreglo» de la historia del hombre, que se había desviado a causa de su pecado de rebeldía, Pablo pone de relieve que este plan salvífico fue ideado por el creador (Ef 3,9) incluso antes de la fundación del mundo (Ef 1,14). Después de un largo período, durante el cual la paciencia de Dios

soportó los pecados de los hombres yel olvido en que le tenían (Rom 3,23.25; 1,21 [la etapa de la «sabiduría» humana, 1 Cor 1,21; Rom 1,20; 2,14-16]), llegó el tiempo de enviar a su Hijo al mundo de los hombres (GáI4,4) para reconciliarlos consigo mismo y darles acceso a él (Rom 5,1-2.8). Todas las promesas de Dios encuentran su «sí» en Cristo (2 Cor 1,20). El misterio del evangelio ha manifestado este plan salvífica por el que Dios reconcilia todas las cosas (tanto los hombres como las demás criaturas) consi_ .. go mismo llevando a cabo la subordinación de todas las criaturas a Cristo, el kosmokralOr. «Él nos dio a conocer el misterio de su voluntad, según su complacencia, que estableció por adelantado en él, para realizarlo cuando el tiempo estuviera maduro, recapitulando todo en Cristo, lo de encima de los cielos y lo de encima de la tierra» (Ef 1,9-10) (cf. Col 1,13-20; Rom 8,28-30). Esta visión cósmica de Cristo como cabeza del universo, que es creado por medio de él, conservado en él y que encuentra su coherencia y sentido en él, alcanza su más plena expresión en Col y Ef. No obstante, algunos de estos elementos aparecen en las primeras cartas. En Rom, Pablo contempla la creación fisica entera en espera de la plena realización de este plan salvífico. «La creación aguarda la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación está sujeta a la vanidad, no queriendo, sino por el que la sujetó, con esperanza de que también la creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción, hacia la libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,19-21).

Con todo, esta meta cristocéntrica de toda la creación no es la etapa final del plan. A Cristo, como Kyrios y cabeza del universo, se le ha entregado el dominio para hacer patente ante todos su misión y exaltación en la historia salvífica del hombre. Pero, una vez que el plan divino haya alcanzado la etapa de la reconciliación de todos los hombres con Dios, «entonces será el fin». Cristo «devolverá el Reino a Dios Padre, destruyendo toda primacía y toda potestad y fuerza. Pues es preciso que él reine hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies ... Así, cuando se le someta todo, entonces también el propio Hijo se someterá a aquel que se lo somete todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,24-25.28). En esta concepción del plan eterno podemos ver que todo viene del Padre y a él estamos destinados (1 Cor 8,5). También explica esta concepción la jerarquía del hombre como cabeza de la mujer, Cristo como cabeza del hombre y Dios como cabeza de Cristo (1 Cor 11,3; cf. 3,21-23; Rom 14,7-9).

Existen otros aspectos de este plan, desarrollados por Pablo, que destacan sus dimensiones históricas y sociales. Pablo introduce, en el seno de este plan salvífico, la división tripartita de la historia humana anteriormente mencionada. La historia de la salvación se divide en tres grandes etapas: 1) de Adán a Moisés; 2) de Moisés a Cristo; 3) de Cristo a la parusía y el «fin» (Rom 4,15; 5,13; 10,4). Al dividir de esta forma la historia del hombre, Pablo seguía una división de la duración del mundo parecida a la que conocían los rabinos. Algunos de éstos enseñaban que la duración del mundo era de seis mil años, que se repartían en dos mil años de Tóhuwabohu («vacío informe»: desde Adán a Moisés), dos mil años de Torá (de Moisés hasta la venida del Mesías) y dos mil años del Mesías (cf. bSanhedrin 97b; Abodah zarah 9b;jMeg. 70d; Ep. Barnabae 15,4). En la etapa mesiánica la Torá cesaría (bShabbalh 151b; bNiddah 61b), y se esperaba que el Mesías promulgara una nueva Torá (Tg. Is 12,3; Midr. Eccl. 2,1; 12,1; Tg. Cl 5,10). (Cf. W.D. Davies, Tórah in lhe Messianic Age andjor lhe Age lo Come [Filadelfia 1952] 50-94; Paul and Rabbinic Judaism, 72-73).

Pablo emplea una división tripartita semejante a la de la historia del hombre. Desde Adán a Moisés fue una etapa sin Ley; los hombres pecaban, pero no existía imputación alguna a sus transgresiones. Después, desde Moisés a Cristo, reinó la Ley, y a los hombres se les imputaban sus pecados como transgresiones de esa Ley. Por último, la tercera etapa comenzó con Cristo, que es el «fin de la Ley» (Rom 10,4). Cristo es el lelos de esa Ley, no sólo en el sentido de que estaba orientada hacia él (Gá13,24), sino también en el sentido de que es el único que puso fin a la Ley (cf. Ef 2,15; Cristo «abolió la Ley» [kalargesas]). El lugar de la Ley de Moisés lo ocupa ahora la «ley de

Cristo» (Gál 6,2), la ley del Mesías (cf. 1 Cor 9,20; Rom 13,9-10). Pablo consideraba la etapa en que le había tocado vivir como aquella en que «se prodttio el fin de los tiem.pos» (1 Cor 10,11), es decir, cuando la etapa de la Ley se en. contró con la etapa del Mesías. La Ley no fue nada más que el paidagogos, «esclavoacompañante», que guiaba a los hom. bres, como escolares, a Cristo (GáI3,24).

Otro indicio de las fases del plan salvífico aparece en el papel que desempeñó Israel. Privilegiado con las antiguas y continuas promesas de Dios a Abrahán y su posteridad, Israelllegó a ser el instrumento elegido a través del cual 108 hombres alcanzarían la salvación. «Todas las naciones serán benditas por ti» (GáI3,8; cf. Rom 4,16; Gn 18,18; 12,3). Todos los planes preparatorios de Dios con vistas a Cristo se llevaron a cabo en el seno de la nación judía: «A ellos pertenece el ser hijos de Dios, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, los Patriarcas e incluso el Mesías según la carne» (Rom 9,4-5). Pero, aunque descendía de Abrahán, Israel rechazó aJesús como Mesías (Rom 11,15) y, por tanto, se excluyó claramente a sí mismo de la salvación, ofrecida en Cristo Jesús, a quien Pablo predicaba. Parecía como si el plan de Dios se hubiera frustrado en su momento más crucial (Rom 9,6). Pero Pablo subraya que no ha sido así, ya que la infidelidad de Israel estaba prevista por Dios y formaba parte del plan mismo. Esta aparente frustración del plan de Dios no se opone a la dirección que Dios imprime a la historia, porque tanto la infidelidad de los judíos como la vocación de los gentiles habían sido anunciadas en el AT (Rom 9,6-32). La infidelidad de Israel proviene del hecho culpable de haberse negado a aceptar a aquel en quien se inaugura ahora una nueva forma de justicia para todos los hombres; pero todo esto estaba previsto. La infidelidad es parcial (Rom 11,1-10), ya que «un resto, elegido por gracia de Dios» (Rom 11,5), ha aceptado aJesús, el Cristo; y es sólo temporal, porque, por el mal paso de Israel, «la salvación ha ido a los gentiles, de modo que Israel tenga celos de ellos. Pues si su tropiezo es riqueza del mundo y su mengua es riqueza de los paganos, ¿cuánto más será su plenitud?» (Rom 11,11-12). De hecho, «solamente se ha endurecido una parte de Israel, mientras que no entre el conjunto de los paganos, y entonces Israel se salvará» (Rom 11,25)[18].

Esta perspectiva de la historia de la salvación confiere a la cristología de Pablo unas dimensiones históricas, cósmicas y sociales. La cristología paulina es histórica porque comprende todas las etapas de la historia del hombre, desde la creación hasta su consumación, porque está enraizada en la intervención de Cristo en esa historia «en la plenitud de los tiempos» (Gá14,4) y porque da a esa historia una significación y sentido que no son inmanentes. Es cósmica porque relaciona todo el kosmos creado con la salvación del hombre en un movimiento anhelante hacia Cristo kosmokrator, a quien el Padre ha constituido cabeza y meta de todo. Es social porque la teología paulina tiene ante la vista los efectos del acontecimiento Cristo sobre «el Israel de Dios» (Gál 6,16; cf. Rom 9,6) y porque estaba destinada a abatir la barrera existente entre judíos y griegos, reconciliando a ambos en un único cuerpo (Ef 2, 14-16). Nunca cargaremos demasiado el acento sobre esta última dimensión del plan salvífico. El aspecto social de la salvación se destaca en muchos textos de Pablo, como, por ejemplo, Rom 5,12-21; 9,11; Ef 1,3-12. Debería prevenimos para no interpretar la doctrina de Pablo de manera demasiado estrecha o en un sentido exclusivamente individualista, ya sea el de una relación yo-tú entre el cristiano y Dios, o bien el de una piedad personal, o incluso el de una antropología exagerada. Este aspecto social aparece, sobre todo, en la incorporación de los cristianos a Cristo y a su Iglesia.

Ninguna exposición de la historia paulina de la salvación será completa si no hace referencia a su escatología, ya que esta difícil materia pertenece, en parte al menos, a cualquier exposición que se haga del plan salvífico de Dios.

Si las dos primeras etapas de esa historia (desde Adán a Moisés y desde Moisés a Cristo) ya han sido clausuradas, entonces los cristianos, en cierto sentido, ya están viviendo la última de las etapas, la etapa mesiánica. Aunque el ésjaton ha sido inaugurado, podemos afirmar, desde otra perspectiva, que el «fin» no ha llegado todavía (1 Cor 15,25 [según la interpretación más probable de este versículo]). Cristo, el kosmokrator, no reina todavía como soberano; aún no ha entregado el reino al Padre. Todo esto está en relación con la «parusía del Señor» (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1; 1 Cor 15,23). Difícilmente podemos negar (y así lo admite con razón R. Schnackenburg, La teología del NT, 107s) que Pablo esperaba la parusía en un futuro próximo. Por otra parte, observamos a veces en sus cartas cómo va haciéndose a la idea de una muerte inminente (Flp 1,23) Y de una etapa intermedia entre su muerte y su «presentación ante el tribunal de Cristo» (2 Cor 5,1-10). En cualquier caso, sin embargo, existe una etapa futura en su historia de la salvación, esté próximo o lejano el fin de ésta, y la única esperanza de Pablo es «habitar con el Señor» (2 Cor 5,8). Elementos innegables de su escatología futurista son la parusía (1 Tes 4,15), la resurrección de los muertos (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,13ss), eljuicio (2 Cor 5,10; Rom 14,10; Ef 6,8) y la gloria del creyente justificado (Rom 8,18. 21; 1 Tes 2,12). Pero junto con este aspecto futurista se da el aspecto presente, por el que el ésjaton ya ha comenzado y los hombres, en cierto sentido, ya están salvados. «Aquí está ahora el tiempo propicio, aquí está ahora el día de salvación» (2 Cor 6,2). Las «primicias» (Rom 8,23) y «las arras» (2 Cor 1,22; 5,5; Efl,14) de esta salvación son ya posesión de los creyentes cristianos. Cristo nos ha trasladado ya al reino celestial (Ef2,6; cf. Col 2,12; Flp 3,20). Pablo habla a veces como si los cristianos ya estuvieran salvados (Rom 8,24; cf. 1 Cor 15,2; 1,18; 2 Cor 2,15; Ef 2,8), pero otras veces insinúa que todavía tienen que ser salvados (1 Cor 5,5; 10,33; Rom 5,9.10; 9,27; 10,9.13).

Esta diferencia de puntos de vista se debe, en parte, a la evolución de la mentalidad de Pablo en lo que respecta a la inminencia de la parusía. En las cartas primeras abundan las referencias al futuro; pero, con el paso del tiempo, y especialmente con la experiencia que Pablo tuvo en Éfeso, cuando estuvo muy próximo a la muerte (2 Cor 1,18; 1 Cor 15,32) sin que la parusía hubiera tenido lugar, se amplió su concepción de la situación cristiana. Indudablemente, todo esto constituye la raíz de una comprensión total del plan del Padre que solamente surge en las cartas de la cautividad.

La doble perspectiva de la escatología paulina ha sido expuesta de diversas maneras. Algunos, como C. H. Dodd y R. Bultmann) la calificarían principalmente como «escatología realizada». La expresión es aceptable en sí, pero hay que tener cuidado al definirla. Para Bultmann, Pablo no se interesa por la historia de la nación de Israel o del mundo; lo que le interesa únicamente es la «historicidad del hombre, la verdadera vida histórica del ser humano, la historia que cada uno experimenta por sí mismo y por la que conquista su esencia real. Esta historia de la persona humana adquiere realidad en los choques que el hombre experimenta con otros hombres o con los acontecimientos y en las decisiones que toma ante ellos» (The Presence of Eternity: History and Eschatology [Nueva York 1957] 43). En otras palabras: los elementos futuristas de la escatología de Pablo no son nada más que un modo simbólico de expresar la autorrealización del hombre en cuanto que está liberado de sí mismo por la gracia de Cristo y se auto afirma continuamente como individuo libre en sus decisiones ante Dios. En tales actos está incesantemente «ante el tribunal de Cristo». Bultmann suprimiría así todos los elementos futuristas de la escatología de Pablo enumerados anteriormente; son simples vestigios de una visión apocalíptica de la historia que carece de sentido para el hombre del siglo xx. Pablo ha reinterpretado la historia según su propia antropología. «La visión que tiene Pablo de la historia es la expresión de su concepción del hombre» (ibíd., 41).

Esta interpretación de la escatología de Pablo tiene el mérito de subrayar la «crisis» (si se me permite una palabra más joánica que paulina) que el acontecimiento Cristo provoca en la vida de

todo hombre. El reto de la fe se presenta a todos. Sin embargo, esta presentación de la escatología de Pablo niega de hecho algunos elementos importantes de su concepción de la historia salvífica. Si bien es cierto que la «historia sobre la que Pablo reflexiona no es solamente la historia de Israel, sino la de toda la humanidad» (ibíd., 40), no parece muy exacto afirmar que Pablo «no la considera como historia de la nación de Israel con sus alternativas de gracia divina y obstinación del pueblo, de pecado y castigo, de arrepentimiento y perdón» (ibíd.). Tal concepción de la historia paulina está dominada en exceso por las polémicas de Rom y Gál y minimiza el problema que Pablo trataba de abordar al componer Rom 9-11. Tanto la historia de Israel como su función en el destino del hombre constituyen factores que cuentan en toda la teología de Pablo y no son un teologúmeno que podamos relegar al campo del mito. Por otra parte, cuando Pablo llama a Cristo fin de la Ley (Rom 10,4), no está afirmando que «la historia haya alcanzado su término» (ibíd., 43); más bien parece indicar que ha comenzado una nueva etapa en la historia de la salvación, porque «el fin de los tiempos ha llegado» (1 Cor 10,11).

Una alternativa frente a esta «escatología realizada» es interpretar la doctrina de Pablo como «escatología inaugurada» o como «escatología que se autorrealiza» (si el «auto» se refiere al ésjaton). Porque hay que tener en cuenta que en la concepción de Pablo los cristianos viven en el ésjaton, en la etapa del Mesías. Esta etapa tiene una doble polaridad. Es una etapa que mira hacia atrás, al primer Viernes Santo y Domingo de Pascua, y hacia adelante, a la consumación última y gloriosa cuando «estemos con el Señor para siempre» (1 Tes 4,17). Es una etapa que ha iniciado un estado de unión con Dios, antes desconocido, y otro predestinado a una unión definitiva en la gloria. Esto constituye el fundamento de la esperanza y paciencia cristianas.

Tal concepción de la escatología de Pablo cuenta con un modo objetivo de existencia en el que el cristiano se encuentra a sí mismo por medio de la fe, forma de existencia que ha inaugurado Cristo y que encontrará su perfección en un acontecimiento que Pablo llama la parusía del Señor. Por otra parte, esta interpretación no nos lanza a la ingenua credulidad de no tener en cuenta los residuos de metáforas y escenografía apocalípticas empleadas por Pablo para describir las formas de la parusía, la resurrección, el juicio y la gloria, que aparecen en textos como 1 Tes 4,16-17; 2 Tes 2,1-10; 1 Cor 15,51-54[19].

3. FUNCIÓN DE CRISTO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Teniendo en cuenta los conceptos de evangelio, misterio y plan salvífico del Padre, debemos intentar ahora describir la función de Cristo tal como la ve Pablo. Porque si bien es verdad que Pablo considera el papel que desempeñan tanto Israel como Abrahán en la ejecución de ese plan y es consciente de que la Iglesia está profundamente implicada en él, en el pensamiento de Pablo el papel principal corresponde a Cristo. Con ello iniciamos la sección cristológica de nuestra exposición sobre la teología de Pablo.

3.1. Preexistencia del Hijo[20]

Pablo llama a Jesús «el Hijo de Dios» (Gál 2,20; 3,26; 2 Cor 1,19; Ef 4,13) o «su Hijo [es decir, del Padre]» (1 Tes 1,10 [fragmento kerigmático]; Gál 1,16; 4,4.6; 1 Cor 1,9; Rom 1,3.9; 5,10; 8,3.29.32 [«su propio Hijo»]; Col 1,13 [«el Hijo de su amor»]). ¿Qué quería significar él al emplear este título de «Hijo de Dios»? En sí, este título, que contaba ya con una larga historia en el Próximo Oriente, podría significar varias cosas. Los faraones egipcios eran tenidos por «hijos de Dios», porque se les consideraba descendientes del diossol Ra (cf. C.J. Gadd, Ideas of Divine Rule in the

Ancient East [Londres 1948] 45-50). Su empleo lo vemos también confirmado en las referencias a los monarcas asirios y babilonios. En el mundo grecorromano, emplearon este título los soberanos, especialmente en la expresión divi lilius o theou huios, que se aplicaba a los emperadores romanos (cf. A. Deissmann, LAE 350-51). También en el mundo grecorromano se concedía este título a los héroes mítico s o thaumaturgi (algunas veces se les llamaba theioi andres) ya los personajes históricos (como, por ejemplo, Apolonio de Tiana, Pitágoras, Platón, Dositeo de Samaría). Pueden encontrarse abundantes referencias en G. P. Wetter, Der Sohn Colles (FRLANT 26; Gotinga 1916). El fundamento de esta atribución, en el ámbito del mundo helenístico, era la convicción de que tales personajes tenían poderes divinos. Se ha defendido que la aplicación de este título a Jesús refleja un influjo helenístico, ya que difícilmente pudo ser empleado por el mismo Jesús o serie aplicado por la comunidad de Palestina (R. Bultmann, TNT 1,50). Pero no es cierto en absoluto, y muchos autores lo reconocen actualmente, que el empleo de este título se deba casi exclusivamente a las iglesias helenísticas.

En el AT «hijo de Dios» constituye un título mitológico que se da a los ángeles (Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; Dn 3,25; Gn 6,2); un título de predilección hacia el pueblo de Israel tomado colectivamente (Ex 4,22; Dt 14,1; Os 2,1; 1l,1; Is 1,2; 30,I;Jr 3,22; Sab 2,16; 18,13); un título de adopción otorgado al rey (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27), a los jueces (Sal 82,6), al judío justo considerado individualmente (Eclo 4,10; Sab 2, 18) e incluso quizá al Mesías (si es que se tiene como mesiánico el Sal 2,7). La duda en el último caso proviene de la carencia de un empleo claro del título para designar al Mesías. Un testimonio posible de este empleo lo tenemos en 4QFlor, que emplea 2 Sm 7,14 en un contexto que algunos autores estiman mesiánico. Cf. también lQSa 2,1l12, donde parece que se hace alusión a Dios como engendrador del Mesías (cf. JBL 75 [1956] In, n. 28;]. Starcky, RB 70 [1963] 481-505), Y Henoc 105,2 (¿adición posterior?). No obstante, ninguno de estos casos es inequívoco. La identificación de Mesías e Hijo de Dios se lleva a cabo en el NT (Mc 14,61; Mt 16,16). Cullmann opina que la fusión de ambos títulos tiene lugar por primera vez aquí, con respecto aJesús. La idea dominante que subyace en el empleo de «Hijo de Dios» en el mundo judío era la de una elección divina para una tarea encomendada por Dios y la correspondiente obediencia a tal vocación (cf. Mt 21,28-31). Esta noción hebrea de filiación constituye el fundamento de la aplicación neo testamentaria del título a Cristo.

Difícilmente cabe pensar que Pablo sea el creador de este título de Cristo; él lo recibe de la primitiva Iglesia, y lo encontramos en los fragmentos del kerigma que utiliza en cartas. No obstante, el empleo que hace de este título no unívoco en sus escritos. Cuando Pablo afirma que Jesús «establecido hijo de Dios en poder conforme al Espíritu santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4' emplea el título en su sentido hebreo. En esta fórmula de 6 el énfasis recae sobre la expresión en dynamei (en poder que se refiere a los plenos poderes de que goza Cristo com, Kyrios después de su resurrección (cf. Hch 2,36). La fórm sería una especie de entronización mesiánica (cf. L. Sabotk rin, Les noms el les titres de Jésus [Brujas 1963] 242) Y expre, sa la misión de Jesús dotado del espíritu vivificador para la salvación de los hombres (1 Cor 15,45). Pero el empleo del títu. lo «hijo de Dios en poder» contrasta con «su Hijo» (Rom 1,3), que supone, al parecer, algo más. En otros lugares, Pablo da por supuesta, si es que no alude a ella, la preexistencia de Cristo. «Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para que rescatase a los que estábamos bajo la Ley» (Gál 4,4; . Rom 8,3). En teoría, se podría afirmar que este «envío» no es otra cosa que un mandato divino. Pero ¿es eso todo lo que Pablo quiere dar a entender? La ambiguedad parece quedar eliminada por Flp 2,6: «El cual, siendo de condición divina» (en morphe theou hyparchOn; cf. 2 Cor 8,9). Las seis estrofas del himno judeocristiano que Pablo incorpora a Flp 2 versan sobre la preexistencia divina de Cristo, su humillación en la encarnación, la posterior humillación en la muerte, su exaltación gloriosa y la adoración que le rinde el universo y su nuevo

nombre de Kyrios. La situación en que estaba antes de la encarnación era la de un «ser igual a Dios» (to einai isa theo).

Sin embargo, si exceptuamos estas alusiones a la dignidad divina o a la situación preeminente de Jesús como Hijo, que era «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación» (Col 1,15; cf. 1,17; 2,9), la mayor parte de los pasajes en que Pablo llama a Jesús el «Hijo» expresan sólo su lección divina y su dedicación completa al plan redentor del Padre. Por tanto, en teología paulina, este es el término que mejor expresa el amor de Dios implicado en la salvación del hombre. Haciendo alusión veladamente al sacrificio de Isaac, Pablo afirma de Dios en Rom 8,32 que «no perdonó ni a su propio Hijo (tou idiou huiou), sino que lo entregó por nosotros».

Este último pasaje necesita una ulterior consideración, ya que Pablo habla en él de la relación del Hijo y del Padre de una manera que trasciende cualquier soteriología funcional. En 1 Cor 15,24-25.28 Pablo describe el fin del plan salvífico, cuando Cristo será Kyrios soberano; por otra parte, «el mismo Hijo» será sometido a aquel que puso todo bajo sus pies. La función salvadora de Cristo será llevada a plenitud; con todo, Pablo siente la necesidad de definir la relación que existe entre el KyriosHijo Y el Padre. Conviene tener en cuenta el uso que hace de los términos theos, pater Y huios; los emplea en forma absoluta; Jesús no es «su hijo», sino llanamente «el Hijo».

En consecuencia, si Pablo emplea normalmente el título «Hijo de Dios» en un sentido funcional y descriptivo de la misión concedida a Cristo, no hay duda de que a veces lo emplea para expresar el origen de Cristo y sus relaciones singulares con el Padre. Por otra parte, es muy significativo el hecho de que sólo en Rom 9,5 (texto discutido) Pablo llame a Jesús theos. Aplica a Jesús una fórmula doxológica reservada fuera de aquí al Padre (Rom 1,25; 2 Cor 11,31; Ef 4,6). Posiblemente habría que añadir a este pasaje 2 Tes 1,12. La razón de que Pablo use tan raramente el término theos aplicado a Jesús está en que, para él, ho theos era el Padre (cf. 1 Cor 8,5-6), Y no hace sino reflejar la restricción de la primitiva Iglesia, que, aunque reconocía la divinidad de Jesús, no aplicó inmediatamente a Cristo un título que se consideraba más o menos exclusivo del Padre. Esta restricción preparó el camino para matizar posteriormente el dogma trinitario. (Cf. también Tit 2,13; posiblemente 1 Tim 3,16 [pasaje textualmente problemático]; 2 Tim 4,18).

3.2. «Kyrios»[21]

La frecuencia con que Pablo emplea el título de Kyrios aplicado a Cristo es notable si la comparamos con el uso que hace del título de «Hijo de Dios», y revela que Kyrios es, por excelencia, el título de Cristo en los escritos paulinos.

Pablo aplica Kyrios, obviamente, a Yahvé, Dios del AT, especialmente en pas'Úes donde cita o explica textos del AT (1 Cor 3,20; 10,26; 2 Cor 14,21; Rom 4,8; 9,28.29; 11,3.34; 15,11; cf. L. Cerfaux, ETL 20 [1943] 5-17). En esto Pablo sigue la costumbre de los LXX, para quienes kyrios es la traducción normal de YHWH o "ádOnay. Pero lo más significativo es que ho Kyrios, en sentido absoluto, se convierte en el título predilecto que Pablo emplea para designar aJesús.

Se ha defendido que el empleo absoluto del término Kyrios es un producto de las influencias helenísticas de Pablo (W. Bousset, Kyrios Christos [Gotinga 21921]; R. Bultmann, TNT 1,51). Existen testimonios del empleo absoluto de este título en el mundo del Imperio Romano (cf. W. Forster, Lord: BKW 8 [Londres 1958] 13-35). En los textos religiosos orientales de Asia Menor, Siria y Egipto se da el nombre de kyrios o kyria a dioses y diosas como Isis, Osiris y Serapis. El

mismo Pablo tiene conciencia de ello; aunque haya muchos «señores», para nosotros no hay más que un solo Señor, J esucristo (1 Cor 8,5-6). Kyrios era también un título de soberanía que se aplicaba al Emperador romano. Aunque denotaba primariamente su superioridad política y jurídica, también comportaba el matiz de su divinidad, sobre todo en la región oriental del Mediterráneo. Sin embargo, aunque el empleo de kyrios en su forma absoluta se da en el mundo helenístico del siglo 1 a.C., no está demostrado que Pablo adoptase simplemente este uso y lo aplicase a Cristo.

Es mucho más probable que lo heredase de la tradición litúrgica de la Iglesia primitiva de Palestina. Las fórmulas de fe de Rom 10,9 y 1 Cor 12,3 apuntan en esta dirección; lo mismo nos indica el clímax del himno a Cristo de Flp 2,6-11 (es el nombre sobre todo nombre que se concede al Cristo exaltado). Véase, a propósito, la interesantísima y convincente retroversión de este himno al arameo, según la forma usada en Palestina durante el siglo 1 (P. Grelot, «Biblica» 54 [1973] 176-86). Especialmente compárese Col 2,6, «habéis recibido [por tradición, parelabete] a Cristo Jesús, el Señor». Incluso cuando escribe a una iglesia de lengua griega, como la de Corinto, Pablo conserva la primitiva fórmula litúrgica maranatha en arameo (1 Cor 16,22). Aunque proviene de una comunidad de Palestina, la conserva afectuosamente por sus resonancias primitivas. Se discute entre los autores si la lectura debe ser maran atha (así en el NT griego de A. Merk) y hay que traducirla «Nuestro Señor ha venido» (declaración de fe), o marana tha (así en E. Nesde) y entonces habría que traducir «¡Ven, Señor nuestro!» (plegaria escatológica). Generalmente se prefiere esta última a causa de la traducción de Ap 22,20, «¡Ven, Señor Jesús!» (cf. Didajé 10, 6). Como plegaria escatológica, en ella se implora al Señor que venga en su parusía. Se empleaba probablemente en las reuniones eucarísticas litúrgicas, que los cristianos consideraban como una pregustación de la parusía (cf. 1 Cor 11,26). Todo esto es un indicio, al parecer, de que la aplicación de «Señor» a Jesús es prepaulina y tuvo su origen en la comunidadjudeocristiana de Jerusalén.

Entre los judíos de Palestina, el equivalente arameo de kyrios era mare' (enfáticamente, marya'. Generalmente se aplicaba a Dios en la forma marí (= mar'í, «mi Señor»), o mar'an, «nuestro Señor», o con genitivos determinativos (mare' malkín, «Señor de reyes»; mare' femayya'» «Señor de los cielos» [Dn 2,47; 5,23]). Existe un ejemplo en 1QapGn (20,12-13) que se aproxima al empleo absoluto que los palestinenses daban a mare' cuando lo aplicaban a Dios. Y para que no quede duda sobre este ejemplo, el mismo término ha vuelto a aparecer recientemente en 11QtgJob 24,7 (= hebreo 34,12), en que máré' está en paralelismo con 'lh', «Dios»; cf. mis comentarios a este texto en NTS 20 (1973-74) 386-91. En consecuencia, y a pesar de R. Bultmann (TNT 1.51), ya no se puede seguir afirmando que «la expresión absoluta "el Señor" (aplicada a Dios) es inimaginable en el uso judío». Los datos que poseemos en los evangelios indican que los discípulos llamaban a Jesús mar'í o mar'an, lo mismo que rabí, «Maestro mío» (Mc 10,51). La fuente Q contiene lo que podría ser un dicho auténtico que reflejara ese empleo: «No todo el que me dice Señor, Señor ... » (Mt 7,21; Lc 6,46). Aunque en el texto griego aparece la forma absoluta kyrie, el texto arameo original probablemente decía mar'í, que venía a significar algo así como «monsieur» o «maord». Al parecer, había adquirido para entonces un uso absoluto, especialmente en el campo religioso.

Esto es verdad también con respecto al hebreo 'ádonay, que, entre los judíos, reemplazaba al nombre inefable de Yahvé. Los judíos tenían por costumbre, en la liturgia y en la lectura de la Sagrada Escritura, sustituir YHWH por la palabra 'ádonay, «mi Señor», o más literalmente, «mis Señores» (plural mayestático). De hecho, también está atestiguado el uso absoluto del hebreo 'adon (Sal 114,7; Mal 3,1; Eclo 10,7). En los LXX, sin embargo, la forma absoluta de kyrios o ho Kyrios era la traducción corriente de YHWH, y no se prestó atención alguna al suftio pronominal posesivo de 'ádiYnay. No puede decirse que esta confirmación por los LXX sea ambigua a causa de que los manuscritos de los LXX son en su mayor parte copias cristianas, lo que induciría a pensar que kyrios fue introducido por los escribas cristianos (así, P. Kahle, The Cairo Genizah [Oxford 21959]

222, y muchos que le siguen); por el contrario, los manuscritos de la antigua versión griega del A T de origen judío conservaron frecuentemente YHWH en caracteres hebreos (cuadrados o paleohebreos). Este argumento basado en las copias cristianas ha de tenerse en cuenta, pero no significa que los judíos palestinenses no hubieran empezado ya a llamar (ho) Kyrios a Yahvé, cuando hablaban de su Dios en griego. Entre los judíos palestinenses de habla griega se daba la costumbre incipiente de llamar kyrios a Yahvé; este uso aparece en ciertos escritos griegos intertestamentales que nada tienen que ver con las copias cristianas de los LXX; así, dos pasajes de las obras de Josefo (Ant., 20.4, 2 § 90; 13.3, 1 § 68, citando a ls 19,19), la Carta de Aristeas (n.o 155) y Filón (De somniis, 1.14 § 75; De mutatione nominum, 2 § 12). Esto sugiere que, entre los judíos del siglo 1 a.C., la sustitución del tetragrámmaton por la forma absoluta kyrios ya estaba en boga y que el término ádonay había adquirido ya por sí mismo un sentido absoluto.

Esta costumbre judía hace comprensible que el equivalente arameo de 'ádonay, el título mar'í, se aplicara aJesús en la primitiva comunidad judía. A partir de éste (o de maran) se desarrolló el título absoluto de máré' aplicado a Jesús (al igual que a Yahvé) entre los judeocristianos palestinenses de lengua aramea. Al mismo tiempo, los judeocristianos palestinenses de habla griega le daban el título absoluto de kyrios. Podríamos recordar a propósito de esto la distinción entre «hebreos» y «helenistas» de la primitiva comunidad de Jerusalén (Hch 6,1-6). El título absoluto (máré' o kyrios), por consiguiente, formaba parte ya del kerigma palestinense. Teniendo en cuenta el uso absoluto de kyrios en relación con Yahvé entre los judíos palestinenses, así como su aplicación por los contemporáneos a los dioses y gobernantes del mundo mediterráneo oriental, se comprende que Pablo lo conside rara el más adecuado para sus tareas misioneras entre los gentiles de aquella zona.

Cuando Pablo llama Kyrios a Jesús está expresando el dominio actual de Jesús sobre los hombres, dominio que ejerce por su condición gloriosa de resucitado, influyendo íntimamente en las vidas de los cristianos. Este título no denota la función de Cristo en su vida terrestre ni su papel en la parusía escatológica, sino su condición actual como Señor resucitado. Es un título de majestad, concedido a Cristo por su condición regia de resucitado, como Señor de vivos y muertos (Rom 14,9; cf. Rom 10,9; Hch 4,12).

La aplicación del título de Kyrios a Jesús en la primitiva Iglesia le confirió el nombre de Yahvé. El título indica que J esús está en plano de igualdad con el mismo Yahvé. Así lo confirma el paralelismo de los títulos máré' y 'eltihti', aplicados a Yahvé, en el Targum de J ob procedente de la cueva 11 de Qumrán (cf. llQtgJob 24,7). Esta igualdad se pone de manifiesto especialmente en el himno de Flp 2,6-11; la razón por la que el nombre otorgado a Jesús está sobre todo nombre reside en que es el nombre personal de Yahvé, Kyrios. Así expresa la primitiva Iglesia su fe en la divinidad de Cristo. Aunque es fundamentalmente un título funcional que refleja el dominio de Cristo sobre los hombres y su íntimo influjo en la vida y conducta de éstos, indica también la igualdad de Cristo con el Padre. Los títulos Padre e Hijo, por ser términos relativos, indican distinción e incluso subordinación. Pero el título Kyrios atribuye a ambos, a Yahvé y a Jesús, el dominio sobre la creación y el derecho a la adoración de toda la creación. Flp 2,10, que es un eco de Is 45,23, contiene esta misma idea; lo que Isaías dijo de Yahvé se aplica ahora a Cristo: «Ante mí se doblará toda rodilla; toda lengua jurará por mí».

Pablo recibió también en herencia de la primitiva Iglesia la idea de que Dios constituyó a Jesús Kyrios en su resurrección (cf. Hch 2,36: «Así, pues, sepa toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús que vosotros crucificasteis»). Resucitado de entre los muertos por la «gloria» del Padre (Rom 6,4), Cristo fue establecido con «poder» (dynamis, Rom 1,4; cL Flp

3,10) para llevar a cabo la santificación y, con el tiempo, la resurrección de todos los que hayan creído en él. De esta manera llegó a ser «Señor de vivos y muertos» (Rom 14,9).

El conocimiento paulino de lo que significaba la soberanía de Cristo se desarrolló a medida que aumentó su comprensión del «misterio de Cristo». En las cartas de la cautividad, el papel cósmico de Cristo se manifiesta en que ha «desarmado a todos los principados y potestades» (Col 2,15). La unidad de la Iglesia se llevará a término a través del Kyrios: «un solo Señor» (Ef 4,5; cf. 2,21).

Todos estos aspectos hacen referencia a Jesús como Kyrios en el influjo que ejerce sobre los cristianos como grupo. Sin embargo, existe una relación individual Y personal que Pablo tiene también en cuenta. El Apóstol se considera a sí mismo y a cada uno de los cristianos como doulos, «esclavo», de Cristo, que es el Kyrios (cf. Gál l,10; Rom 1,1; 1 Cor 7,22). No obstante, esta relación del cristiano con el Kyrios no es despótica ni tiránica; es el gran fundamento paulino de la «libertad»: ligado a Jesús, el Kyrios, el cristiano se libera de sí mismo y permanece libre para los demás. Gál 4,7 dice lo mismo en otro contexto («ya no sois esclavos, sino hijos»).

3.3. Pasión, muerte y resurrección[22]

La pasión, muerte y resurrección de Cristo constituyeron el momento decisivo del plan salvífico de Dios. Según la concepción paulina de este momento, hay que conservar muy bien la unidad de estas tres fases de la existencia de Cristo. A diferencia de la concepción de Juan, que tiende a hacer de la crucifixión ignominiosa de Jesús en la cruz una exaltación a la gloria (Jn 3,14; 8,28; 12,34), hasta tal punto que parece que el Padre glorifica al Hijo el mismo día de Viernes Santo (Jn 12,23; 17,lss), la teología paulina consideró la pasión y muerte como un preludio de la misma resurrección. Las tres fases integran y completan «la historia de la cruz» (1 Cor 1,18), pues fue al «Señor de la gloria» a quien crucificaron (1 Cor 2, 8). Aunque fue humillado y sometido a los poderes de este mundo, la resurrección de Jesús significó su victoria sobre todos ellos como Kyrios (Flp 2,10-11; 2 Cor 13,4; Col 2,15). «Aquel que murió» es también «el que resucitó» (Rom 8,34). Aunque la encarnación forma parte del proceso salvífico (Flp 2, 7; 2 Cor 8,9), a Pablo no le interesa como algo separado de la pasión, muerte y resurrección; pues en los últimos momentos es donde la obediencia de Jesús se pone realmente de manifiesto (Rom 5,18; Flp 2,8), y en estos momentos es cuando se manifiesta como «Hijo». Pablo atribuye frecuentemente la redención a la iniciative gratuita del Padre, que ama al hombre a pesar de su pecado, pero al mismo tiempo deja asentada la libre y amorosa cooperación de Cristo en la ejecución de los planes del Padre (Gál 2,20; Ef 5,2): «Nuestro Señor Jesucristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para sacamos de este mal tiempo presente» (GáI14).

La primitiva Iglesia conservó la memoria de Cristo como Hijo de hombre que vino no a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos (Mc 10,45). En ninguna parte alude Pablo a estas palabras de Jesús (excepto, quizá, en 1 Cor 11,24). Con todo, Pablo insiste en la voluntariedad y vicariedad del sufrimiento y muerte de Cristo por los hombres. Su doctrina depende del kerigma de la primitiva Iglesia (1 Cor 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados»), del que, en una u otra forma, se hace eco en otros lugares (1 Cor 1,13: «por nosotros»; Rom 14,15; Gál l,4; 3,13; 2 Cor 5,14.21; Ef 5,2; «Cristo murió por nosotros, hombres impíos», Rom 5,6). A veces se puede discutir si el sentido es «en favor de nosotros» o «en lugar de nosotros», pero en cualquier caso el mensaje fundamental de Pablo es el mismo. Si en ocasiones Pablo parece subrayar la muerte de Cristo por los pecados de los hombres o por su salvación (1 Tes 5,10; Gál 2,20; Rom 3,25; 5,6.9-10) sin aludir a la resurrección, lo hace para destacar lo que costó a Cristo esta experiencia en

favor de los hombres. «Habéis sido comprados por un buen precio» (1 Cor 6,20; cf. 7,22). Con esto, Pablo quiere poner de relieve que no fue cosa ligera lo que Cristo hizo por los hombres.

A veces considera Pablo la muerte de Cristo como un sacrificio que sufrió por los hombres o por los pecados de los hombres. Esta concepción de la muerte de Jesús la encontramos explícitamente formulada en Ef 5,2, donde aparece vinculada al amor de Cristo y con alusiones a Sal 40,7 y Ex 29,18: «Como Cristo nos amó a nosotros y se entregó por nosotros como ofrenda y sacrificio a Dios en olor agradable [prosPhoran kai thisian]». No encontramos en este texto ninguna referencia a propiciación alguna, sino la expresión del amor de Cristo, que ascendió al Padre como comida sacrificial agradable (cf. Gn 8,21; Dt 32,38; Sal 50,12-13). A esta noción de sacrificio se alude también en 1 Cor 5,7 (Cristo como cordero pascual). El matiz específico de «sacrificio de la alianza» se encuentra en la perícopa eucarística de 1 Cor 11,24-25. (Por lo que respecta a la interpretación sacrificial del tan disputado pasaje de 2 Cor 5,21 [Dios «hizo hamartian a aquel que no conoció pecado»], cf.la larga exposición de 1. Sabcmrin, Rédemption sacrificielle: Une enquéte exégétique [Studia 11; Brujas 1961]). R. Bultmann tiene quizá razón al afirmar (TNT 1,296) que esta forma de concebir la muerte de Cristo no es específicamente paulina, sino que refleja una tradición que tuvo su origen probablemente en la primitiva Iglesia.

Mucho más característica de Pablo es la vinculación de la muerte y resurrección como acontecimiento salvífico. El texto clave a este respecto es Rom 4,25: «Jesús, nuestro Señor ..., fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación». Cf. también 1 Tes 4,14; Flp 2,9-10; 1 Cor 15, 12.17.20-21; 2 Cor 5,14-15; 13,4; Rom 8,34; 10,9-10. La mayoría de estos textos no dejan lugar a dudas acerca del valor soteriológico de la primera Pascua. El texto de Rom 4,25 no es un pleonasmo vacío, un caso de parallelismus membrorum sin más, sino que expresa el doble efecto del acontecimiento salvífico: la expiación de las transgresiones del hombre (aspecto negativo) y la institución de un estado de justicia para el hombre (aspecto positivo). La resurrección de Cristo no fue una repercusión meramente personal de su pasión y muerte, sino que contribuyó tanto como éstas a la redención objetiva del hombre de una forma soteriológicamente causativa. «Si Cristo no ha resucitado, entonces ... todavía permanece en vuestros pecados» (l Cor 15,17). Para que la fe cristiana pueda ser salvífica, los labios del hombre deben confesar que «Jesús es el Señor», y su corazón debe creer que «Dios lo resucitó de entre los muertos» (Rom 10,9).

Es importante tener presente la forma en que habla Pablo sobre la resurrección. Una manera fácil de explicar el «poder de la resurrección» de Flp 3,10 consistiría en invocar la divinidad de Cristo. Puesto que Jesús es el Hijo de Dios, que resucitó de entre los muertos como «primogénito de entre los que han muerto» (Ap 1,5), también llevará a cabo la resurrección de los justos en virtud de su propio poder divino. Esta formulación es válida en términos de la posterior definición calcedonense de la cristología, pero desborda la concepción paulina y no concuerda ni con su formulación primitiva ni con la noción compleja que implica la teología paulina de la resurrección.

Para comprender la frase «el poder de su resurrección» de la teología paulina, habremos de repasar varios puntos básicos de la enseñanza del Apóstol acerca de la resurrección de Cristo.

Primero: Pablo atribuye casi siempre la resurrección al Padre. Dicho en términos aristotélicos: Dios (o el Padre) sería la causa eficiente de la resurrección de Jesús. En 1 Tes 4,14 habla Pablo de la resurrección en forma intransitiva: «Pues creemos que Jesús murió y resucitó (aneste), asimismo, por Jesús, Dios llevará consigo a todos los que ya se durmieron». Aquí se refiere a la parusía y a la resurrección de los cristianos difuntos que entonces tendrá lugar. Pero éste es el único pasaje de todos sus escritos en que aplica el intransitivo anesté a la resurrección de Jesús, y ello en agudo

contraste con 1 Tes 1,10, donde Pablo se refiere también a la parusía del «Hijo», «al que él [Dios] resucitó (egeiren) de entre los muertos‚Jesús, que nos libra de la ira venidera».

A veces utiliza Pablo la forma pasiva del verbo egeiro para referirse a la resurrección de Jesús (por ejemplo, Rom 4,25; 6,4.9; 7,4; 8,34; 2 Cor 5,15). Se diría que quiere dar a entender que Jesús «fue resucitado». Pero los tratadistas del griego helenístico y neotestamentario han señalado frecuentemente que el aoristo pasivo, a diferencia de su uso en el griego clásico, se comenzó a utilizar cada vez con mayor frecuencia durante este período en sentido deponente; es decir, que, conservando la forma pasiva, su significado era activo. En consecuencia, se ha sugerido que cuando Pablo o cualquier otro autor neo testamentario utilizaban el aoristo pasivo de egeiro, lo hacían con el significado no de «fue resucitado», sino simplemente de «resucitó», como sinónimo de aneste. Por otra parte, en apoyo de este argumento se aducen pasajes neo testamentarios como el de Mc 2,12 («y él resucitó») o el de Lc 7,14 («se alzó»; compárese con la forma activa de 8,54). En todos estos pasajes el sentido que encaja es el del intransitivo «resucitar».

Dejando aparte el hecho de que casi todos los pasajes aducidos nada tienen que ver con la resurrección de los muertos tal como ha de entenderse ésta en el caso de Jesús, en las cartas de Pablo hay numerosos lugares en que su autor emplea la forma activa, transitiva, del verbo egeiro con ho theos como sujeto y Jesucristo como complemento directo. Así, al comienzo de su carta más antigua, en el pasaje a que nos hemos referido antes, Pablo recuerda a los tesalonicenses cómo se apartaron de los ídolos «para servir a un Dios vivo y verdadero, y esperar de los cielos la venida de su Hijo, al que resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos libra de la ira venidera» (hon egeiren ek ton nekron; 1 Tes 1,10). También dice en 1 Cor 15,15: «Haríamos mentiroso a Dios, pues de Dios atestiguamos que resucitó (egeiren) a Cristo, al que en verdad, no resucitó, si es cierto que los muertos no son resucitados» (cf. Gáll,l; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11 [bis]; 10,9; Col 2,12; Ef 1,20). A la vista de estos textos que atribuyen la resurrección de Jesús al Padre (o a ho theos), con sentido activo, habrá que preferir el significado pasivo del aoristo (y el perfecto) al uso como deponente, al menos en las cartas de Pablo y en cualquier otro pasaje en que aparezcan indicios de esta misma tradición primitiva. Con ello no haríamos otra cosa que respetar el primitivo matiz específicamente paulino al hablar de la resurrección de Jesús, un matiz que el Apóstol habría heredado indudablemente de los primeros cristianos que le precedieron.

A propósito de todo esto hemos de referimos aún a otra cuestión de menor importancia. Se trata ahora del llamado pasivo teológico. Los judíos palestinenses, para no pronunciar el nombre de Dios, a causa de la veneración que les inspiraba, daban con frecuencia un giro a sus expresiones y las formulaban en pasiva. Parece que también los primeros judeocristianos adoptaron esta práctica. Pablo‚judío y fariseo, no se diferenciaría mucho de ellos en este aspecto. Esta práctica explica la falta de un agente expreso con preposición en las frases formuladas en pasiva (hypo tou theou o hypo tou patros), por ejemplo, en Rom 4,25; 1 Cor 15,4.

Segundo: En la mente de Pablo, el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos era un Dios de poder. Este concepto paulino de Dios refleja la herencia judía, la fe en la fuerza y el poder que el Antiguo Testamento atribuía a Yahvé. A estas ideas se remite Pablo en Rom 1,20 cuando habla del «poder eterno» (ai"dios dynamis) de Dios, en paralelismo con su «divinidad» (theiotes), que los paganos deberían haber reconocido y venerado. Aquí se trata del poder (dynamis) de Yahvé, el Dios personal de Israel, no de uno de tantos dioses de la naturaleza como los que veneraban los pueblos vecinos de Israel, y mucho menos de una fuerza mágica. Pablo se refiere al poder personal de Yahvé, el creador, el Dios que se formó un pueblo; habla del poder de otorgar la vida, del poder que Dios manifestó en diversas ocasiones para salvar a su pueblo, especialmente cuando el éxodo de

Egipto y el paso del Mar Rojo (cf. Ex 15,6; 32,11;Jos 4,23-24; Sal 77,15; Is 40,26). Es el poder de Yahvé que Israel ensalzaba en sus plegarias: «Tuyos son, Yahvé, la grandeza y el poder y la gloria y la victoria y la majestad ... En tus manos hay poder y fuerza» (1 Cr 29,10-12; cf. P. Biard, La puissance de Dieu [París 1960]; W. Grundmann, Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Cedankenwelt [BWANT 4/8; Stuttgart 1932] 11-26; E. Fascher, Dynamis Theou: ZKT 19 [1938] 82-108). Que Pablo se refiere a esta cualidad de Yahvé aparece claro por Rom 9,17, donde cita Ex 9,16: «Porque la Escritura dice al Faraón: "Yo te he ensalzado para mostrar en ti mi poder, para que mi nombre sea proclamado en toda la tierra"». También aparece en Rom 4,17-21 la dimensión vivificante de este poder; en este pasaje, comentando la historia de Abrahán en el Génesis, así como la promesa hecha al Patriarca de que Sara le daría una numerosa descendencia, Pablo dice que Dios «da la vida a los muertos y llama a la existencia a lo que aún no existe», y que revitalizó el cuerpo de Abrahán, «que valía lo que un muerto», pues «Dios era capaz (dynatos) de hacer lo que había prometido». Abrahán, por su parte, se convirtió en modelo de creyentes, y la fe cristiana halló su fundamento en «el poder de Dios» (cf. 1 Cor 2,5).

Tércero: Resucitar aJesús de entre los muertos no significó, según Pablo, devolverle simplemente a la vida que antes había vivido sobre la tierra. No fue un retorno a la existencia terrena que Jesús había conocido y experimentado durante su ministerio. Pablo nunca habla de la resurrección de Jesús como otros autores neotestamentarios hablan de la resurrección de Lázaro, del hijo de la viuda de Naín o la hija de Jairo. Lázaro tendría que volver a morir de nuevo; Jesús resucitado, en cambio, es el vencedor de la muerte. La resurrección significa, según Pablo, que el Padre ha otorgado a Jesús el «poder» de una nueva vida. En 2 Cor 13,4a explica el Apóstol que Jesús «fue crucificado en debilidad, pero vive por el poder de Dios (ze ek dynameos theou)». Esta expresión griega da a entender con su matiz peculiar que el poder vivificante de Dios es la fuente de la vitalidad que anima aJesús resucitado.

También es este el sentido subyacente a la enigmática frase de Rom 1,4 en que Pablo habla de «su [es decir, de Dios] Hijo, que nació del linaje de David según la carne, pero establecido como Hijo de Dios en poder conforme al espíritu de santidad a partir de (su) resurrección de entre los muertos». El acto por el que el Padre resucitó aJesús de entre los muertos consistió, según Pablo, en conferirle el poder a partir de la resurrección. No es suficiente explicar este versículo en términos de una entronización mesiánica de J esús (así, M. E. Boismard, RB 60 [1953] 5-17); tampoco resulta convincente el procedimiento elegido por algunos autores (así, W. Sanday y A. C. Headlam, Commentary on the EPistle to the Romans [Edimburgo 1902]; NEB) para resolver la difícil expresión en dynamei, haciéndola depender de horisthentos como un complemento que modifica a este participio. Si bien ello es gramaticalmente posible en el contexto inmediato de la frase, no concuerda, sin embargo, con los matices que esta expresión posee si la consideramos sobre el trasfondo de la teología paulina de la resurrección en su totalidad. Más bien diríamos que Pablo establece en este pasaje un contraste entre Jesús como Hijo, nacido del linaje mesiánico, y una visión más plena del Hijo «elegido, instaurado, constituido» como tal a partir de la resurrección. Una vez entendido esto, no resulta difícil comprender que Pablo pueda llamar aJesús resucitado incluso «el poder de Dios» (1 Cor 1,24). Con la vitalidad nueva que le ha sido conferida en la resurrección, Jesús es, dicho en abstracto, el mismo poder de Dios.

Pero Pablo ofrece una nueva explicación: «Fue crucificado en debilidad, pero vive por el poder de Dios. También nosotros somos débiles en él, pero viviremos con él por el poder de Dios para con vosotros». Pablo entiende aquí que Jesús no ha recibido la dynamis de la resurrección para él sólo, sino para bien de los hombres. Aquello mismo que hizo posible la resurrección de Jesús actúa también para la salvación de los hombres. De ahí que Pablo pueda decir en 1 Cor 6,14: «Dios resucitó al Señor, y también nos resucitará en virtud de su [es decir, de Jesús] poder». Ese poder

procede en última instancia del Padre, y se caracteriza por su capacidad vivificante; a él se debió la resurrección de Jesús, y por él serán también resucitados los cristianos en unión con Jesús. Se trata de algo, por consiguiente, que no guarda relación únicamente con Jesús.

Sobre este trasfondo hemos de interpretar la expresión «el poder de su resurrección», de Flp 3,10. La frase se ha explicado muy frecuentemente como si se refiriese a un poder que emana de Jesús resucitado y que constituye la fuerza animadora de la vida cristiana. Los comentaristas suelen insistir en que Pablo no piensa aquí en el acontecimiento físico de la misma resurrección, sino más bien en la condición de la existencia actual de Jesús resucitado como un influjo ejercido sobre los creyentes. Así, por ejemplo, E. Osty insiste en que «el poder de su resurrección» no es «el poder que ha resucitado a Cristo, sino el que emana del mismo Cristo» (Les éPítres de saint Paul [París 1945] 194). De manera semejante se expresa E. Lohmeyer: «No se refiere a que Dios sea el que activa este proceso», sino más bien a que «su resurrección posee el poder de formar y perfeccionar» (Die Briefe an die Philipper) an die Kolosser und an Philemon [Cotinga 1956] 138). J. Huby, por su parte, ofrece una interpretación semejante cuando escribe: «La resurrección, cuyo poder experimentan los cristianos, no es exactamente el acto por el que Cristo surgió vivo de la tumba, sino el término de esta acción, la vida del Cristo glorificado» (Saínt Paul: les éPítres de la captivité [VS 8; París 1947] 350). También M. R. Vincent propone una explicación de este tipo: «Dynamin no es el poder por el que Cristo fue resucitado de entre los muertos, ni significa, como en Teófilo, que "resucitar es un gran poder"; tampoco se trata del poder de Cristo para resucitar a los que creen. Al igual que en las expresiones anteriores, también en ésta se habla de una experiencia subjetiva. Se trata del poder del Cristo resucitado en cuanto que se convierte en tema de conocimiento práctico y de poder en la vida interior de Pablo ... Se mira la resurrección no como algo que Pablo espera gustar después de la muerte, ni como una experiencia histórica de Cristo, que se convierte en tema de una rememoración grata e inspiradora tan sólo, sino como una fuerza actual, continuamente activa en su desarrollo cristiano» (Commentary on the Epistles to the PhiliPPians and to Philemon [Nueva York 1906] 104). P. Biard escribe asimismo: «El poder de la resurrección de que habla Pablo, por consiguiente, es con certeza no un poder que se ha ejercido sobre Cristo a fin de resucitado, sino la condición poderosa y gloriosa del Cristo resucitado al que son asimilados (configurés) los creyentes» (La puissance de Dieu, 148). Del mismo modo, D. M. Stanley: «Es este poder de su [es decir, de Cristo] nueva vida sobrenatural, que da al cristiano la capacidad de compartir los dolores de Cristo (Médebielle, Dibelius), el que une los dolores del cristiano con los de Cristo hasta hacer que formen parte de su pasión» (Christ's Resurrection in Pauline Soteriology [AnBib 13; Roma 1961] 104).

Por otra parte, un autor como B. M. Ahern cree que «la acción del Espíritu Santo ... constituye el "poder de la resurrección de Cristo"» (CBQ 22 [1960] 30). Ahern no explica esta interpretación de la frase paulina. Quizá piense en Rom 1,4: «Establecido como Hijo de Dios en poder conforme al espíritu de santidad a partir de (su) resurrección de entre los muertos». En este pasaje, sin embargo, no conviene precipitarse a identificar «el espíritu de santidad» con el «Espíritu Santo», ya que, al estar en paralelo las frases kata pneuma hagiosynes y kata sarka, ambas parecen referirse a algo que pertenece intrínsecamente a Cristo resucitado (cf. O. Kuss, Der Romerbrief [Ratisbona 1957] 7-8).

Pienso, por mi parte, que para entender adecuadamente la teología paulina de la resurrección es preciso reconsiderar el significado de la expresión «el poder de su resurrección», así como de una perspectiva que no ha sido tenida en cuenta por las anteriores interpretaciones. Aquí, «poder» no alude únicamente a la influencia del Jesús resucitado sobre el cristiano, sino que incluye una referencia al origen de esa influencia, que se sitúa en el Padre. Ese conocimiento, por consiguiente, que Pablo se esfuerza por alcanzar, y que considera capaz de transformar la vida y los sufrimientos

del cristiano, ha de entenderse como que abarca todo el ámbito a que se extiende ese mismo poder. Un poder que emana del Padre, resucita a Jesús de entre los muertos, le confiere una nueva vitalidad y finalmente se difunde a partir de Jesús como fuerza vitalizadora de la «nueva creación», de la vida nueva que el cristiano siente y vive en unión con Cristo. No se puede identificar simplemente con el acto «físico» de resucitar aJesús de entre los muertos, ni con el carácter milagroso de este acontecimiento, ni con la condición del Jesús resucitado. Se trata más bien del poder pleno y total que actúa a lo largo de todas las etapas enumeradas; en conocerlo, como fruto de la fe cristiana, consiste la fuerza transformadora que vitaliza la vida cristiana y configura los sufrimientos del cristiano conforme al modelo que es Cristo. Este es el fundamento de la esperanza de Pablo y su única gloria.

Puede confirmarse esta interpretación mediante la carta (¿paulina o deuteropaulina?) a los Efesios (1,19-20), en que el autor da gracias y pide que los cristianos de Éfeso lleguen al conocimiento «de la grandeza inconmensurable de su [es decir, de Dios] poder para con nosotros los que hemos creído, conforme a la acción de su fuerza, que desarrolló en Cristo cuando lo resucitó de entre los muertos y lo sentó a su derecha en los cielos» (cf. también Ef 2,5-7; 1 Pe 1,5).

Esta parece ser la interpretación subyacente a las breves explicaciones que de la frase «el poder de su resurrección» dan algunos comentaristas, entre ellos P. Bonnard, F. W. Beare, K. Staab y quizá G. Friedrich.

Si reflexionamos sobre esta interpretación, podremos ver en ella un primer intento de formular las relaciones entre el Hijo resucitado y el Padre, y la base paulina de la posterior reflexión trinitaria sobre las relaciones entre las Personas diVIllas.

Aparte del valor que se otorgue a todo lo anterior, aún nos queda por examinar la cuestión de si Pablo nos ofrece algún otro indicio que nos ayude a precisar el significado de esta dynamis. Ya hemos rechazado la idea de que pueda explicarse simplemente en términos de la divinidad de Jesús. ¿Hay alguna otra perspectiva en que Pablo la considere?

En la teología paulina, el poder de Dios está íntimamente relacionado con su gloria (cf. A. Plé, La gloire de Dieu: «Vi e Spirituelle» 74 [1946] 479-90; J. Duplacy, La gloire de Dieu et du Seigneur Jésus dans le Nouveau 1éstament: BVC 9 [1955] 7-21). La glorificación de Cristo se atribuye no sólo al poder de Dios, sino también a la gloria (doxa) del Padre. Jesús resucitado ha accedido a la condición gloriosa; no fue sólo resucitado de entre los muertos, sino también exaltado. Del mismo modo que, según Pablo, fue el Dios de poder el que resucitó aJesús de entre los muertos, también fue el «Padre de gloria» (Ef 1,17) el que lo exaltó. Se diría que si el «poden> de Dios fue el instrumento por el que Jesús fue resucitado, la «gloria» lo fue también en su exaltación. Esto indica la relación estrecha que existe entre poder y gloria en la resurrección.

El significado que esto entraña puede verse sobre todo en Rom 6,4, donde Pablo afirma que «fuimos sepultados con él por el bautismo para la muerte, de forma que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, también nosotros podamos caminar en una vida nueva». Aquí habla Pablo de «gloria» (doxa) casi del mismo modo que antes habló de «poder» (dynamis) cf. 1 Tim 3,16. La gloria pertenece al Padre, se empleó en resucitar a Jesús de entre los muertos y da como fruto una «novedad de vida» para el cristiano.

La «gloria del Padre» se relaciona con el «poder de Dios» en 2 Tes 1,9, en que Pablo une explícitamente ambas expresiones: «La presencia del Señor y la gloria de su fuerza (apo tes doxes tes ischyos autou)». También en Flp aparecen estrechamente relacionadas ambas ideas, cuando Pablo enseña que nuestra comunidad está en los cielos, de donde esperamos un Salvador, el Señor Jesucristo, «que cambiará nuestro cuerpo humilde a semejanza de su cuerpo glorioso (to somati tes doxes autou) en virtud del poder (kata ten energeian) que le permite someter todas las cosas». Este mismo es el trasfondo de la plegaria que formula Pablo en Col 1,11: «Que seáis fortalecidos con todo poder, según su gloriosa energía ...». También, «cuando Cristo, nuestra vida, aparezca, también vosotros apareceréis con él en gloria» (Col 3,4). Esta es «nuestra esperanza de compartir la gloria de Dios» (Rom 5,2).

Del mismo modo que Pablo pudo referirse a Cristo con la expresión «el poder de Dios» (1 Cor 2,5), también le llamó «el Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). En este último pasaje se establece un nexo explícito entre la condición gloriosa y el título de resucitado que se da a Jesús, al que el Apóstol presenta como compartiendolos atributos del mismo Yahvé en el Antiguo Testamento. Del mismo modo, el evangelio que Pablo predicaba fue relacionado por él mismo tanto con el poder como con la gloria de Dios y de Cristo; su «evangelio» es el «poder de Dios» para la salvación de todos los que creen (Rom 1,16), pero es al mismo tiempo «el evangelio de la gloria de Cristo, que es la semejanza de Dios» (2 Cor 4,4). Cf. también 1 Tim 1,11, el «evangelio de la gloria del Dios bendito, que me ha sido confiado».

En la conclusión de un midrash paulino sobre un pasaje del Éxodo, desarrollado en 2 Cor 3,7-4,6, podemos ver la riqueza que entraña el concepto paulino de doxa como fuente de la nueva vida que se confiere al cristiano. Pablo alude a Ex 34,29-35, que cita; es el pasaje que relata cómo Moisés descendió del monte Sinaí. La «gloria» (kiibód) de Yahvé había brillado sobre el rostro de Moisés cuando conversaba con Dios; cuando Moisés descendió de la montaña tuvo que velar su rostro, pues la gloria de Yahvé que en él se reflejaba hizo que los israelitas se sintieran aterrorizados. «Cuando entraba a la presencia del Señor para hablar con él, se quitaba el velo hasta la salida ...; los israelitas veían la piel de su cara radiante, y Moisés se volvía a echar el velo por la cara, hasta que volvía a hablar con Dios» (Ex 34,34-35).

En 2 Cor 3-4 traza Pablo el contraste entre la Nueva Alianza y la del Sinaí. Si la Antigua Alianza fue establecida con tanta gloria, cuánta mayor sería la de la Nueva. Para hilar su argumento cambia Pablo el significado del velo, y lo interpreta como un medio para ocultar no lo que aterrorizaba a los israelitas, sino el hecho de que el reflejo glorioso del rostro de Moisés se iba debilitando; este detalle no pertenece al Éxodo, sino que expresa el concepto paulino de que una Alianza cedía el paso a otra nueva. Según Pablo, aquella Alianza antigua se había «desvanecido» (2 Cor 3,7.10-11). Pero hay algo más, pues Pablo introduce una nueva asociación libre: cuando alguien lleva sobre su rostro un velo, éste no sólo sirve para ocultar lo que hay detrás (y que puede causar horror) o lo que no hay allí (por tratarse de algo que se desvanece al ser efímero), sino que también impide ver a quien lo lleva ante sus ojos. Tampoco este detalle aparece en el Éxodo. Pablo lo introduce en su midrash, y transfiere el velo del rostro de Moisés al de sus contemporáneos judíos. «Ciertamente, hasta el día de hoy siempre que leen a Moisés un velo pende sobre sus mentes» (2 Cor 3,15). Pablo pone en contraste esta situación desdichada con la suerte de los cristianos, que se han vuelto al Señor (alusión al mismo Moisés, cuando se volvía hacia el Señor para conversar con él). «Cuando uno se convierte al Señor, se quita el velo. Ahora bien, el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad. y todos nosotros, a rostro descubierto, contemplando la gloria del Señor, somos transformados conforme a su semejanza de un grado de gloria en otro; porque ésta procede del Señor, que es el Espíritu» (2 Cor 3,16-18; cf.]. Dupont, RB 56 [1949] 392-411;]. Goettsberger, BZ 16 [1924] 1-17; H. Ulonska, EvTheo126 [1966] 378-88; S. Schulz,

ZNW 49 [1958] 1-30). La concepción de Pablo se apoya aquí en la creencia en que a partir de la resurrección Jesús se convirtió en «el Señor» y en un «Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45), y ello en su condición de «último Adán», es decir, el Adán del ésjaton, cabeza de una nueva humanidad que se inicia con la aurora de la era mesiánica. A esta «nueva creación» (Gá16,15; 2 Cor 5,17) alude Pablo al final de su argumentación midráshica de 2 Cor 4,4-6. Insiste en que predica el «evangelio de la gloria· de Cristo, que es la semejanza de Dios (eikon tou theou)», y explica toda su entidad por medio de una referencia al creador, el mismo Yahvé. «Pues fue Dios el que dijo: "Que en medio de las tinieblas brille la luz", y él mismo ha brillado en nuestros corazones para proyectar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4,6). De este modo se hace remontar al mismo creador la fuente de la nueva vida cristiana. Yahvé hizo que su gloria brillara sobre el rostro de Cristo, confiriéndole una gloria mayor aún que a Moisés; esta glorificación y exaltación del «Señor» lo convirtieron en «imagen» o espejo del creador. Cristo refleja luego por grados esta misma gloria sobre los cristianos que se vuelven a él. Este reflejo realiza aquello que los Padres griegos llamaban la «divinización gradual» del cristiano en virtud de la influencia de Jesús resucitado.

El midrash sobre Ex 34 explica así, a su propio modo, la relación existente entre la gloria de Yahvé y la resurrección de Jesús, junto con la nueva vida del cristiano «en Cristo Jesús». La gloria del Padre es también el origen del poder vivificante que anima la experiencia cristiana. Cierto que en este pasaje no se alude al «poder» de Dios, pero ello se explica por el planteamiento inicial de la argumentación, que arranca de la gloria reflejada en el rostro de Moisés. De todos modos, la función de la gloria que aquí se describe concuerda en todo con la descripción paulina de sus relaciones con el «poden>, tal como aparece en numerosos pasajes de sus cartas y en un contexto similar.

La ecuación paulina de dynamis y doxa, referida a la resurrección de Jesús ya la nueva vida del cristiano, se funda en la asociación de ambas como atributos de Yahvé en el A T (c[1 Cr 29,11-12; Dn 2,37; Sal 135,2; Sab 7,25; Is 2,10.19.21; 40,26 [cf. LXX]; también en los textos de Qumrán: 1 QS 10,11-12; 1QH 10,9-10; 12,29; 15,20; 9,16-17.25-26).

La exaltación a los cielos constituye la anabasis de Cristo, su ascensión al Padre, de la misma manera que la muerte en cruz fue la expresión de su profunda humillación y de su katabasis. En las cartas de la cautividad, Pablo contempla esta exaltación del Kyrios como una ascensión triunfante y victoriosa sobre la muerte y sobre las potestades de este mundo (Col 2,15). Dios «ejercitó su potencia poderosa resucitando a Cristo de entre los muertos y sentándole a su derecha en los cielos por encima de todo principado, potestad, virtud y señorío, y de todo nombre que se nombre ... » (Ef 1,19-21). Pablo consideró, lo mismo que otros muchos en la primitiva Iglesia, la resurrecciónascensión de Cristo como una etapa única de la exaltación gloriosa del Kyrios (cf. Ef 2,5-6).

En el pensamiento de Pablo, la resurrección situó a Cristo en un nivel nuevo de relaciones con los hombres que tenían fe. Como resultado de ello, Cristo fue «establecido [por el Padre] Hijo de Dios en poder con [lit., «conforme a»] un espíritu de santidad [o santificación]» (Rom 1,4). La doxa que recibió del Padre llegó a ser su poder; poder de crear una nueva vida en aquellos hombres que habían de creer en él. Por la resurrección se convirtió en el «último Adán», primer hombre del ésjaton (1 Cor 15,45, «el primer hombre, Adán, fue hecho "ser viviente"; el último Adán, espíritu vivificante»). Como «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18), Cristo fue, lo mismo que Adán en la primera creación, principio de vida para su descendencia. Jesús es instrumento de una «creación nueva» (2 Cor 5,17; Gál 6,15), porque con la resurrección se hizo pneuma zoopoioun, «espíritu que da vida» (1 Cor 15,45). En virtud de este principio dinámico, Pablo comprueba que ya

no es él quien vive, sino que es Cristo resucitado quien vive en él (GáI2,20), transformando incluso su vida física (cf. 2 Cor 3,18; 4,5-6). Por ser «espíritu que da vida», Jesús lleva a efecto la justificación de los creyentes y los salva de la ira en el día del Señor (1 Tes 1,10; Rom 4,25).

Cristo fue «Salvador» de los hombres por la pasión, muerte y resurrección. El título de «Salvador», que tan frecuentemente aplicamos nosotros a Cristo, Pablo sólo lo emplea en Flp 3,20 Y Ef 5,23 (compárese el uso de soter en las cartas pastorales). Una de las razones que explican este hecho estriba en que Pablo considera normalmente la salvación como algo que Cristo tiene todavía que terminar en los hombres (1 Tes 5,9; 1 Cor 3,15; 5,5; Rom 5,9-10; 8,24; 10,9-10.13; Ef3,13). Raramente se refiere a ella como algo ya acabado (1 Cor 1,21; Ef 2,5.8). Si la considera como algo que está en vías de acabamiento (1 Cor 1,18; 15,2; 2 Cor 2,15), es porque piensa que Cristo, como Kyrios, está intercediendo por los hombres en el cielo (Rom 8,34). Pablo ha refundido una idea de salvación propia del AT, salvación que se realizará el «día del Señor [Yahvé]», el día en que el justo Israel sea salvo y la ira de Dios se manifieste sobre los pecadores.

3.4. El Señor y el Espíritu[23]

Antes de abordar los diversos efectos que Pablo atribuye al acontecimiento de la salvación debemos dedicar unas líneas a la relación entre el Kyrios y el Espíritu en el plan salvífico del Padre. Ya hemos visto que Pablo llama a Cristo «poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24). Lo mismo que el término «espíritu de Dios», estas expresiones son formas con que el AT designa la actividad divina ad extra (cf. Sab 7,25; sobre «espíritu de Dios» en el AT, Gn 1,2; Sal 51,11; 139,7; Is 11,2; 61,1). Son perífrasis literarias que describen la presencia activa de Dios en la creación, la providencia, salvación y liberación escatológica de Israel o del mundo. Aun cuando Pablo llega a identificar a Jesús con el poder y sabiduría de Dios, nunca le llama abiertamente «espíritu de Dios».

Más aún: en algunos lugares Pablo no distingue claramente entre el Espíritu y Jesús. En Rom 8,9-11, los términos «espíritu de Dios», «espíritu de Cristo», «Cristo» y «el espíritu del que resucitó aJesús de entre los muertos» son empleados con igual valor en la descripción que hace Pablo de la inhabitación de Dios en la experiencia cristiana. Cristo, «último Adán», después de la resurrección, se convirtió en «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45) y fue «establecido como Hijo de Dios en poder y sabiduría con [lit., «conforme a»] el espíritu de santidad» (Rom 1,4). Pablo habla de la misión del «espíritu del Hijo» (GáI4,6), del «espíritu de Jesucristo» (Flp 1,19) Y de Jesús como «el Señor del Espíritu» (2 Cor 3,18). Por último, llega a afirmar: «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17).

Por otra parte, existen en las cartas de Pablo textos triádicos que sitúan a Dios (el Padre), a Cristo (el Hijo) y al Espíritu en un paralelismo que suministra el fundamento para el dogma posterior de la Trinidad (cf. 2 Cor 1,21-22; 13,13; 1 Cor 2,7-16; 6,11; 12,4-6; Rom 5,1-5; 8,14-17; 15,30; Ef 1,11-14.17). En Gál 4,4-6 encontramos la doble misión del «Hijo» y del «Espíritu del Hijo»; aunque, a primera vista, podríamos dudar de que este texto distinga entre el Hijo y el Espíritu, observamos que existe un eco de la distinta misión del Mesías y del Espíritu en el AT (por ejemplo, Is 45,1; Ez 36,26). De igual modo, 1 Cor 2,10-11 implica el carácter divino del Espíritu al atribuir al «Espíritu de Dios» un conocimiento comprehensivo de los insondables pensamientos de Dios.

Estas dos series de textos ponen de manifiesto que no es clara la concepción de Pablo sobre las relaciones existentes entre el Espíritu y el Hijo. Pablo comparte con el AT una noción de personalidad más fluida que las sutilezas teológicas posteriores de naturaleza, sustancia y persona. Habría que respetar su falta de claridad y considerada como un punto de partida del desarrollo

teológico posterior. La concepción de Pablo es solamente una concepción «económica» de la Trinidad.

Tanto en su cristología como en su doctrina acerca del Espíritu, Pablo manifiesta interés por la función que desem_ peña el Espíritu en la salvación del hombre. Si Cristo abrió a los hombres la posibilidad de una vida nueva que se realiza en unión con él y para el Padre, el medio a través del cual Se comunica este principio dinámico, vital y vivifican te es, hablando con más propiedad, el «Espíritu de Cristo».

Los comentaristas han intentado muchas veces diferenciar el empleo que hace Pablo del término pneuma como equivalente de Espíritu Santo y como designación de los efectos de la inhabitación del Espíritu (cf. E. B. Allo, Premiere éPltre aux Corinthiens [París 1934] 93-94). Algunas veces parece que se podría preferir un significado sobre otro, con lo que Pablo daría pie a la posterior distinción teológica entre el don creado e increado del Espíritu. Sin embargo, debemos reconocer que esta distinción no es realmente de Pablo; el Espíritu es el don de la presencia de Dios a los hombres, y es mejor dejado con este sentido indeterminado.

El Espíritu es el Espíritu de poder (1 Cor 2,4; Rom 15,13) y la fuente del amor, la esperanza y la fe cristiana; libera al hombre de la ley (Gál 5,18; cf. Rom 8,2), de los «deseos de la carne» (Gál5,16) y de toda conducta inmoral (GáI5,19-24). El don del Espíritu constituye la filiación adoptiva (Gál 4,6; Rom 8,14), asiste al cristiano en la oración («intercede con gemidos inenarrables», Rom 8,26) y hace que el cristiano conozca, de modo especial, su relación con el Padre. Este poder del Espíritu no es algo distinto del poder de Cristo: los cristianos han sido consagrados y justificados «por el poder de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11).

4. EFECTOS DEL ACONTECIMIENTO SALVÍFICO

Pablo describe con varias imágenes los efectos de la actividad salvífica de Cristo. Aquí consideramos estos efectos como parte de la redención objetiva, como efectos permanentes producidos por la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y de los que participa el hombre por la fe y el bautismo. Estos efectos son la reconciliación del hombre con Dios, la expiación de sus pecados, su liberación redentora y su justificación.

4.1. Reconciliación[24]

El efecto principal de la pasión, muerte y resurrección de Cristo es la reconciliación del hombre con Dios, la restauración del hombre en el estado de paz y unión con el Padre. Este efecto es katallage (reconciliación), que se deriva del verbo (apo) katallassó, «hacer las paces» (después de una guerra). En sentido religioso, estos términos significan el retorno del hombre al favor e intimidad con Dios después de un período de alejamiento y rebelión a causa del pecado y de las transgresiones. La idea de reconciliación subyace a muchas afirmaciones de Pablo, pero está desarrollada de manera especial en 2 Cor 5,18-20; Rom 5,10-11; Col 1,20-21; Ef 2,16. El pecador, por la benevolencia de Cristo Jesús, consigue acceso a la presencia de Dios; es introducido de nuevo en el séquito real del mismo Dios, como lo estuvo anteriormente (Rom 5,2). Cristo ha llegado a ser «nuestra paz» (Ef 2,14) porque ha derribado la barrera que existía entre judíos y griegos (metáfora que tiene su origen en las divisorias de los distintos patios del templo de

Jerusalén) y ha abolido los preceptos de la Ley. Cristo ha creado «un hombre nuevo» por encima de judíos y griegos y los ha reconciliado con Dios en un solo cuerpo. Por la cruz han cesado las hostilidades, y Cristo ha traído la «paz» (eirene) a los hombres: «Puesto que estamos justificados, tenemos paz con Dios» (Rom 5,1; cf.2 Tes 3,16; Gál 5,22; Flp 4,7; 1 Cor 7,15; Rom 14,17; Col 3,15; Ef2,15; 4,3). Existe además una reconciliación cósmica (2 Cor 5,19) que se extiende a «todas las cosas, terrestres o celestiales» (Col 1,20- 21).

Una vez más advertimos la tendencia de Pablo a atribuir la reconciliación al Padre. El Padre ha reconciliado a los hombres consigo mismo a través de Cristo, y concretamente a través de la muerte de Cristo, «por su sangre» (Rom 5,9). Siendo enemigos de Dios, hemos sido reconciliados con él por la muerte de su Hijo y, ya reconciliados, seremos salvos; por eso nos gloriamos en Dios y de la íntima unión que tenemos con él a través de Cristo (Rom 5,10-11).

4.2. Expiación[25]

Pablo nos dice que «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3), que «por él obtenemos ... el perdón de nuestros pecados» (Col 1,14; cf. Ef 1,7). Esta descripción general del perdón de los pecados del hombre por la muerte o sangre de Cristo condición necesaria para la reconciliación queda especificada con varias metáforas. Una de éstas es la expiación.

Aunque el verbo hilaskomai (expiar, propiciar) y el nombre hilasmos (expiación, propiciación) aparecen ocasionalmente en el NT (Lc 18,13; Heb 2,17; 1 Jn 2,2; 4,10), Pablo emplea solamente el derivado hilasterion: «Dios le [a Cristo] expuso como hilasterion por [o en] su sangre para el perdón de los pecados anteriores ... » (Rom 3,25). La palabra hilasterion podría ser también un adjetivo, y en tal caso significaría «expuso a Cristo como expiador»; pero es más probable que sea un nombre, significando entonces «expuso a Cristo como medio (o instrumento) de expiación».

¿Cuál es la imagen que emplea Pablo? Se ha venido explicando la palabra hilasterion siguiendo el uso que el griego clásico y helenístico hacían del verbo hilaskomai, que, con un complemento de persona, significa generalmente «propiciar, aplacar» a una divinidad o a un héroe enojados. En casos contados del griego no bíblico, el complemento es un crimen o un pecado, y entonces significa más bien «expiar». Podría parecer que el hecho de exponer a Cristo como hilasterion significa que Jesús era el instrumento para aplacar la cólera del Padre. No obstante, en los LXX encontramos a Dios como complemento de hilaskomai únicamente en tres textos (Mal 1,9; Zac 7,2; 8,22); en ninguno de los tres casos se trata de apaciguar su cólera. El término se emplea mucho más frecuentemente para indicar la expiación de los pecados (es decir, borrar su culpa, Sal 65,4; Edo 5,6; 28,5) o bien para indicar la expiación de algún objeto, persona o lugar (es decir, para ejecutar algún rito de purificación con el fin de eliminar la profanación de que ha sido objeto, Lv 16,16. 20.33; Ez 43,20.26; etc.). Con frecuencia es traducción del hebreo kiPper, que tiene a Dios como sujeto y parece tener el significado fundamental de «borrar» o posiblemente «cubrir». El sentido expiatorio del término kiPper se ve abundantemente confirmado en LQ (cf. S. Lyonnet, De peccato et redemptione, 2.ª parte [Roma 1960] 81-84).

Dado este uso veterotestamentario y judío de la raíz, es probable que Pablo piense en la noción expiatoria y no en un aplacamiento de la cólera del Padre. Y no cabe aducir textos como 1 Tes 1,10; Rom 5,9 para afirmar que la cólera de Dios fue verdaderamente aplacada por la muerte de Cristo. La «ira» de Dios es una idea escatológica que expresa la reacción de Dios que tendrá lugar el «día de Yahvé», cuando aniquile a los que se han opuestO obstinadamente a su voluntad y han

frustrado con el pecado su plan salvífico. No es que la ira de Dios no se haya apaciguado con la muerte de Cristo, sino que todos los hombres, judíos Y gentiles, han pecado y han perdido la gloria a la que estaban destinados. Pero con el favor de Dios son «expiadoS» los pecados de los hombres (borrados, perdonados), porque el Padre, graciosamente, juzgó conveniente exhibir a Cristo en la cruz como instrumento de expiación.

Pero puede haber otro matiz en el pensamiento de Pablo, debido al uso que los LXX hacen ?e hilasterion cuando traduce la palabra hebrea kappOret. Esta se suele traducir por «propiciatorio» (del propitiatorium de la Vg.). En realidad, la palabra significa «cubierta» Y puede aludir a la «tapa» de oro puro colocada sobre el arca de la alianza en el Santo de los Santos, la cual servía de soporte a dos querubines de oro, trono de la presencia gloriosa de Yahvé en el templo de J erusalén (Ex 25,17-22). Cuando llegaba el Yóm KiPpurím (el Día de la Expiación), el sumO sacerdote entraba en el Santo de los Santos con la sangre de los animales sacrificados y rociaba el «propiciatorio» con ella, expiando así sus pecados y los de todo Israel (Lv 16,2.11-17). Pablo alude quizá a este rito del Día de la Expiación, dado que menciona la «gloria de Dios» (3,23), la «sangre» de Cristo (3,25), el hilasterion y el perdón de los pecados (3,25). En tal caso, estaría considerando la cruz de Cristo comO el nuevo «propiciatorio» y el primer Viernes Santo como el Día de la Expiación cristiano por excelencia. Cristo, rociado con su propia sangre, es el verdadero propiciatorio, el ipstrumento del Padre para borrar los pecados del hombre. El kapporet del AT no era sino el tipo de Cristo crucificado (cf. Heb 9,5). Cristo fue expuesto en medio del pueblo de Dios como instrumento para limpiar los pecados de los hombres y proporcionarles el «acceso» (Rom 5,2) al Padre con el cual fueron reconciliados de esta manera (d. T. W. Manson,JTS 46 [1945] 1-10; 1. Moraldi, VD 26 [1948] 257-76).

Sin embargo, el sentido más hondo de la manifestación pública de Jesús «en su sangre» (Rom 3,25) se entiende solamente si recordamos un axioma rabínico de aquel tiempo: «Sin derramamiento de sangre no hay remisión de los pecados» (cf. Heb 9,22; Jub 6,2.11.14; bZebahin 6a). Este axioma se basaba en los ritos de purificación del AT (cf. Lv 8,15. 19.24; 9,15-16; 16,19; etc.). El sentido no era que la sangre derramada en los sacrificios apaciguase la cólera de Yahvé; ni se cargaba tampoco el acento en que el derramamiento de la sangre y la subsiguiente muerte fueran una especie de recompensa o precio que había que pagar. Antes bien, la sangre se vertía para purificar y limpiar ritualmente los objetos dedicados al culto de Yahvé (cf. Lv 16,15-19), o también para consagrar objetos y personas a su servicio (apartándolos del uso profano y vinculándolos íntimamente a Yahvé como con un pacto sagrado; cf. Ex 24,6-8). El Día de la Expiación, el sumo sacerdote rociaba el propiciatorio «por las impurezas de los israelitas y las transgresiones que cometían con todos sus pecados» (Lv 16,16). Los judíos pensaban que los pecados habían manchado la tierra, el templo y todo lo que éste contenía. La aspersión de la sangre lo purificaba y consagraba de nuevo al expiar los pecados. El porqué de este rito lo encontramos en Lv 17,11: «La vida de la carne está en la sangre; yo os la he dado para hacer sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas; porque la sangre es lo que lleva a cabo la expiación a causa de la vida (bannepes)). (Cf. 17,14; Gn 9,4; Dt 12,23). La sangre se identificaba con la vida misma, porque se pensaba que la nepe{ (respiración, aliento) estaba en ella. Cuando se derramaba la sangre de un hombre, la nepeSle abandonaba. La sangre que se vertía en los sacrificios no era, por tanto, un castigo vicario que se infligía a un animal en lugar de la persona que lo inmolaba, sino que constituía la consagración de la «vida» del animal a Yahvé (Lv 16,8-9); era una dedicación simbólica de la vida de la persona que lo sacrificaba a Yahvé; la purificaba de sus faltas en presencia de Yahvé y la reconciliaba con él una vez más.

La sangre de Cristo, derramada para expiar los pecados del hombre, fue un ofrecimiento voluntario de su vida para llevar a cabo la reconciliación del hombre con Dios y para proporcionarle

una forma nueva de unión con Dios (Ef2,13). En toda esta explicación sobre la reconciliación y expiación interesa tener en cuenta cómo Pablo subraya la iniciativa graciosa y amorosa del Padre y el amor del mismo Cristo. Pablo afirma muchas veces que Cristo «se entregó a sí mismo» por nosotros y nuestros pecados (Gál1,4; 2,20; Ef 5,2.25) Y que nos amó (Ef 5,2.25; Gá12,20; Rom 8,35.37). Y atribuye al Padre la misma actitud hacia nosotros (2 Tes 2,16; cf. Rom 8,32). Si tuviéramos en cuenta este elemento de la teología de Pablo, nos pondría en guardia contra el peligro de acentuar demasiado los aspectos jurídicos de la expiación, aspectos que subrayaron algunos intérpretes del pasado basándose en ciertas expresiones de Pablo. La muerte de Cristo en expiación del pecado fue un acto de amor simultáneamente hacia el Padre y hacia los hombres, por el que Jesús hizo la oblación de su vida para volver a consagrar los hombres a Dios. Pablo sabe que por la muerte de Cristo él ha sido crucificado con Cristo, de tal manera que ya «vive para Dios» (Gá12,19). Pablo no enseña que el Padre quisiera la muerte de su Hijo para satisfacer las deudas contraídas con Dios o con el diablo por los pecados del hombre.

Por otra parte, también es importante reconocer que Pablo emplea a veces conceptos jurídicos para expresar los diversos aspectos de la muerte de Cristo. Pero no hay que destacarlos tanto que se llegue a la exclusión de los otros aspectos. En Col 2,14 Pablo habla de una «deuda» que tenía la humanidad a causa de sus pecados: Dios nos resucitó a la vida con Cristo y perdonó todos nuestros delitos; borró nuestra deuda (cheirograPhon), que se alzaba contra nosotros, con todas sus secuelas; la suprimió cuando la clavó en la cruz, despojando así a los principados de este mundo. No es que Cristo vaya a la muerte como víctima vicaria que paga la deuda al Padre o al diablo, sino que el Padre amoroso, reconociendo el amor que el Hijo le tiene a él y a la humanidad, salda la cuenta pendiente ofreciendo a su propio Hijo. Fundamentalmente es un acto del amor de Dios que se ha derramado en los corazones de los hombres (Rom 5,6-8; 8,35.39).

Para evitar que las afirmaciones de Pablo, envueltas a veces en el ropaje de una terminología jurídica, se entiendan de acuerdo con unas categorías demasiado rígidas en la línea de algunos intérpretes patrísticos y escolásticos, debemos subrayar que Pablo nunca especifica a quién se pagó el «precio». La razón de esto es que Pablo no hace teoría sobre el misterio de la redención. «Nos presenta no teorías, sino metáforas vívidas, que, si las dejamos actuar en nuestra imaginación, pueden convertir en efectiva para nosotros la verdad salvadora de la redención que Cristo llevó a cabo en favor nuestro ofreciéndose a sí mismo ... Creer que toda metáfora debe convertirse en una teoría es una forma de falsificar las cosas» (Richardson, ITNT 222-23).

4.3. Liberación redentora[26]

Otro de los efectos que Pablo atribuye a la acción salvífica de Cristo es la libertad. «La gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21), que anhela ávidamente toda la creación, aún no es perfecta. No obstante, existe una libertad que Cristo ha logrado ya para los hombres. La expresión clásica para designarla es «redención», término que hace referencia a la institución social de poner en libertad a los esclavos o cautivos. Pero Pablo usa también la palabra «libertad» en el famoso versículo que tantas veces ha sido considerado como su manifiesto de la libertad cristiana (Gá15,1): «Para que seamos libres nos liberó Cristo» (cf. Gál 5,13). Pablo tiene ante la vista claramente esta institución en 1 Cor 7,23, donde aconseja a los esclavos y a los libres que no intenten cambiar su estado social, por que tal estado tiene poca importancia una vez que han sido «comprados a buen precio» (7,23; cf. 6,20) y son esclavos de Cristo o libertas del Señor. En el mundo helenístico de tiempos de Pablo la manumisión de un esclavo era con frecuencia un asunto sagrado. Se han encontrado numerosas inscripciones en Delfos y otros santuarios que describen la manumisión como si se tratara de la compra de un esclavo a su propietario por parte de un dios. En

realidad, era el esclavo mismo quien depositaba el precio de su libertad en el santuario del dios; este dinero pasaba después a manos del propietario del esclavo. Pero se consideraba que el esclavo había pasado a ser propiedad del dios, quien, por esta razón, le protegía y garantizaba su libertad (cf. A. Deissmann, LAE 320ss). Existe cierto paralelismo entre ciertas facetas de esta institución y algunas expresiones de Pablo («comprados a buen precio», «esclavo de Cristo», «redención»; cf. AG 12,95,205,825). Sin embargo, es un simple paralelismo superficial que debe entenderse a la luz de los datos del AT, ya que quien paga realmente es Cristo y no el esclavo pecador, y su pago no es ficticio, porque es un comprador divino.

En el AT, a Yahvé se le describe como go'el de Israel, «redentor», es decir, el pariente a quien correspondía el deber de rescatar la libertad perdida de un pariente (cf. F. Biichsel, TDNT 4,354-55). En Dt-Is (4,14; 43,14; 44,6; 47,4) y en Sal (18,15; 77,35) se aplica esta figura a Yahvé. Se aplica especialmente a la liberación de Israel esclavo en Egipto (Ex 6,6-7; Dt 7,6-8; Sal 111,9) y al paso del Mar Rojo (Is 43,1). posteriormente se extiende al retorno de Israel cautivo en Babilonia, cuando Yahvé realiza un nuevo éxodo de su pueblo (Is 51,11; 52,3-9). Conviene tener en cuenta que en el AT tal «redención» significa, más bien, «liberación», ya que raramente se menciona el pago de un Zytron (rescate) (cf. Is 52,3). Con el tiempo, la idea de redención adquirió un matiz escatológico, viniendo a significar lo que Dios había de hacer con su pueblo al fin de los tiempos (Os 13,14; Is 59,20; Sal 130,7-8; Est 13,9.16). Este sentido permanece en la LQ (cf. L. de Lorenzi, RBibIt 5 [1957] 197-253) Y en el NT (Lc 2,38; 24,21). En general, denota una liberación de la impureza, del pecado, de la muerte y del seol.

Sin embargo, a esta liberación redentora se vinculó con frecuencia la idea de «adquisición, posesiólll». Yahvé no sólo liberó a los hebreos de la esclavitud egipcia, sino que adquirió un pueblo para sí, especialmente por la alianza del Sinaí (Ex 6,6-7; 15,16; 19,5; Is 43,21; Sal 74,2; 135,4). Fue, por tanto, una liberación que terminó en «adquisición»; más aún: en «adopción».

Cuando Pablo afirma que los cristianos han sido «comprados con un precio» (1 Cor 6,14; 7,22) no hace sino subrayar el pesado gravamen de la oblación que Cristo hizo de su vida para conseguir la libertad de los hombres y hacer de ellos «su pueblo». En Gál (3,13; 4,5) Pablo emplea el verbo exagorazo para designar la liberación frente a la Ley que lleva a cabo el acontecimiento Cristo (cf. F. Biichsel, ThDNT 1, 124-28). En los LXX nunca se emplea este término en contextos de manumisión ni tampoco aparece en textos extrabíblicos referentes a la manumisión sagrada. El verbo es compuesto de agorazo y, generalmente, significa «comprar». No obstante, Diodoro Sículo (36, 2) lo aplica a la compra de un esclavo (como posesión) y también (15, 7) a la liberación de un esclavo mediante compra. En este último contexto, aun cuando no se hace mención dellytron, se trata evidentemente del rescate de alguien que ha caído en la esclavitud. Por tanto, si se aplica la idea de liberación mediante compra a la palabra que emplea Pablo, habría que evitar todo hincapié en los detalles de carácter jurídico, ya que la idea precisa de Pablo sobre la «redención» está teñida por la idea veterotestamentaria de «adquisición». Pablo nunca llama a Cristo lytrotes («redentor» = go'el; este término sólo se aplica a Moisés, Hch 7,35), ni habla propiamente de un lytron (rescate). Pablo llama aJesucristo «nuestra redención» (apolytrosis, 1 Cor 1,30), expresión mayestática que identifica la persona de Cristo con su liberación y sintetiza la concepción paulina de Cristo. Pero conviene tener muy en cuenta que, aunque los hombres alcanzan la remisión de sus pecados (cf. Col 1, 14; Ef 1,7) «mediante la redención en Cristo Jesús» (Rom 3,24), se trata específicamente de una «redención de adquisición» (Ef 1,14). Aunque la redención, en cierto sentido, ya se ha efectuado (Rom 3,24), tiene todavía una etapa futura y escatológica, de igual modo que todo el acontecimiento Cristo, ya que los cristianos todavía «esperan la redención del cuerpo» (Rom 8,23). El sello del Espíritu, de que gozan ya los cristianos, es simplemente una prenda para «el día de la redención» (Ef 4,30).

La libertad que Cristo ha conquistado para los cristianos es la libertad de la Ley, del pecado, de la muerte y de sí mismos (Rom 5-8). Los que estaban bajo la Ley han sido comprados por él; ahora se les puede llamar «esclavos de Cristo» (1 Cor 7,23 [cf. Tit 2,14, que se hace eco de Sal 130,8 y Ex 19,5]), porque ya sólo deben obediencia a Cristo. Ahora están ligados a su ley (Gál 6,2; 1 Cor 9,21). Pero en él encuentran la liberación de todos los elementos que oprimen la existencia humana (Gál 2,4; 4,22-31; 5,1.13; 1 Cor 9,1.19; 10,29; 2 Cor 3,17; Rom 6,18.20.22; 7,3; 8,2.21), porque su leyes ley de amor: «la plenitud de la leyes el amor» (Rom 13,16; cf.8-10).

4.4 Justificación

La justificación del cristiano es otra de las formas con que Pablo expresa los efectos de la acción salvífica de Cristo. «Jesús ... resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Este efecto del acontecimiento Cristo no es en realidad tan importante en la teología de san Pablo como se creyó en las controversias de la Reforma y en la interpretación agustinianao N o constituye la clave de la teología paulina ni sintetiza para el Apóstol la experiencia cristiana (A. Schweitzer alude a la justificación como «un cráter secundario»). La justificación es el aspecto de la salvación que surgió en el contexto polémico de la controversia de Pablo con los judaizantes. Aparece más claramente su carácter polémico si recordamos que dikaiosis (justificación) sólo se encuentra en Rom 4,25; 5,18 (cf. dikaioma, 5,16) y que el correspondiente verbo dikaioo aparece quince veces en Rom y ocho veces en Gál, frente a dos veces en el resto de las cartas (1 Cor 4,4; 6,11 [cf. 1 Tim 3,16; Tit 3,7]). Además, la justificación confiere a la salvación una dimensión jurídica que, si bien era necesaria para el debate en ese contexto judaizante, difícilmente sintetiza la realidad misma del hecho cristiano. Sin embargo, existe un valor positivo en este aspecto de justificación si se interpreta correctamente, es decir, si se interpreta como manifestación de la «Justicia de Dios» en el sentido que tenía este término en la literatura profética y posexílica del AT y en otros escritos judíos posteriores. (Cf., además, K. Stendahl, The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West: HarvTR 56 [1963] 199-215).

La justificación, en cuanto metáfora aplicada a la salvación, tiene su origen en el procedimiento judicial por el que se emite un veredicto de absolución y constituye una perspectiva de la salvación casi exclusiva de Pablo. Pero si queremos comprender lo que realmente significa, debemos tener en cuenta sus raíces veterotestamentarias. Ya nos referimos anteriormente a la «Justicia de Dios»; es aquella cualidad por la que Yahvé, en cuanto juez de Israel, manifiesta en una decisión justa su liberalidad salvífica hacia su pueblo. Es una cualidad que guarda relación con su misericordia (IJesed) fundada en la alianza; en los LXX, el término dikaiosyne sustituye con frecuencia al término eleos como traducción de IJesed (Gn 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; etc.). Esto explica cómo llegó a significar «favor para con Israel», pero sin perder del todo su matiz judicial. Si bien algunos círculos deljudaísmo palestinense propendieron a olvidarse de esta concepción comprehensiva de la «Justicia de Dios» (como, al parecer, lo hicieron los judaizantes adversarios de Pablo), la noción se conservó al menos en los medios esenios de Qumrán. En la LQ aparecen abundantes referencias a ~edeq 'El o ~idqat 'El, entendidos de una forma sorprendentemente parecida al concepto paulino de «Justicia de Dios» (cf. 1 QS 1l,4-9.11-13.18; lQH 9,33; 1,6-9; 14,15-16)[27].

La manifestación de este atributo de Dios constituye el tema de la primera parte de Rom (cf. 1,17, que se contrapone a la cólera de Dios; cf. 3,21.22.25.26; 10,3). Porque Yahvé es justo,justifica al hombre (cf. Rom 3,26; 8,33).

El AT enseñaba que «ningún ser viviente es justo ante Dios» (Sal 143,2), es decir, nadie alcanza por sí mismo el perdón en la presencia de Dios (cf. 1 Re 8,46;Job 9,2; Sal 130,3-4; Is 64,6). Se esperaba que la justificación sería realizada por un redentor futuro (Is 59,15-20). Sin embargo, Pablo subraya que la justificación ya ha tenido lugar por la fe en el acontecimiento Cristo: «Fue para manifestar ahora, en el tiempo presente, que Dios es justo e incluso justificador del hombre que cree en Jesús» (Rom 3,26; cf. 5,1). Y no sólo pone de relieve Pablo que la justificación del hombre ya se ha efectuado, sino que insiste en su completa gratuidad. Viene exclusivamente de Dios. Por su parte, los hombres «pecaron y se privaron de la gloria de Dios» (Rom 3,23), pero Dios por pura gracia la ha llevado a cabo en Cristo, por quien el hombre queda justificado ante Dios.

Esta justificación, como acto divino, incluye una declaración de que el hombre pecador es justo ante Dios. Esta justificación como acto divino, incluye una declaración de que el hombre pecador es justo ante Dios. Pero ¿significa esto que el hombre es simplemente declarado justo mediante una ficción legal, siendo realmente pecador? Podríamos pensar que dikaioo, lo mismo que otros verbos griegos terminados en 00, tiene un significado causativo o factitivo: «hacer justo a alguien» (cf. douloo, «esclavizar»; nekroo, «causar la muerte»; anakainoo, «renovar»; etc.). Sin embargo, en la versión de los LXX dikaioo parece tener generalmente un significado declarativo, forense. A veces parece ser éste el único sentido que tiene en las cartas de Pablo (cf. Rom 8,33); pero muchos casos son ambiguos. Ciertamente, no se puede apelar a este sentido forense para descartar una transformación más radical del hombre por el acontecimiento Cristo y convertirlo, en cierto modo, en la esencia de la experiencia cristiana. Lajustificación consiste realmente en que el hombre queda situado en un estado de justicia ante Dios por su vinculación a la actividad salvífica de Cristo Jesús: por su incorporación a Cristo y a su Iglesia mediante la fe y el bautismo. El efecto de esta justificación es que el cristiano se hace dikaios (justo); no es que sea declarado justo, sino que realmente queda constituido como tal (katastathesontai, Rom 5,19). Pablo reconoce que, como cristiano, no tiene ya una justicia propia, fundada en la Ley, sino una justicia adquirida por medio de la fe en Cristo, una «Justicia de Dios» (Flp 3,8-9). E incluso afirma que el cristiano unido a Cristo es «la justicia de Dios» (2 Cor 5,21)[28].

III ANTROPOLOGÍA PAULINA

I. EL HOMBRE ANTES DE LA VENIDA DE CRISTO

¿Qué efectos produce en la vida de los hombres el acontecimiento Cristo? ¿Cómo participan los hombres de la redención que Cristo llevó a cabo? Una vez esbozados los aspectos objetivos de la salvación cristiana, pasamos a explicar la manera en que, según el punto de vista de Pablo, influyó en los hombres la obra de Cristo. Para comprender la concepción paulina de la experiencia cristiana, vista desde el lado del hombre, debemos tener en cuenta cómo consideraba Pablo al hombre antes de la venida de Cristo. Su concepción es, al mismo tiempo, colectiva e individual. Con ello nos adentramos en la concepción antropológica de Pablo.

Conviene que nos ftiemos primero en la dimensión colectiva de la situación del hombre antes de Cristo, ya que está más estrechamente vinculada a la historia de la salvación que su dimensión individual. Pablo compara frecuentemente lo que fue en un tiempo la situación del hombre con lo que es «ahora» en la cristiana (cf. Gál 4,8-9; 1 Cor 6,11; Col 1,21-22; 3,7-8; Ef2,1-6; 2,11-13; 5,8).

1.1. El pecado[29]

En la etapa anterior a la venida de Cristo, los hombres eran pecadores y, a pesar de sus esfuerzos por vivir justamente, nunca pudieron alcanzar tal propósito ni conseguir el destino glorioso que les estaba prometido (Rom 3,23). La denuncia que hace Pablo de la impiedad y perversidad de los gentiles, que llegó a extinguir la verdad en sus vidas, es muy severa (1,18-23). Para Pablo no tienen ninguna excusa al no honrar a Dios ni darle gracias por lo que conocían de él a través de la creación, al margen de la revelación que Dios había hecho de sí mismo en el AT. «No conociendo a Dios», los gentiles «estaban esclavizados a los seres que por naturaleza no eran dioses ... y eran esclavos de los elementos sin fuerza ni valor» (Gál 4,8-9). Su condición de servidumbre no les dejó conocer su conducta degradada (Rom 1,24-32; 1 Cor 6,9-11). No obstante, la descripción no es totalmente negativa, ya que Pablo reconoce que los gentiles cumplieron algunas veces las prescripciones de la Ley de Moisés (Rom 2,14), «siendo ley para sí mismos», es decir, conociendo a través de su conciencia lo que la Ley mosaica prescribía de un modo positivo a los judíos.

Por lo que respecta a los judíos, que se jactaban de la posesión de la Ley mosaica, manifestación de la voluntad de Yahvé y guía de su conducta, la acusación de Pablo es igualmente grave. Los judíos tienen la Ley, pero no la guardan. Ni siquiera la práctica de la circuncisión o la posesión de las promesas de salvación pueden salvarlos de la cólera que merece el pecado (Rom 2,1-3.8).

Sin el evangelio todo el género humano, «todos los hombres, judíos y griegos, están bajo el poder del pecado» (Rom 3,10). Los hombres se encuentran en una situación de hostilidad para con Dios (Rom 5,10), al no dedicarse a su honor Y servicio (Rom 1,18) ni a honrar su nombre (Rom 2,24). Su condición es de alejamiento de Dios y de esclavitud bajo Satán (Ef 2,2; 6,11-12; Col 1,13), una especie de «muerte» (Ef2,1.5; Col 2,13).

Pablo alude en ocasiones al pecado con tales términos, que podríamos considerarlo como una «deuda» que ha de ser perdonada (Rom 3,24-25; Col 1,14; 2,14; Ef 1,7), pero más frecuentemente lo considera como una fuerza o poder que ha invadido al hombre y que está favorecida por todas sus inclinaciones naturales. Los actos pecaminosos personales del hombre son «transgresiones» (Gál 3,19; Rom 2,23; 4,15), «faltas» (Gá16,1; Rom 5,15.16.17.18.20) Y «pecados» (Rom 3,25, hamartemata). Pero hamartia es un influjo activo del mal en la vida del hombre, que penetra toda su historia. El pecado y la muerte son personificados por Pablo e intervienen como actores en el escenario de la historia humana. La transgresión de Adán introdujo el pecado en la historia de la humanidad, y la muerte entró en escena (en un sentido total: la muerte física, que conduce a la muerte espiritual).

La doctrina de Pablo sobre la profunda influencia del pecado en el mundo antes de la venida de Cristo depende del AT y de las ideas que circulaban entre los judíos sobre el carácter del pecado y la muerte. Gn 2-3 describe explícitamente la pérdida por parte de Adán y Eva de la comunicación familiar y amistad con Dios y sus consecuencias, dolores, penalidades y muerte, que constituyen su herencia. El inequívoco carácter etiológico del relato denota que el pecado de Adán y Eva fue la causa de toda la miseria humana. Con todo, ni en Gn ni en ninguna otra parte de los libros más antiguos del AT queda establecida esta conexión de modo definitivo. La muerte corporal no aparece como consecuencia del pecado del Edén hasta el tardío libro del Eclesiástico (ca. 190 a.C.): «Con la mujer empezó el pecado y por ella todos morimos» (25,24). En Sab 2,23-24 leemos: «Dios creó al

hombre para la inmortalidad y le hizo imagen de su propia naturaleza, pero por la envidia del diablo la muerte entró en el mundo». Incluso en este texto la muerte no es meramente fisica, corporal.

El AT enseña en muchos pasajes la pecaminosidad general del hombre (Gn 6,5; 8,21; Job 4,17; 14,4; 15,14; Sal 120,3; 143,2). Esta doctrina, sin embargo, se presenta como un dato de experiencia; todos los hombres son pecadores. Los escasos textos que podrían indicar una disposición pecaminosa en el hombre (Gn 8,21; Job 14,4; Sal 51,7) sólo indican en realidad que existe una inclinación casi innata al pecado. Apenas manifiestan una creencia en una disposición pecami. nosa heredada de Adán y Eva. En la literatura judía intertesta. mentaria existen muchos pasajes que atribuyen la muerte a Adán o a Eva (2 Henoc 30,17: «Le creé una mujer, y la muer. te le vendría por su mujer»; ApocMois 14: «Adán dijo a Eva: ¿Qué has hecho? Has acarreado sobre nosotros la gran cólera [muerte] que domina ahora a toda nuestra raza»; cf. 2 Esdras 3,7). Ni siquiera en este tipo de literatura encontramos un pasaje inequívoco que atribuya la herencia del pecado a Adán o a Eva. El que más se aproxima a esta noción se encuentra en ApocMois 32: «Por mí ha entrado en el mundo todo pecado». Con todo, esta afirmación sólo dice que Eva fue la primera en pecar (cf. Josefo, Ant., 3.8,1, § 190; De vita Mois., 2,147). El salmista de Qumrán canta: «y [el hombre] está en la iniquidad desde el seno materno» (IQH 4,29-30), lo cual no expresa sino la total pecaminosidad de la existencia del hombre. Incluso una sentencia como la que hallamos en lQH 9,13, «soy consolado de la transgresión inicial (pesa'ríson)», no se refiere inequívocamente a la culpa de Adán; cf. lQH 17,18.

Con toda claridad se hace eco Pablo de la tradición judía sobre la muerte hereditaria al atribuir esta situación a Adán (1 Cor 15,21-22: «todos los hombres mueren en [o por] Adán»). Dado que en el contexto el punto de contraste es la resurrección para la vida (eterna), Pablo está pensando en la muerte espiritual (que es diferente de la muerte física). La conexión de la muerte con Adán no se explica en 1 Cor; pero en Rom 5,12 se atribuye la muerte de todos los hombres a Adán a causa de su pecado: «Por eso, así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte se extendió a todos los hombres, por cuanto todos pecaron ... ». En este versículo Pablo atribuye a Adán no sólo la muerte total, que afecta a todos los hombres, sino también el contagio del pecado, que igualmente afecta a todos los hombres, y esto independientemente de sus transgresiones personales. Este sentido no viene dado por la significación «habitual» de hemarton ni tampoco por la expresión eph'ho, entendida como incorporación de todos los hombres en Adán. Tal noción es exigida más bien por el contexto, y especialmente por 5,19: «Pues como por la desobediencia de un solo hombre resultaron (katestathesan) pecadores los muchos, así también por la obediencia de uno solo han resultado justos los muchos». El contraste de antitipo y tipo, de Cristo y Adán, exige que la condición pecaminosa de todos los hombres se deba a Adán (prescindiendo de sus pecados personales, que también llevan a la muerte), lo mismo que el estado de justicia se debe únicamente a Cristo.

1.2. La Ley y los espíritus[30]

El estado del hombre antes de Cristo era no sólo de sometimiento al pecado y la muerte, sino de esclavizamiento a los «espíritus» de este mundo y de prisión bajo la Ley. «Entonces, no conociendo a Dios dice Pablo a los gálatas que habían sido paganosestabais esclavizados a los que por naturaleza no son dioses» (Gá14,8). Se discute si estos «dioses» eran los espíritus designados con el título de «elementos de este mundo» (Gál 4,9; cf. Col 2,20), «tronos, dominaciones, principados, potestades» (Col 1, 16; cf. Ef 1,21), «sea cualquiera el título que se les dé». A veces, uno se pregunta si Pablo ., realmente creyó en su existencia. Pablo se mofa de ellos cuando afirma la supremacía de Cristo (Col 2,10.15.18; Ef 3,10). Pero, algunas veces, atribuye la condición

pecadora del hombre al «tiempo de este mundo, según el príncipe de esta zona inferior» (Ef 2,2; cf. Ef 6,12). Pablo considera la posibilidad de que los «ángeles» sean obstáculo al amor de Dios en Cristo (Rom 3,38) o anuncien un evangelio diferente del suyo (Gál 1,8). El hecho de que los ángeles fueran los promulgadores de la Ley de Moisés, que esclavizó a los hombres, es un signo de la inferioridad de ésta con respecto a las promesas de Dios (Gál 3,19). Estos espíritus no siempre son perversos; pueden ser buenos o, al menos, neutrales (1 Cor 11,10; Gál 4,14). Sin embargo, si hasta ahora han tenido poder sobre los hombres, su imperio ha sido quebrantado con la venida del Kyrios, Jesucristo. Incluso los cristianos, a causa de Cristo, juzgarán a los ángeles (1 Cor 6,3): así es de imperfecto su dominio sobre los hombres.

Sin embargo, los hombres estaban presos bajo la Ley (Gál 3,23) Y eran esclavos de los ángeles. Pablo piensa ahora en la historia de Israel (cf. Gá14,3-5.8-9; 5,1-3; Rom 7,lss). Aborda el tema de la Ley especialmente en dos de sus cartas, en Gál 2,16-6,13 y en Rom 2,12-8,7. Aunque en diversos pasajes se encuentran dispersas otras observaciones (por ejemplo, en 1 Cor 9,20; 15,56; 2 Cor 3,17-18; Rom 9,31; 10,4-5; 13,8-10; Ef 2,15 [cf. 1 Tim 1,8-9]), conviene recordar desde el principio que las más importantes discusiones paulinas del tema se sitúan en un contexto polémico. El problema que en la primitiva Iglesia plantearon los judaizantes hizo necesarias las puntualizaciones de Pablo en respuesta a aquella amenaza con que tropezó su interpretación fundamental del acontecimiento cristiano. Pablo no tuvo más remedio que reaccionar con toda energía. Pero sería erróneo pensar que la doctrina sobre la Ley viene a ser el nervio de toda la teología paulina. Ello equivaldría a incurrir en el mismo error que ha viciado gran parte del pensamiento cristiano a partir de la Reforma, que identificó la esencia de la teología paulina con la justificación (cf. K. Stendahl, The Apostle Paul and the lntrospective Conscience 01 the West: «Harvard Theological Review» 56 [1963] 199-215). Pablo enfocó la condición cristiana desde esta perspectiva de la justificación a causa del contexto polémico en que le obligó a situarse el problema de los judaizantes. Sin embargo, aunque su doctrina sobre la Ley respondía a estos condicionamientos polémico s de su época, haya lo largo de toda su argumentación aspectos que conservan toda su vigencia en nuestra actual situación.

Ante todo es necesario aludir a los sentidos literal y figurativo de nomos en Pablo, así como al valor que tiene este término según que se use con o sin artículo. En cierto número de casos hará Pablo afirmaciones como éstas: los gentiles «son una ley para sí mismos» (Rom 2,14); «hay otra ley en mis miembros que pelea con la ley de mi espíritu» (Rom 7,21-25), o, haciendo uso de un oxymoron, «la ley del Espíritu de vida» (Rom 8,2), o «la ley de Cristo» (Gá16,2), la «ley de fe» (Rom 3,27), la «ley de Dios» (Rom 8,7). En todos estos casos se usa nomos en sentido figurativo, y su analogado primero es la Ley mosaica. Estas expresiones figurativas tratan de describir aquello que en la vida de los paganos o de los cristianos viene a ser el equivalente de la Ley mosaica, y con un término que ha sido claramente tomado de ésta. Pero, además de estas expresiones indudablemente figurativas, Pablo se refiere en otras ocasiones a la Ley mosaica en sí, «al sistema religioso del que el pueblo judío vivía desde Moisés» (L. Cerfaux, Jesucristo en san Pablo [Bilbao 41967]). Habla únicamente de ella, sin establecer distinción alguna entre sus exigencias cúlticas, rituales o éticas (cf. R. Bultmann, TNT 1, 259-60; C. Haufe, Die Stellung Paulus zum Gesetz: TLZ 91 [1966] 171-78). A veces ampliará el significado del término, entendiendo por nomos la totalidad del A T, y no tan sólo la Torá o Pentateuco (cf. Rom 3,19). En cambio, resulta inútil tratar de distinguir sus afirmaciones según que en ellas utilice o no el artículo. Si así lo subrayamos desde un principio, es únicamente para salir al paso de un posible malentendido, ya que Pablo nunca habla realmente de la «ley en cuanto tal». El mismo pasaje de Rom 7,1 no se refiere a otra cosa que a la Ley mosaica, como lo demuestra el contexto de los versículos que siguen inmediatamente. Tampoco parece que en estas palabras haga referencia Pablo al famoso derecho romano; la simple ausencia del artículo determinado en Rom 7,1 difícilmente

podría servir de apoyo a esta interpretación, ya que Rom 7,2-4 se opone a ello. Sin embargo, es cierto que algunas sentencias aparecen formuladas en términos genéricos, que podrían referirse a otros sistemas legales distintos del mosaico; por este motivo no resulta difícil aplicadas a otros tipos de ley, cristiana o no, sin que por ello pierdan su vigencia.'

Para mejor describir la visión paulina acerca de la anomalía de la Ley mosaica haremos cinco breves observaciones al respecto.

1) Pablo personifica a Nomos, lo mismo que hace con H amartia («pecado») y Thanatos («muerte»), y, al igual que Hamartia y Thanatos,Nomos se describe como un actor que hace su papel sobre el escenario de la historia humana (cf. Rom 5,20).

Para comprender en qué consiste el papel de Nomos hemos de considerar el concepto paulino de la historia de la salvación, fundado en una visión unilineal de la historia universal, que Pablo heredó de la tradición farisea (cf. p. 81, supra).

a) Desde Adán hasta Moisés transcurre un período sin ley; los hombres pecaban, pero no les eran imputadas sus transgresiones (Rom 5,13). «Porque la Ley provoca la ira; pero donde no hay Ley no hay transgresión» (Rom 4,15).

b) Desde Moisés hasta Cristo imperó la Ley, y los pecados de los hombres se les imputaban como transgresiones de la misma; «la Ley provoca la ira» (Rom 4,15).

c) Con Jesucristo se inicia la era mesiánica, porque él es «el final de la Ley» (Rom 10,4).

Pablo se atuvo notoriamente a la visión rabínica de la Ley, en que ésta se considera destinada a caducar con la llegada del Mesías. La idea que Pablo se hace de Jesús en relación con la Ley no coincide con la que se expone en Mt 5,17: «No he venido a abolida, sino a dade su plenitud». Esta diversidad de interpretaciones de la función de Jesús con respecto a la Ley refleja las distintas opiniones rabínicas acerca de la posición del Mesías frente a la Ley. Según unos, el Mesías aboliría la Ley; según otros, la perfeccionaría. Para Pablo, Jesús mismo era «el fin de la Ley» (telos nomou), no sólo en el sentido de que la Ley se ordenaba a Cristo como a su consumación, su razón de ser, sufinis (Gá1 3,24), sino también en el sentido de que Jesús, en cuanto Christos (o «Mesías»), vino a ponede término. Porque él «abolió en su carne la Ley con sus mandatos y preceptos» (Ef 2,IS). Gracias a él, «nosotros hemos sido descargados de la Ley» (Rom 7,6). En ambos pasajes se usa el verbo katargein, con lo que se sugiere que la intervención de Jesús consistió en dejar la Ley «sin efecto» (para una interpretación distinta, véase C.E.B. Cranfield, SJT 17 [1964] 42-68, en la que, sin embargo, se elimina la anomalía de la Ley según la concepción paulina). A nosotros «nos toca el final de los tiempos» (1 Cor 10,11), es decir, el final de la era de la Torá y el comienzo de la era mesiánica; en ésta reina ho nomos Christou, «la ley del Mesías» (Gál 6,2).

De este modo, toda la historia del hombre viene a ser como un escenario al que suben unos actores Muerte, Pecado y Ley para ejercer su influjo sobre la condición humana.

2) Cuando Pablo nos describe a uno de los actores, Nomos, empieza por decimos que es bueno: «La Leyes santa, y el mandato es santo, justo y bueno» (Rom 7,12; cf. también 7,16); incluso se dice que es «espiritual» (pneumatikos; Rom 7,14), es decir, que pertenece a la esfera de

Dios, no a la del hombre terreno; ya que realmente procede de Dios, es la «Ley de Dios» (Rom 7,22.25; 8,7; cf. 1 Cor 7,19) y su intención es llevar a los hombres a la «vida», es decir, a la comunión con Dios. Era «el mandamiento cuya finalidad era la vida» (he entote he eis zoen; Rom 7,10), y en un sentido amplio hasta puede decirse que era «los oráculos de Dios» (Rom 3,2), ya que manifestaba a los hombres la palabra y la voluntad de Dios. En Gál 3,12 cita Pablo Lv 18,5, y se ve obligado a admitir que «quien los cumple [es decir, los preceptos de la Ley] vivirá por ellos». Aunque la Leyera cosa secundaria e inferior en comparación con las promesas hechas a Abrahán por Dios (Gál 3,21), ciertamente no iba en contra de éstas. Implicaba, en consecuencia, una bondad básica que habría de servir a los santos de la Dispensación antigua para alcanzar su destino, una vida de santidad y justicia en la presencia de Dios.

3) Nomos constituía además uno de los privilegios de Israel. Pablo la enumera claramente entre las prerrogativas otorgadas a sus hermanos de raza: «Son israelitas, y a ellos pertenece la filiación, la gloria, las alianzas, el don de la Ley ... » (Rom 9,4). Eran privilegiados en el sentido de que poseían un medio otorgado por Dios para buscar su justificación. Todo lo que dice la Ley va dirigido a los que están bajo su autoridad y la reconocen (Rom 3,19).

Pero Pablo muestra luego la otra cara de la moneda, y precisamente en este sentido. De poco sirve a un judío enorgullecerse de poseer la Ley y escuchada, cuando se lee cada sábado en la sinagoga, si luego no le obedece (Rom 2,17-24). Como prerrogativa que era de Israel, la Ley pone a los hermanos de raza de Pablo aparte de los que son anomoi y hamartoloi, los «sin ley» y «pecadores» (ya que para ellos no contaba la Ley). Pero Pablo insiste en que Israel tiene sobre sí la obligación de obedecer a la Ley, y de observada en su totalidad (Gál 5,3), si es que realmente la reconoce como norma de vida.

4) A pesar de todo esto, se presenta a Nomos como incapaz de producir la justicia que estaba destinado a realizar. A pesar de ser «santa, justa y buena», de proceder de Dios y de constituir una prerrogativa de Israel, la Ley no fue capaz de aportar la «vida» a los hombres. Pablo se muestra duro en su juicio al añadir audazmente al texto de Sal 143,2 unas palabras de su propia cosecha: «Ningún hombre puede ser justo en la presencia de Dios por la observancia de la Ley» (literalmente, «a base de las obras de la Ley»). La última frase, que Pablo se atreve a añadir al salmo en Rom 3,20, equivale a una tremenda acusación en que se pone de relieve la situación anómala que el personaje Nomos introduce en la vida de los hombres. Se suponía que el destino de Nomos era transmitir la vida, como había prometido Lv 18,5; pero en realidad lo que aportó fue todo lo contrario. Así describe Pablo el papel negativo de la Ley: su incapacidad para dar la vida, pues no era otra cosa que una norma exterior. Dice al hombre lo que tiene que hacer, pero no le comunica la dynamis («la fuerza») necesaria para cumplido. La Ley, por consiguiente, no era una fuerza dinámica para la vida.

Para probar este punto recurre Pablo a la situación de Jacto en que se encuentran los judíos, que están sometidos a la ira divina, a pesar de que poseen la Ley, exactamente igual que los gentiles, que no obedecen a la Ley por el simple hecho de que no la conocen. Nótese que en Rom 2,14 no se afirma que los gentiles conozcan la Ley. Simplemente se dice que «los gentiles, que no poseen la Ley», a veces cumplen como por instinto «lo que exige la Ley», pero no su totalidad. Difícilmente podría aducirse este versículo sin más para probar que Pablo habla aquí de la llamada «ley natural» (cf. J. L. McKenzie, Natural Law in the New Testament: BR 9 [1964] 1-13; O. Kuss, Der Romerbrief[Ratisbona 1957] 72-75). La doctrina sobre la ley natural en la tradición cristiana ha de considerarse como el sensus Plenior de la enseñanza paulina en Rom 2,14, no como su sentido primario.

La acusación de Pablo implica ciertamente que los judíos no pueden en realidad obedecer a la Ley. Para probado cita las palabras del mismo AT en Hab 2,4: «El justo vivirá por la fe» (cf. Rom 1,17; GáI3,12); ahora bien, la fe nada tiene que ver con la Ley. En esto consiste, pues, el papel negativo de Nomos: no consigue dar al hombre la capacidad de cumplir las obligaciones que le impone.

5) Pero Nomos desempeña además un papel positivo al multiplicar o reforzar el pecado y al imponer una maldición al hombre. A pesar de ser buena, la Ley multiplica de hecho el pecado. Así lo enseña Pablo explícitamente: «Fue añadida [a las promesas hechas a Abrahán] con vista a las transgresiones» (Gál 3,19); «la Ley fue introducida para aumentar la transgresión» (Rom 5,20).

Estas formulaciones paulinas han de entenderse sobre el trasfondo de los períodos de la historia de la salvación a que antes nos hemos referido. Nomos aparece sobre el escenario de la salvación humana en el segundo período, y se convierte en instrumento de Hamartia. De hecho, llegó a convertirse en «dynamis del pecado mismo» (1 Cor 15,56). No fue capaz de otorgar al hombre una dynamis propia para facilitade la «vida»; sin embargo, irónicamente, se convirtió en esbirro de Hamartia, y de este modo contribuyó a desencadenar la ira divina contra el hombre, «porque la Ley provoca la ira» (Rom 4,15). Aunque en sí no era pecaminosa, contribuyó a introducir el pecado: «¿Qué diremos, pues? ¿Que la Leyes pecado? ¡Nada de eso! Sin embargo, de no haber sido por la Ley yo no hubiera conocido el Pecado» (Rom 7,7). Y la razón es que «en ausencia de la Ley, el Pecado estaba muerto» (Rom 7,8).

Nomos desempeña su papel de tres maneras:

a) La Ley actúa como una ocasión (aphorme) de pecado. Da a conocer al hombre la posibilidad material de pecar, prohibiéndole lo que parece indiferente (por ejemplo, comer la carne de los animales impuros; Lv 11,2ss; Dt 14,4ss) o excitando los deseos del hombre al causar la irritación de su conciencia mediante la imposición de una norma positiva y externa contra el «fruto prohibido». Sin embargo, para Pablo, este aspecto de la Ley, como ocasión de pecado, es secundario, y a él alude brevemente en Rom 7,5.8.11; por lo demás, le atribuye escasa importancia.

b) Mucho mayor peso tiene el papel de Nomos como informador moral, ya que da al hombre «un conocimiento real y profundo del pecado» (epignosis hamartias, Rom 3,20). Este profundo conocimiento del verdadero carácter del desorden moral hace que el pecado aparezca como una rebeldía, una transgresión y un acto contra un Dios personal, una infidelidad contraria a las relaciones y estipulaciones de la alianza formuladas en el Decálogo. De ahí que Pablo pueda afirmar: «El pecado, ciertamente, estaba en el mundo antes de que fuera otorgada la Ley; pero el pecado no se imputa allí donde no existe la Ley» (Rom 5,13). No niega Pablo que los hombres fueran malos durante el período que va de Adán a Moisés (etapa «sin ley», del caos). Insiste, sin embargo, en que la condición pecaminosa no tenía el carácter de una rebelión abierta, de una transgresión, ya que aún no había sido dada la Ley mosaica. Los hombres pecaban, pero aquello no era «como la transgresión de Adán» (Rom 5,14). El pecado se manifestó como un acto de rebeldía contra el Dios amoroso que había elegido un pueblo para sí, que le había mostrado el camino de una vida santa y consagrada a su servicio.

Así pues, «donde no hay Ley, tampoco hay transgresión» (Rom 4,15) o «independientemente de la Ley, el Pecado está muerto; yo estaba vivo en tiempos al margen de la Ley, pero cuando llegó el mandamiento, el Pecado revivió y yo morí» (Rom 7-8b-9a).

c) Además de actuar como ocasión de pecado y como ilustrador moral acerca de la naturaleza real del pecado, Nomos desempeñó otro papel positivo como inductor de una maldición contra el hombre. Pablo deduce de Dt 27,26 (que cita en Gá1 3,10) esta dura visión de la Ley, que los cristianos modernos quizá se sientan inclinados a suavizar: «Maldito aquel que no se atenga a todo lo que está escrito en el libro de la Ley y lo obedezca». Así se demuestra, como argumenta Pablo, que la misma Ley se convierte en una maldición para todo hombre al que impone sus obligaciones. De este modo sometió al hombre a la «condenación» (Rom 8, 1), se convirtió en «ministro de condenación» (2 Cor 3,9) y en una «dispensación de muerte» (2 Cor 3,7). Ahí culmina la anomalía de la existencia humana durante el período de la Torá. Y al comprender todo lo que ello implica, a Pablo no le queda otro recurso que exclamar: «¿Hubo de resultarme mortal aquello que era bueno en sÍ?» (Rom 7,13). ¿Es que Nomos, don de Dios, al entrar al servicio de Hamartia, arrojó al hombre en las garras de Thanatos? La respuesta de Pablo es «sí», y de este modo ocurrió que el verdadero rostro de Hamartia quedó al descubierto: «que el pecado apareciera como tal pecado» (Rom 7,13).

¿Cómo es posible esto? ¿Pudo ocurrir realmente tal cosa? Para responder a estas preguntas hemos de acudir a la explicación que da Pablo de la anomalía.

Pablo no se contentó con advertir y describir la anomalía que Nomos introdujo en la vida del hombre, sino que también trató de explicar cómo pudo ocurrir tal cosa. Su explicación es doble, y difiere según las distintas cartas. En su carta a los Gálatas, escrita con anterioridad, da Pablo una explicación extrínseca, exponiendo la función provisional de la Ley: «Antes de que llegara la fe, nosotros estábamos presos bajo la Ley, rodeados de restricciones hasta que fuera revelada la fe, de modo que la Ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, cuando seríamos justificados por fe» (Gá13,23-24). En este pasaje de Gál se compara a la Ley con el esclavo que en el mundo helenístico llevaba al niño a la escuela y lo recogía a la salida, y que también se encargaba de vigilar sus estudios. De manera semejante, la Ley llevó a remolque tras de sí al pueblo de Dios mientras duró su minoría de edad, hasta «el final de la Ley». Pero aquélla fue únicamente una determinación transitoria de Dios, que habría de durar sólo hasta que los hombres llegaran a su mayoría de edad, cuando ya no necesitarían los servicios del pedagogo, pues habrían de ser ya capaces de responder a Cristo, que apareció en la plenitud de los tiempos, con su entrega personal y adulta que es la fe. La Ley desempeñó de este modo un papel en la historia de la salvación, que consistió en confinar y educar al pueblo de Dios hasta que llegara a una madurez en que ya podría ser instruido por Cristo.

Pablo subraya el carácter provisional de la Ley al insistir en que fue añadida a la herencia de las promesas otorgadas a Israel cuatrocientos treinta años después de las promesas originales hechas a Abrahán. Es posible que la cronología de Pablo falle en varios siglos, pero en todo caso es cierto que la Ley vino en segundo lugar. Y ello demuestra que realmente era inferior a las promesas, y que en modo alguno podía anuladas. Su inferioridad se manifestaba también en el hecho de que fue promulgada por ministerio de ángeles y a través de la mediación de Moisés (cf. Gá1 3,19-20). Independientemente de la idea que Pablo tuviera de los ángeles, lo cierto es que los relegó a la misma categoría de la Ley mosaica, al menos por lo que a los cristianos se refería. Pablo amonesta a los vacilantes gálatas, advirtiéndoles que no adopten ninguna de las prácticas que tratan de inculcades los judaizantes, pues ello equivaldría a un retorno al culto de «los elementos de este mundo» (Gál 4,3.9). Cuando eran paganos estaban esclavizados a ellos, pero adoptar cualquiera de

las observancias materiales de los judaizantes sería tanto como retornar a aquella esclavitud. Tal es el juicio peyorativo sobre la Ley y su valor a que Pablo llegó finalmente. Ahora que el dominio de Cristo ha sustituido al de los ángeles, la función de éstos en la historia humana ha caducado, mientras que su identificación con la Ley pone de manifiesto su condición inferior y su provisionalidad.

Pero esta explicación de la anomalía de la Ley, al parecer, no satisfizo a Pablo, ya que, efectivamente, era de carácter extrínseco, y tampoco resolvía del todo el problema que planteaba la incapacidad de Israel para obedecer a la Ley otorgada por Dios. En consecuencia, cuando Pablo escribió Rom 7,13-24 abandonó aquel punto de vista y trató de formular una explicación más intrínseca y filosófica. Pablo cayó finalmente en la cuenta de que la dificultad no se planteaba en relación con la Ley en sí, sino más bien con el hombre en su condición terrena, como sarx, «carne», alejado de Dios y dominado por Hamartia. En Rom 7 explica Pablo la anomalía de la Ley a partir del hecho de que el hombre es sarkinos, «hecho de carne», es decir, compuesto de un principio que liga toda su existencia personal, su perspectiva y su mentalidad a la tierra y al modo material de la existencia, y que le impide tener para nada en cuenta a Dios. Dejemos que hable el mismo Pablo:

«Así que la Leyes santa y el mandamiento santo,justo y bueno. En todo caso, eso en sí bueno se convirtió en muerte para mí.

»No, tampoco, sino que el pecado aparece como pecado porque utiliza eso en sí bueno para provocarme la muerte; de ese modo, gracias al mandamiento, resalta hasta el extremo lo criminal del pecado.

»La Ley es espiritual, de acuerdo, pero yo soy un hombre de carne y hueso, vendido como esclavo al pecado. Lo que realizo, no lo entiendo, pues lo que yo quiero, eso no lo ejecuto, y, en cambio, lo que detesto, eso lo hago. Ahora, si lo que hago es contra mi voluntad, estoy de acuerdo con la Ley en que ella es excelente, pero entonces ya no soy yo el que realiza eso, es el pecado que anida en mÍ.

»Veo claro que en mí, es decir, en mis bajos instintos, no anida nada bueno, porque el querer lo excelente lo tengo a mano, pero el realizarlo no; no hago el bien que quiero, el mal que no quiero, eso es lo que ejecuto. Ahora, si lo que yo hago es contra mi voluntad, ya no soy yo el que lo realiza, es el pecado que anida en mÍ.

»Así, cuando quiero hacer lo bueno, me encuentro fatalmente con lo malo en las manos. En lo íntimo, cierto, me gusta la Ley de Dios, pero en mi cuerpo percibo unos criterios diferentes que guerrean contra los criterios de mi razón y me hacen prisionero de esa ley del pecado que está en mi cuerpo. En una palabra: yo de por mí, por un lado, con mi razón, estoy sujeto a la Ley de Dios; por otro, con mis bajos instintos, a la ley del pecado.

»¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este ser mío, instrumento de muerte?» (Rom 7,12-24).*

** Traducción tomada de Juan Mateos, Nuevo Testamento (Ed. Cristiandad, Madrid 1974).*

Es esa fuerza maléfica introducida en el mundo por la transgresión de Adán, el Pecado (así, con mayúscula), la que mantiene al hombre preso y esclavo. Aunque quiera cumplir la Ley de Dios,

no podrá hacerlo, porque su personalidad terrena (sarx) está dominada por Hamartia. Pablo llega a llamar «ley» (en sentido figurativo, por supuesto) a este Pecado interiorizado en el hombre; es la «ley del Pecado» (Rom 7,25).

Al final del capítulo 7 de la carta a los Romanos no tiene Pablo otro recurso que exclamar: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?». Al tratar de responder a su propia pregunta, él mismo establecerá la solución para el problema de la anomalía de la Ley.

La solución de Pablo es ésta: «¡Gracias a Dios! Así es por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 7,25; en cuanto al problema textual que plantea este versículo, cf. mi análisis en Comentario bíblico «San Jerónimo» [Ediciones Cristiandad, Madrid 1972] 53:78). Una respuesta notable por su misma sencillez. Luego prosigue: «Ya no hay condenación para los que están en Jesucristo, pues la ley del Espíritu de vida en Jesucristo os ha liberado de la ley del Pecado y de la muerte» (Rom 8,1-2). Ya se ha indicado muchas veces cómo en esta breve respuesta expone Pablo su gran concepción del significado que entraña para el hombre el acontecimiento Cristo (es decir, la liberación de la Ley, del Pecado y de la Muerte), al mismo tiempo que adelanta sucintamente toda la segunda parte de la sección doctrinal de la carta a los Romanos. Efectivamente, Rom 8,2 es un compendio de los capítulos 5, 6 Y 7: «La ley del Espíritu de vida en Jesucristo os ha liberado de la ley del pecado y de la muerte». Se yuxtaponen significativamente los tres términos clave: Ley, Pecado y Muerte.

Este mismo mensaje, con matices ligeramente distintos, es el núcleo de la carta a los Gálatas, el «manifiesto de la libertad cristiana» de Pablo, que se ve obligado en ella a confiar sus ideas sobre la libertad a unos cristianos todavía bisoños y nada bien dispuestos, pues parecían preferir la carga y las ataduras que suponían las prácticas de los judaizantes. A los que no querían verse libres de la Ley, Pablo sólo puede lanzar estas palabras: «Para que seamos libres nos liberó Cristo» (Gál5,1), resumiendo en estos términos todo el mensaje de la libertad cristiana. En el mismo contexto llama a la Ley de Moisés «yugo de esclavitud». «Yo atestiguo contra todo hombre que recibe la circuncisión que está obligado a guardar la Ley en su totalidad» (5,3).

Pero hemos de aclarar aún en qué sentido afirma Pablo que Cristo ha liberado a los hombres del yugo de la Ley. Pues es evidente que la libertad, tal como Pablo la proclama, no significa suprimir cualquier tipo de freno, como si fuera una invitación al libertinaje. Pablo insiste: «Hermanos, fuisteis llamados a la libertad, pero no uséis esa libertad como un pretexto para la carne» (Gál 5,13). Incluso en esta carta, su «manifiesto de la libertad cristiana», inserta Pablo un catálogo de vicios y virtudes que había heredado de la catequesis de la primitiva Iglesia, y que en ésta, al igual que en otras cartas, le sirve para establecer las normas de la conducta cristiana. En Gá15,21, por ejemplo, Pablo enumera entre las «obras de la carne» las siguientes: «Inmoralidad, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, enemistad, riñas, envidia, ira, etc.», y termina con una advertencia: «Los que tales cosas hacen no heredarán el Reino de Dios». Para decirlo más a las claras: parece que Pablo, después de tanto hablar de que Cristo ha abolido la Ley, todavía incluye en las secciones parenéticas de sus cartas unas complicadas listas de «harás» y «no harás». Más aún, da la impresión de que considera fundamentales estas normas para la vida de la comunidad cristiana. Se diría, por tanto, que Pablo ha prescindido de la Ley mosaica, con su interpretación y casuística farisaicas, para establecer a continuación un nuevo código.

Para comprender su actitud, trataremos ante todo de ver qué significa su afirmación de que «Cristo ha abolido en su carne la Ley de los mandamientos y preceptos» (Ef 2,15), o que los cristianos «han muerto a la Ley mediante el cuerpo de Cristo» (Rom 7,4). Merece tenerse en cuenta que, en sus cartas, Pablo atribuye esta liberación con respecto a la Ley o esta muerte a la Ley

justamente a la crucifixión y muerte de Cristo. La explicación de esta faceta de la teología paulina se encuentra en uno de los versículo s más difíciles de todos los escritos de Pablo: «Lo que es yo, al dejar atrás la Ley, morí para la Ley, y así vivo para Dios. Estoy crucificado con Cristo, pero vivo ...» (Gál 2,19-20); cf. P. Bonnard, L'építre de Saint Paul aux Galates (CNT 9; Neuchatell953) 55-57; H. Schlier, Der Brief an die Galater (Meyerkommentar 7; Gotinga 12 1962) 98-103; J.A. Fitzmyer, Carta a los Gálatas, en Comentario biblico «San Jerónimo» (Ed. Cristiandad, Madrid 1972) 49: 19. Con estas palabras da a entender Pablo que el cristiano, identificado con Cristo por el bautismo (cf. Rom 6,3), participa de su muerte en la cruz. Del mismo modo que Cristo puso término con su muerte a la Ley, también el cristiano ha muerto a la Ley, que ya no ejerce ningún dominio sobre él. Pero ¿cómo tuvo lugar esta muerte (de Cristo y del cristiano) «por medio de la Ley»? Pablo quiere decir, casi con toda certeza, «por medio de los efectos perniciosos de la Ley», o como podríamos decir hoy, «por medio dellegalismo». Pablo, en efecto, afirma implícitamente que se trata de aquella actitud de espíritu fomentada por la misma Ley de Moisés en los que crucificaron aJesús (en 1 Tes 2,15 se expresa Pablo de forma que no queda lugar a dudas acerca de quienes son para él los verdaderos responsables de la muerte del Señor Jesús). No cabe duda de que el Apóstol pensaba en el formalismo y en ellegalismo extremos de unas tradiciones que, por ser fariseo, le resultaban bien conocidas y que habían hecho imposible a sus «hermanos de raza» (Rom 9,3) aceptar como Mesías a Jesús de Nazaret. Así se entiende que el cristiano haya muerto a la Ley «por medio de la Ley» (es decir, al ser «concrucificado» synestauromai en unión de Cristo) para vivir en adelante para Dios.

En Gál 3 se explica más ampliamente esta libertad con respecto a la Ley, lograda en virtud de la muerte de Cristo. En este capítulo y en los siguientes desarrolla Pablo un complicado midrash sobre el relato del Génesis acerca de Abrahán. Demuestra cómo Dios, previendo la justificación de los gentiles por la fe, anunció en otros tiempos a Abrahán el evangelio al declarar que en él serían bendecidas todas las naciones. Pero, en contraste argumenta Pablo la Ley, que llegó mucho después de que se hicieran a Abrahán aquellas promesas, lanza una maldición contra todos los que pretendan vivir gracias a ella: «Maldito todo el que no se adhiera a todas las cosas escritas en el libro de la Ley y no las cumpla» (Dt 27,26). Pero Cristo, en virtud de su muerte, ha alejado del hombre esta maldición.

Para demostrar cómo pudo ser esto, Pablo se permite argumentar con una lógica rabínica, para lo cual recurre al principio hermenéutico de gezerah swa, que permite interpretar un pasaje con ayuda de otro cuando en ambos aparece la misma palabra, «maldición» en este caso. La argumentación no se atiene aquí a la lógica aristotélica, y fallaría cualquier intento de reducida a forma silogística, ya que contiene cuatro términos. Cristo ha suprimido la maldición de Dt 27,26 que pesaba sobre el pueblo de Dios, pues él mismo se ha convertido en «maldición de la Ley» en el sentido de Dt 21,23, borrándola al morir. Cuando murió en su condición de «maldición de la Ley» en uno de los dos sentidos, con él murió la maldición de la Ley en el otro. «Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros; pues está escrito: "Maldito todo el que pende de un madero"» (Gál 3,13). Aquí cita Pablo la maldición de Dt 21,23, lanzada contra el cuerpo de un criminal ejecutado. Era costumbre dejar expuestos los cadáveres de los sentenciados a muerte para que sirvieran de escarmiento a los criminales, pero no estaba permitido que permanecieran así después de la puesta del sol, pues con ello quedaría contaminada la tierra; en este sentido pesaba sobre el sentenciado una maldición.

Durante la dominación romana, cuando en Palestina se hizo cosa frecuente la crucifixión, el versículo citado se aplicó a aquella forma de pena capital. Pablo, sabiendo que Jesús había muerto de aquella manera, cae en la cuenta de que se le aplicaba materialmente la maldición de la Ley. Así, mediante una asociación libre, afirma que Jesús, «maldición de la Ley» (en el sentido de Dt 21,23),

borró con su muerte la maldición que pesaba sobre el hombre (según Dt 27,26). Cristo, por consiguiente, «abolió la Ley» (Ef 2,15), y «canceló el recibo de nuestras deudas, que iba contra nosotros, y lo retiró de en medio, clavándolo en la cruz» (Co1 2,14). De este modo se convirtió en «final de la Ley» (Rom 10,4).

Ahora, en cambio, impera la «ley del Espíritu de vida» (Rom 8,2), que en realidad no es una «ley». El cristiano, que ha sido bautizado en Cristo, vive una nueva vida, una verdadera simbiosis con Cristo. Una vez injertado en Cristo, ya sólo puede pensar como Cristo; su vida está consagrada del todo a Dios. «Vivo, pero no soy yo, sino Cristo, el que vive en mí» (Gál2,20). Porque el cristiano está impulsado, movido y vitalizado por el Espíritu de Jesús resucitado, que le libera de su condición carnal (sarx). En esto consiste lo que la teología posterior designará con el término «gracia». La actividad cristiana ya no está regida por una enumeración externa de «harás» y «no harás», sino más bien por la inspiración íntima del Espíritu dinámico que le impulsa a exclamar: «Abba, Padre», y que le aporta el testimonio de que ya es hijo de Dios (Gál 4,6; Rom 8,15). El cristiano está «guiado por el Espíritu» (Rom 8,14), que se ha convertido para él en nomos, principio, «ley» en sentido figurado. Al estar animado por este impulso, el cristiano ya no es sarx ligada a la tierra, sino que ahora es pneumatikos, «espiritual». Al vivir para Dios, cautivado por Cristo hasta el punto de convertirse en su «esclavo» (doulos; 1 Cor 7,22), también en sentido figurado, el cristiano ya nada tiene que ver con el pecado, el mal, el desorden o la transgresión. Para Pablo resulta inconcebible que un hombre identificado con la muerte, sepultura y resurrección de Cristo en el bautismo pueda ni siquiera pensar en el pecado y en el mal. «¿Cómo podríamos nosotros, que hemos muerto al pecado, vivir todavía en él?» (Rom 6,2); del mismo modo que «Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, también nosotros hemos de caminar conforme a una nueva vida» (Rom 6,4). En otras palabras: el cristiano ya no tiene necesidad alguna de un sistema legal como lo era la Ley mosaica, y mucho menos entendida según la tradición farisea, con sus 613 preceptos y prohibiciones.

¿Cómo explicar, pues, la insistencia de Pablo en los catálogos de vicios y virtudes a que antes nos hemos referido? Pablo, por supuesto, no duda en exhortar a sus comunidades cristianas a la práctica de la virtud. Pero ahora sus normas para la conducta personal quedan sub sumidas bajo una sola idea: el amor, la preocupación por los demás, la exigencia dinámica de un vivir comunitario cristiano. En Rom 13,8-10 habla con toda claridad:

«No debáis nada a nadie, sino el amaros unos a otros, pues el que ama al prójimo cumple la Ley. Porque "No fornicarás, no matarás, no robarás, no codiciarás" y todo otro mandato se recapitulan en el "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". El amor al prójimo no realiza el mal. Así, pues, la plenitud de la Leyes el amor».

El amor es la plenitud de la Ley no por sustituir la Ley mosaica con otra norma exterior de conducta, sino por el hecho de ser en sí mismo una fuerza dinámica que impulsa al hombre a buscar el bien de los demás, vigo rizando su fe en Cristo (Gál 5,6: pistis di' agapes energoumene, la «fe que actúa por amor»). Según Pablo, lo que no es expresión del amor no conduce a la vida (cf. A. Descamps, La charité, résumé de la Loi: «Revue diocésaine de Tournai» 8 [1953] 123-29).

Este es el sentido en que Pablo habla de la «ley de Cristo». Esta expresión paulina está evidentemente calcada sobre «la Ley de Moisés». Pero si atendemos al contexto en que se utiliza en Gál 6,1-2, este es notoriamente el del amor fraterno, y más en concreto el de la corrección naterna. «Hermanos, si alguno es sorprendido en falta, vosotros los hombres de espíritu enderezadle con espíritu de dulzura; pero vigílate a ti mismo, no seas tentado tú también. Llevaos unos a otros las

cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo» (cf. también 1 Cor 9,20, ennomos Christou, en que la forma adjetival se pone en contraste con el hombre anomos, «sin ley»). El ejemplo que aquí utiliza Pablo debería entenderse precisamente así, como un mero ejemplo. Pues si la «ley de Cristo» ha de ser entendida en términos de amor, como sugiere este pasaje, no ha de quedar restringida a esa forma del amor que se manifiesta únicamente en la corrección naterna.

Al ver cómo Pablo prescinde de la Ley mosaica con su legalismo, poniendo en su lugar la «ley del Espíritu de vida» y el principio del amor, no podemos evitar una pregunta: ¿cómo es que Pablo, el antiguo fariseo, pudo llegar a formarse tal idea del Antiguo Testamento? Sin embargo, fue precisamente su anterior condición de fariseo la que le llevó a esta reacción. Hemos de tener en cuenta que la postura de Pablo ante el ATes, por lo menos, doble. Pues si bien es cierto que se muestra muy duro al hablar de la antigua Ley, por otra parte cita con mucha frecuencia el A T, recurre a él como fuente de las promesas hechas a Abrahán (Rom 4,13), como «los oráculos de Dios» (Rom 3,2) y ve en él un «libro escrito para nuestra instrucción» (1 Cor 10,11; cf. Rom 4,23-24). Su actitud negativa ante el AT se debe, sin duda alguna, a las «tradiciones de los mayores» (Gáll,14), que rodeaban como una costra aquella Ley en que Pablo había sido educado. De ahí la frecuencia con que la considera «ley» en vez de «alianza». Esta noción, tan usada en la moderna interpretación del AT, y que en cierto sentido la resume, queda muy apagada en las cartas de Pablo. Es cierto que en Rom 9,4 se hace, como de paso, una alusión a la «alianza» (realmente, ¡en plural!), lo mismo que en 2 Cor 3,14; Gá1 3,17 (la alianza de la promesa hecha a Abrahán, ¡no la del Sinaí!); Ef2,12 (cf. H.J. Schoeps, Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History [Londres 1959] cap. 5, pero utilícese con precaución). Esto podría deberse al hecho de que Pablo utiliza el ATen la versión griega de los LXX, en que el término hebreo berít se traduce por diatheke, que en el griego helenístico tenía habitualmente el sentido de «testamento, últimas voluntades» (cf. Gál 3,15). Esta traducción griega daba a la alianza del A T la connotación de que expresaba la voluntad de Dios, lo que fomentó la tendencia a cargar la mano en su interpretación legalista y casuística. Con ello se desdibujaba la idea de «pacto», que hubiera podido traducirse más adecuadamente por syntheke, un término en que destaca más la paridad que implicaba aquella noción. El resultado fue una preocupación por el AT como expresión de la voluntad divina a cuyo cumplimiento estaba obligado Israel, y como un sistema legal que había de ser interpretado sin temor a incurrir en los mayores extremos de la casuística.

Finalmente, podríamos referimos a un versículo de las Epístolas Pastorales. Sea o no auténticamente paulina, lo cierto es que resume condensadamente todo lo que antes hemos dicho: «Pues sabemos que la Leyes buena si se usa como ley, sabiendo que la Ley no está puesta para el justo, sino para los que están fuera de la Ley, para los rebeldes, los impíos y pecadores ... » (1 Tim 1,8-9). Esta afirmación concuerda perfectamente con lo que Pablo había escrito acerca de la Ley, sobre su perfección en el amor, sobre el Espíritu como principio de la «nueva creación» (GáI6,15), y sobre la incompatibilidad absoluta del cristiano con todo lo que sea malo y pecaminoso.

En resumen, pues, la doctrina de Pablo es una reacción contra la Ley mosaica, que ha sido abolida por Cristo, ya que él ha capacitado al hombre, por la fuerza de su propio espíritu, para trascender la condición terrena de sarx. Por otra parte, la Ley se resume y cumple en el principio dinámico del amor. La gracia y el favor de Cristo capacitan al hombre para ser auténticamente cristiano. La norma de conducta para el cristiano ya no es un catálogo externo de «harás» y «no harás», ya que tales cosas sólo cuentan para «los que están fuera de la Ley y para los rebeldes». Por el contrario, las exhortaciones y recomendaciones específicas de Pablo expresan no tanto un código o norma que han de interpretarse casuísticamente, sino que más bien son ejemplos concretos de la aplicación del principio cristiano del amor a determinadas situaciones comunitarias. Si la reacción de Pablo frente a la ley se ha fijado en la Ley mosaica por encima de cualquier otra consideración

genérica, bueno será recordar a propósito de ello unas palabras que él mismo escribió: «Porque "No fornicarás, no matarás, no robarás, no codiciarás" y cualquier otro mandamiento se recapitulan en el "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"» (Rom 13,9).

Sea cual fuere la respuesta que se dé al problema de la concepción paulina sobre la Ley mosaica, él estaba convencido de que, con la muerte y resurrección de Cristo, se había introducido un nuevo género de vida en la historia del hombre. El hombre ya no tiene que cumplir la «ley de las obras», sino la «ley de la fe» (Rom 3,27). Se encuentra liberado de la Ley en Cristo, mientras que antes de Cristo estaba esclavizado por ella. Se ve libre de lo que le atenazaba y obligaba, sin proporcionarle ayuda alguna para poner en práctica el bien que le exigía.

1.3. El hombre[31]

Uno de los problemas que Pablo intentó abordar en la descripción que nos hace del hombre antes de la venida de Cristo es su misma condición. La incapacidad del hombre para observar la Ley de Moisés dimana, en parte, de su condición de sarkinos. ¿Qué quiere Pablo darnos a entender con esta expresión? Para explicarlo debemos intentar averiguar qué entendía por soma (cuerpo), sarx (carne), psyche (alma), pneuma (espíritu), kardia (corazón) y nous (mente). En realidad, Pablo no nos ofrece una descripción del hombre in se, sino que nos describe más bien distintas relaciones del hombre ante Dios. Por tanto, estos términos no indican realmente partes del hombre, sino que ponen de manifiesto aspectos del hombre completo, considerado desde distintas perspectivas.

A veces encontramos en los escritos de Pablo una concepción vulgar y corriente del hombre como compuesto de dos elementos (1 Cor 5,3; 7,34; 2 Cor 12,2-3). Al elemento visible, tangible y biológico, integrado por miembros, se le llama soma (Rom 12,4-5; 1 Cor 12,12-26). Aunque a veces parece que con este elemento quiere significar solamente la carne y los huesos del hombre (Gál 1,16; 1 Cor 13,3; 2 Cor 4,10; 10,10; Rom 1,24), generalmente significa mucho más. El hombre no solamente tiene un soma, sino que es un soma. Al parecer, es la forma que emplea Pablo para designar el «yo», el sujeto de las acciones (Flp 1,20; Rom 6,12-13; cf. 1 Cor 6,14 y 12,27). Este término designa al hombre total, como organismo unificado, complejo y vivo, incluso como persona, especialmente cuando es el sujeto a quien acontece algo o es el objeto de su propia acción (1 Cor 9,27; Rom 6,12-13; 12,1; 8,13; cf. R. Bultmann, TNT 1, 195). Un cadáver no es un soma; para Pablo no se da ninguna forma de existencia humana sin un cuerpo en este sentido pleno (cf. Flp 3,21; 1 Cor 15, 35-45; 2 Cor 5,2-4; sin embargo, cL 2 Cor 12,2-3; 5,6-8). Cuando Pablo emplea soma en sentido peyorativo, al hablar de los «deseos o pasiones» del cuerpo (Rom 6,12; 8,13), del «cuerpo de pecado» (Rom 6,6), del «cuerpo de humillación» (Flp 3,21) o del «cuerpo de muerte» (Rom 8,3), en realidad está pensando en el hombre bajo el dominio de algún poder, tal como el pecado o la «carne» (Rom 7,14.18.23; 8,3.13). En estos casos, soma es el yo dominado por el pecado (Rom 7,23), y este yo constituye la condición del hombre antes de la venida de Cristo, o incluso después de la venida de Cristo si no vive la vida de Cristo.

En el A T, la palabra basar expresaba la idea de esas dos realidades: «cuerpo» y «alma». En Pablo se percibe el influjo de esa noción del AT cuando emplea sarx como sinónimo de soma (1 Cor 6,16, cita de Gn 2,24; 2 Cor 4,10-11; cf. Gál4,13; 6,17). En estos casos, sarx significa el cuerpo fisico. La expresión «carne y sangre» quiere decir hombre (Gáll, 16; 1 Cor 15,50; Ef6,12) Y apunta a su fragilidad natural como ser humano. Es una expresión tardía del AT (Eclo 14,18; 17,31). Sin embargo, sarx a solas puede significar también la humanidad o la naturaleza humana (Rom 6,19; 8,5; 1 Cor 9,8). Con todo, el empleo de sarx más típicamente paulino se refiere al hombre en su existencia natural física y visible, débil y ligado a esta tierra (la mete la epi les ges, Col 3,5);

expresa la idea de la criatura humana natural abandonada a sí misma. «Ninguna carne puede gloriarse de nada ante Dios» (1 Cor 1, 29). «Los que andan según la carne piensan en lo que pertenece a la carne» (Rom 8,5); no pueden agradar a Dios (Rom 8,8). Las «obras de la carne» están detalladas en GáI5,19-21; sería superfluo hacer notar que para Pablo «carne» no se reduce al ámbito del sexo. Pablo llega a identificar ego y sarx y descubre que nada «bueno» hay en ellos (Rom 7,18). Sarx designa, en consecuencia, al hombre entero, dominado por las tendencias naturales y terrestres. Esta noción adquiere un gran relieve en la famosa contraposición que hace Pablo entre «carne» y «espíritu», en la que se compara al hombre, sujeto a sus inclinaciones terrenas, con el hombre bajo el influjo del Espíritu. Sarx es el hombre por contraposición a Dios, sujeto a todo lo que le separa de Dios.

De manera semejante, la psyche no es exactamente el principio vital de la actividad biológica del hombre. Significa, lo mismo que en el AT, un «ser vivo, una persona viva» (en hebreo, nepef; 1 Cor 15,45). Indica al hombre con su vitalidad, su conciencia, su inteligencia y volición (1 Tes 2,8; Flp 2,30; 2 Cor 1,23; 12,15; Rom 11,3; 16,4). Incluso cuando parece no significar otra cosa que el «yo» (Rom 2,9; 13,1), tiene siempre la connotación de vitalidad consciente y finalista de «vida». Aun en este caso, sólo se trata de la «vida» terrena y natural del hombre. Generalmente, Pablo no emplea psyche en sentido restrictivo; pero, por otra parte, se trata con toda claridad de la vida de la sarx y no de la vida dominada por el Espíritu. Esta es la razón de que llame psychikos al hombre que vive sin el Espíritu de Dios (1 Cor 2,14). Este es hombre «material» y no «espiritual» (pneumalikos).

En 1 Tes 5,23 Pablo esboza las tres partes de que, al parecer, está constituido el hombre: soma, psyche y pneuma. En este caso, pneuma no es el Espíritu Santo (cf. Rom 8,16; 1 Cor 2,10-11). Unido a soma y psyche, que designan al hombre completo bajo distintos aspectos, pneuma señalaría otro aspecto del hombre. Pero no siempre es fácil distinguir el pneuma de la psyche (cf. Flp 1,27; 2 Cor 12,18). Pneuma indica, cuando menos, el yo cognoscitivo y volitivo del hombre, y como tal manifiesta que el hombre es especialmente apto para recibir el Espíritu de Dios. Algunas veces, sin embargo, es un simple sustitutivo del pronombre personal (Gál 6,18; 2 Cor 2,13; 7,13; Rom 1,9; Flm 25).

Pablo emplea el término nous, según parece, para describir al hombre en cuanto sujeto que conoce y juzga; este término indica su capacidad de comprensión inteligente, planificación y decisión (cf. 1 Cor 1,10; 2,16; Rom 14,5). En Rom 7,23 es el yo inteligente quien escucha la voluntad de Dios que se le manifiesta en la Ley, el que está conforme con la voluntad de Dios y la acepta como suya. Esta capacidad del hombre es precisamente la que puede comprender lo que de Dios se puede conocer a partir de la creación (Rom 1,20); los nooumena son las cosas que el nous puede captar. Realmente, apenas existe diferencia en el empleo que Pablo hace de nous y kardia (corazón), que, lo mismo que en el AT, significa con frecuencia «mente». Kardia indica, en todo caso, las reacciones más sensibles y emotivas del yo inteligente y discursivo: el corazón «ama» (2 Cor 7,3; 8,16), «se entristece» (Rom 9,2), «juzga» (1Cor 4,5), «codicia» (Rom 1,24) y «sufre» (2 Cor, 4). Duda y cree (Rom 10,6-10), es empedernido (2 Cor 3,14) e impenitente (Rom 2,5), pero puede ser fortalecido (1 Tes 3,13; Gá14,6; 2 Cor 1,22). Es el corazón del hombre el que «decide y quiere» (Gál 4,9; 1 Cor 4,21; 10,27; etc.).

Todas estas facetas de la existencia del hombre están comprendidas en su «vida» (zae), que es un don divino y designa la existencia concreta del hombre como sujeto de sus acciones personales. Sin embargo, la vida del hombre antes de la venida de Cristo era «según la carne» (Rom 8,12; cf. Gá12,20). Con todas sus facultades para proyectar su vida de manera consciente, inteligente y

motivada, el hombre sin Cristo sigue siendo un sujeto incapaz de conseguir alcanzar el fin que le ha sido marcado. Sobre esta situación del hombre, Pablo afirma: «Todos han pecado y se han privado de la gloria de Dios» (Rom 3,23). Esta privación supone que les estaba preparado de alguna manera un destino glorioso (cf. Rom 8,18-23). Nuestro bosquejo del estado del hombre antes de la venida de Cristo ha hecho ver, a veces por necesidad, la diferencia que Cristo introdujo en su existencia. Ahora ofreceremos una descripción más completa sobre esta diferencia bajo el título de «el hombre en Cristo».

2. EL HOMBRE EN CRISTO

La reconciliación cristiana produjo una unión nueva del hombre con Dios. Pablo la llama «nueva creación» (Gá16,15; 2 Cor 5,17) porque introdujo una nueva forma de existencia en el mundo del hombre, por la que Cristo y el cristiano viven, por así decido, en simbiosis. El hombre participa de esta existencia cristiana nueva por la fe y el bautismo, que realizan su incorporación a Cristo y a la Iglesia; tal incorporación encuentra su peculiar consumación en la eucaristía. Pasamos ahora a estos elementos de la teología de Pablo.

2.1. La fe[32]

Para Pablo, la experiencia por la que el hombre hace suyos los efectos del acontecimiento Cristo es la fe (pistis). Esta experiencia tiene su comienzo en la escucha de la «palabra» que nos habla de Cristo y termina en un compromiso personal de todo el hombre con su persona y con su revelación. Se inicia como akoe (audición) y concluye como hypakoe (obediencia, sumisión; cf. Rom 10,7; 1,5; 16,26; 1 Tes 2,13 [10-gon akoes ... tou theou]). El homhre debe abrirse a la «palabra» (logos, 1 Cor 15,2; cf. 1,18) o «mensaje» (rema, Rom 10,17) que se le anuncia. La respuesta que dé debe afectar al hombre entero: «Si confiesas con tu boca a Jesús como Señor, y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvado» (Rom 10,9). La fe en Dios o en Cristo que se pide al hombre (1 Tes 4,14; 1 Cor 1,21-23; Rom 4,24) no consiste en el asentimiento meramente intelectual a unas proposiciones, sino en una entrega vital y personal que compromete a todo el hombre con Cristo, en todas sus relaciones con Dios, con los demás hombres y con el mundo. Es un conocimiento de la diferencia que Cristo y su función salvífica de Kyrios establecen en la historia del hombre. Esta manera de concebir la fe pone de relieve la afirmación de Pablo, cuando dice: «Ahora, incluso la vida física que vivo la vivo por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). La fe como entrega obediente a la llamada de Dios en Cristo supera con mucho la idea veterotestamentaria de fidelidad. Como hypakoe, es la plena aceptación del compromiso cristiano (2 Tes 1,8; Rom 6,16-17; 16,19), con exclusión de la confianza en el propio yo. El fundamento de la experiencia cristiana es una vinculación nueva con Dios en Cristo, una realidad ontológica que las facultades conscientes del hombre no pueden percibir de manera inmediata. El compromiso vivo de la fe debe influir de tal manera en la conducta consciente del hombre, que integre dentro de él la actividad psicológica con la realidad ontológica. En esto consiste una vida cristiana integrada (cf. GáI2,20; 2 Cor 10,5).

La fe del cristiano es un don de Dios, de igual manera que todo el proceso de la salvación. «Por su gracia [de Cristo] estáis salvados mediante la fe, y ello no por vosotros, sino que es don de Dios» (Ef 2,8). Este es el pensamiento que subyace a lo largo de toda la exposición de la fe de Abrahán (Rom 4). Dado que Dios habla al hombre como a persona responsable, este es libre de aceptar o rechazar esa llamada graciosa. La fe no es sino la aceptación o respuesta por parte del hombre, que adquiere conciencia de que toda la iniciativa viene de Dios. El hombre que no responde es desobediente y permanece bajo el poder «del dios de este mundo» (2 Cor 4,4; cf. Flp

1,27; 1 Cor 9,26-27; Ef 2,2). Al afirmar esto, Pablo da por supuesto que la incredulidad es en sí misma un pecado.

Ya hemos hablado del amor como compendio de la Ley en el pensamiento de Pablo. Aquí hemos de ver la relación que hay entre el amor y esta idea de la fe, ya que la vida cristiana, para Pablo, consiste ante todo en la «fe que actúa por amor» (Gál 5,6), o en la fe que se expresa en el amor. Se da por supuesto que la consecuencia de la fe es no sólo la apertura del individuo a Dios y al Espíritu (como pneumatikos), sino también una actitud abierta y libre del cristiano hacia los demás hombres. En este sentido convendrá recordar la relación entre la fe y el amor, que Pablo expresa en 1 Cor 13,1-13 cuando señala a los cristianos «una forma aún más excelente» de vida. Se trata de su famoso himno a la caridad, que culmina con aquellas palabras: «Así, la fe, la esperanza y el amor permanecen, estas tres; pero lo más grande de éstas es el amor» (13,13).

En el contexto de la polémica en que Pablo rechaza las «obras de la Ley» como medio de justificación, insiste y recalca que la justificación viene por la fe (Gál2,16; cf. Rom 2,20. 28; Flp 3,9). Sin embargo, su verdadero sentido de la fe exige que el cristiano manifieste a través de su conducta el compromiso fundamental con Cristo por las obras del amor. «En Cristo Jesús no vale ni circuncisión ni incircuncisión, sino la fe que actúa mediante el amor» (GáI5,6). Esta es la razón por la que Pablo exhorta a los que se convierten al cristianismo a la práctica de toda clase de buenas obras. La fe cristiana es una llamada a la libertad (frente a la Ley, el pecado, el yosarx), pero también es una llamada a un servicio de amor que hay que prestar a los demás hombres (Gá1 5,13). En consecuencia, la fe no es para Pablo un asentimiento meramente intelectual a una proposición de monoteísmo (cf. Sant 2,14-26). En efecto, Pablo sabe que ese servicio no se puede cumplir sin la acción de Dios en el hombre: «Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su complacencia» (Flp 2,13).

2.2. El bautismo[33]

Sólo es posible entender adecuadamente la importancia que Pablo concede al papel que desempeña la fe en la participación del hombre en el acontecimiento Cristo si no se la desvincula de su doctrina sobre el bautismo. Este rito de iniciación, que incorpora al hombre a Cristo y a la Iglesia, lo heredó Pablo de la primitiva Iglesia, de igual modo que las fórmulas que emplea para explicarlo. Sin embargo, es el mismo Pablo quien enseña a la primitiva Iglesia el verdadero significado de este rito. Las fórmulas de fe que emplea (Rom 10,9; 1 Cor 12,3) pueden muy bien ser un eco de los primitivos credos bautismales, pero es Pablo quien enseña que la condición de cristianos, como «hijos de Dios por la fe», se debe a su bautismo «en Cristo» (Gál 3,26-27). Alude a este rito cuando habla de un «baño de agua» y una «palabra» (= ¿fórmula?) en Ef 5,26; pero los cristianos lavados con este baño han sido «consagrados y justificados» (1 Cor 6,11). Se han «revestido de Cristo» como si hubieran estrenado vestiduras nuevas (quizá una alusión a las túnicas que se vestían durante la liturgia bautismal). Esta descripción de los efectos del bautismo podrá parecer extrínseca, pero, cuando menos, pone de manifiesto las disposiciones de Cristo que el bautizado debe adoptar.

Mucho más importante es la doctrina de Pablo sobre la identificación del cristiano con la muerte, sepultura y resurrección de Cristo por el bautismo. La primitiva Iglesia conservó el recuerdo de Cristo, que había descrito su propia muerte como un bautismo (Mc 10,38; Lc 12,50). Pero la manera de concebir Pablo los efectos del acontecimiento Cristo en los creyentes le condujeron a identificar a los cristianos con las mismas etapas salvíficas de la existencia de Cristo; porque «uno murió por todos, y entonces todos murieron» (2 Cor 5,14). A primera vista, esto parece

una afirmación de la naturaleza vicaria de la muerte de Cristo, pero debe interpretarse a la luz de un pasaje como el siguiente: «Por el bautismo hemos sido sepultados con él en la muerte, para que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, igual nosotros andemos en una vida nueva. Pues si estamos injertados con él por la semejanza de su muerte, también lo estaremos por la de su resurrección» (Rom 6,4-5). Con frecuencia se piensa que la comparación que hace Pablo del bautismo con la muerte, sepultura y resurrección es una alusión al rito de inmersión. Aun cuando sea difícil demostrar la existencia de esta forma de bautismo en el siglo 1, el simbolismo de Pablo queda salvaguardado suficientemente con tal que el bautizado estuviera de alguna manera bajo el agua (cf. C. E. Pocknee, The Archaeology of Baptism: «Theology» 74 [1971] 309-11). El cristiano, identificado de este modo con Cristo en su muerte, muere a la Ley y al pecado (Gál 2,19; Rom 6,6.10). Identificado con Cristo en su resurrección, participa de una vida nueva y de la misma vitalidad del Cristo resucitado y de su Espíritu (1 Cor 6,17; Col 2,12-13). El cristiano «ha crecido juntamente» con Cristo por la semejanza de su muerte, sepultura y resurrección (Rom 6,5). El cristiano muere en el bautismo, y nace un hombre nuevo (cf. Ef 2,15), que es «una creación nueva» (Gá16,15; 2 Cor 5,17). Es el comienzo de una existencia «celestial» nueva con Cristo: «Estando nosotros muertos por los pecados, nos hizo revivir junto con Cristo pues estáis salvados por gracia y con él nos ha resucitado y nos ha sentado en los cielos con Cristo Jesús» (Ef 2,5-6).

No se trata de una experiencia exclusivamente individual de cristiano, ya que por el bautismo se establece una vinculación especial entre todos los cristianos. «Porque en un solo Espíritu también hemos sido bautizados todos nosotros para ser un solo cuerpo, tanto judíos como griegos, tanto esclavos como libres» (1 Cor 12,13; cf. Gá13,28; Ef2,15). Por consiguiente, el hombre alcanza la salvación por su identificación con una comunidad salvífica (Heilsgemeinde), por su incorporación al «cuerpo de Cristo». Esta es la razón por la que Pablo compara el bautismo con el paso de Israel a través de las aguas del Mar Rojo (1 Cor 10,1-2). El nuevo «Israel de Dios» (Gá16,16) tiene su origen en las aguas del bautismo.

Pablo no cita nunca una fórmula bautismal primitiva (como Mt 28,19), aunque, al parecer, se hace eco de un teologúmeno trinitario primitivo sobre el bautismo: «Os habéis lavado, os habéis consagrado, os habéis justificado en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, ll). El cristiano bautizado es «templo del Espíritu Santo» (1 Cor 6,19) e hijo adoptivo del Padre en virtud del Espíritu que ha recibido (Gál 4,6; Rom 8,9.14-17). Este Espíritu es el principio constitutivo de la filiación adoptiva y la fuente de energía de la vida y conducta del cristiano. «Cuantos son movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14). Estos textos son la base de la doctrina teológica posterior sobre la relación del cristiano bautizado con las personas de la Trinidad.

Pablo emplea solamente de manera indirecta la fórmula bautismal «en el nombre de» (eis to onoma tou ..., 1 Cor 6,1l; 1,13.15). Aunque esta fórmula expresa posesión y da a entender que el bautizado se convierte en propiedad de Cristo (cf. «adquisición redentora»), Pablo prefiere hablar del bautizado «en Cristo» (Rom 6,3; Gál 3,27), sumergido sacramentalmente en Cristo mismo.

2.3. Incorporación a Cristo

Para valorar los efectos de la fe y del bautismo tal como los considera Pablo, debemos ver ahora su pensamiento sobre la incorporación de los cristianos a Cristo. Esta última unión de Cristo y los cristianos se expresa mediante una serie de intensas fórmulas preposicionales y también mediante la metáfora «cuerpo de Cristo».

a) Expresiones con preposición

Pablo emplea principalmente cuatro preposiciones con el nombre de «Cristo» como complemento para indicar distintas facetas del influjo de Cristo en la vida del cristiano. El uso de cada una de estas preposiciones es variado y, con frecuencia, rico en matices. Sólo indicaremos aquí algunas de sus implicaciones más importantes. Estas cuatro preposiciones son dia, eis, syn y en.

La preposición dia, «por, a través de», generalmente expresa la mediación de Cristo en una proposición cuyo sujeto es el Padre. Suele indicar su mediación mediante alguna acción de su ministerio terreno (1 Tes 5,9), de su estado actual como Kyrios (Rom 1,5) o de su función escatológica (1 Tes 4,14). Es la expresión que revela, por así decido, el camino que conduce a la experiencia cristiana en Christo y, finalmente, syn Christo.

La preposición eis, «en» (con idea de movimiento e inserción), especialmente en la expresión eis Christon, ha sido entendida a veces como una abreviatura de eis to onoma Christou, «en el nombre de Cristo». Este significado es posible con el verbo baptizo. Pero la fórmula eis Christon se usa también con pisteuo (creer). De hecho, la encontramos principalmente en estos dos contextos: fe o bautismo en Cristo. Realmente es una expresión peculiar del movimiento hacia Cristo que suponen estas dos primeras experiencias cristianas. Es el comienzo de la situación o condición del cristiano en Christo (cf. 1 Cor 10,2). Arrancado de su estado de origen («en Adán», 1 Cor 15,22), de sus inclinaciones naturales («en la carne», Rom 7,5) y de sus influencias étnicas («bajo la ley», 1 Cor 9,20), el creyente es introducido formalmente «en Cristo» por la fe y el bautismo. Eis Christon significa, en consecuencia, el movimiento de incorporación (cf. L. Hartmann, «Into the Name of]esus»: A Suggestion concerning the Earliest Meaning of the Phrase: NTS 20 [1973-74] 432-40).

La preposición syn, «con», no sólo se usa con el complemento «Cristo», sino que también entra a formar parte de verbos y adjetivos y puede expresar en estos casos una doble relación del cristiano con respecto a Cristo. O bien indica la identificación del cristiano con los actos eminentemente redentores de la vida del Cristo histórico y resucitado (desde la pasión en adelante), o bien significa la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura. En el primer caso, la identificación se puede apreciar, sobre todo, en los compuestos de syn. Prescindiendo de algunas expresiones genéricas, tal como symmorphos (formado con él) o symPhytos (desarrollado juntamente con él), las palabras compuestas de syn se refieren a algún momento de la existencia de Cristo a partir de su pasión y muerte: sympaschein (sufrir con), syntaurousthai (ser crucificado con), synapothneskein (morir con), synthaptesthai (ser sepultado con), synegeirein (resucitar con), syndoxazesthai (ser glorificado con), symbasileuein (reinar con), etc. En cambio, nunca se dice que el cristiano haya nacido con Cristo, haya sido bautizado con Cristo, tentado con Cristo, etc. Estos acontecimientos de la vida de Cristo no tenían carga significativa para la soteriología de Pablo. Por otro lado, la expresión syn Christo puede significar la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura; su destino es «estar con Cristo». Cf. 1 Tes 4,17 (syn Kyrio), Rom 6,8; 8,32; 2 Cor 4,14. Por consiguiente, syn se refiere con pleno sentido a los dos polos de la experiencia cristiana: identificado con Cristo en los comienzos, el cristiano terminará unido con él. Mientras tanto, está en Christo.

Finalmente, la preposición en, «en», aparece ciento sesenta y cinco veces en las cartas de san Pablo con el complemento «Cristo» (contando en Kyrio, en auto). A partir de los estudios de A. Deissmann, la preposición ha sido a menudo interpretada en sentido local, espacial, y Christos ha

sido entendido místicamente como el Señor glorificado, identificado con el Espíritu como una especie de atmósfera espiritual en la que están sumergidos los cristianos. En esto consistiría el pretendido misticismo de Pablo. Pero los estudios posteriores de E. Lohmeyer, A. Schweitzer, F. Biichsel y otros han destacado diversos aspectos de la expresión (metafísicos, escatológicos, dinámicos, etc.). Es imposible ofrecer aquí detallada cuenta de ellos; no obstante, debemos hacer algunas distinciones para facilitar la comprensión de esta importante expresión paulina. Primeramente, encontramos esta expresión con el complemento Kyrios, sobre todo en los saludos, bendiciones, exhortaciones (frecuentemente con imperativos) y en las exposiciones de los planes apostólicos y actividad de Pablo. El título Kyrios alude en tales casos al influjo del Jesús resucitado en los niveles prácticos y éticos de la conducta del cristiano. En Kyrio se emplea raras veces al hablar de la actividad terrena e histórica de Jesús o de su futura misión escatológica. Implica más bien su soberana intervención actual y el dominio que ejerce en la vida del cristiano. Pablo dice al cristiano que llegue a ser «en el Señor» lo que es ya realmente «en Cristo». En segundo lugar, esta expresión, con el complemento Christos, tiene a menudo un sentido instrumental siempre que se refiere a la actividad histórica y terrena de Jesús (Rom 3,24; 2 Cor 5,19; Gál 2,17; Col 1,14; Ef 2,10; etc.). En este sentido está muy próxima al significado de dia Christou.

Tércero: el uso más frecuente de la expresión en Christo expresa la estrecha unión entre Cristo y el cristiano, una inclusión o incorporación que significa una simbiosis de los dos. «Si uno está en Cristo, es nueva creación» (2 Cor 5,17). Esta unión vital se expresa también con la fórmula «Cristo en mí» (Gál 2,20; 2 Cor 13,5; Rom 8,10; Col 1,27; Ef 3,17). El resultado de todo ello es que pertenecemos a Cristo (2 Cor 10,7) o somos «de Cristo», «genitivo místico» que expresa frecuentemente la misma idea (cf. Flm 1 y Ef 4,1; 3,1; o Rom 16,16 Y 1 Tes 1,1). La expresión no debe restringirse a una dimensión espacial, ya que a menudo incluye un influjo dinámico de Cristo en el cristiano que está incorporado a él. La expresión tiene también a veces dimensiones eclesiales (Ef 1,10; Gáll,22) e incluso escatológicas (Ef 2,6). El cristiano incorporado a Cristo es realmente un miembro del cuerpo de Cristo; es parte del Cristo Total. No es necesario decir que a menudo se duda del matiz exacto que tiene la expresión: ¿instrumental?, ¿inclusivo? Ambos son posibles, y esta es la razón de que las expresiones estén frecuentemente cargadas de sentido[34].

b) Cuerpo de Cristo.

La metáfora más típicamente paulina que expresa la identidad colectiva de los cristianos con Cristo es la de «cuerpo de Cristo». Ausente en las primeras cartas (1 Tes, 2 Tes, Gál, Flp), aparece por vez primera en 1 Cor, carta en la que Pablo tiene que habérselas con las facciones disidentes de los corintios. Cristo no está dividido, les dice al exponer la doctrina sobre la unidad de todos los cristianos en Cristo. La unidad del cuerpo y sus miembros es el símbolo de su enseñanza. La imagen podría tener su origen en las ideas helenísticas de la época sobre el Estado como cuerpo político (cf. T. W. Manson, A Parallel to a New Testament Use of soma: JTS 37 [1936] 385; F. de Visscher, Les édits d'Auguste [Lovaina 1940] 89-103); pero, sea lo que sea del origen de la expresión (d. J. A.T. Robinson, The Body, 55-58), ciertamente significa mucho más que la idea de cuerpo político trasplantada a la sociedad cristiana. En esta noción filosófica se sugiere la unión moral de los ciudadanos que se unen para alcanzar el bien común de la paz y del bienestar. En 1 Cor 12,12-27, la metáfora, tal como la usa Pablo, apenas trasciende esta idea de unión moral de todos los miembros. Los dones espirituales de que gozan los corintios (profecía, lenguas, fe, sabiduría, etc.) deben emplearse para el bien de la comunidad, no para la separación. Así como todos los miembros y partes se unen para el bien del cuerpo, lo mismo ocurre con el cuerpo de Cristo. Igual sentido tiene esta expresión en el contexto exhortativo de Rom 12,4-5.

Pero, en 1 Cor 6,15, su significado es más profundo. Pablo, previniendo contra la profanación del cuerpo del hombre a causa de los excesos sexuales, arguye de este modo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Entonces, ¿acaso haré a los miembros de Cristo miembros de una prostituta? De ningún modo. ¿O no sabéis que el que se une a una prostituta es con ella un solo cuerpo? Pues dice la Escritura: Los dos serán una sola carne». Recuérdese lo que se dijo anteriormente sobre la significación de soma y sarx en cuanto designaciones no del cuerpo físico como algo distinto del alma, sino como equivalentes de la persona total e individual. Pablo no se refiere a los miembros de una sociedad, sino a los miembros de Cristo física e individualmente; su unión no es tanto corporativa cuanto corporal. La misma conclusión sacamos de 1 Cor 10,16-17, donde Pablo insiste en la unión de todos los cristianos, unión que se realiza mediante su participación en el pan y en la copa eucarísticos: «Por un solo pan somos un solo cuerpo los muchos, pues todos participamos del único pan». La unidad de todos los cristianos proviene de que todos comen de un único pan; se afirma una unidad que trasciende cualquier unión meramente extrínseca fundada en una colaboración para alcanzar un fin común. La imagen del matrimonio de Ef 5,22-23 también apunta a esa misma unión trascendente (cf. R. Batey, NTS 13 [1966-67] 270-81).

No obstante, los cristianos y Cristo no están unidos físicamente como la yema y la clara de un huevo. Este es el motivo por el que los teólogos han calificado frecuentemente esta unión de «mística» (aun cuando Pablo no emplea este término). La realidad ontológica que la fundamenta es la posesión del Espíritu de Cristo: «Pues todos nosotros hemos sido bautizados también en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). (Cf. Rom 8,9-11). Esta posesión del Espíritu tiene su raíz en la incorporación sacramental de los cristianos al cuerpo de Cristo y es, por así decirlo, el término de la cristología soteriológica de Pablo. Desde otra perspectiva, este término ha sido considerado muchas veces como la clave de todo su pensamiento.

Sin embargo, Pablo no habla explícitamente de la Iglesia como cuerpo de Cristo ni en 1 Cor ni en Rom. El texto en que se aproxima más a esta identificación es 1 Cor 12,27-28, donde su formulación no está tan desarrollada como lo estará en sus escritos posteriores. Estos dos motivos, el de la Iglesia y el del Cuerpo, tienen un desarrollo independiente en las cartas de Pablo y sólo se fusionan en las cartas de la cautividad. En éstas es donde Pablo, cuando ha comprendido claramente el significado cósmico de Cristo, vincula por primera vez los temas de «cuerpo», «cabeza» e «iglesia». Entonces es cuando identifica explícitamente la Iglesia con el «cuerpo de Cristo» mediante unas formulaciones que son casi convertibles: «El [Cristo] es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18; cf. 1,24); Dios «le puso como cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22-23). En Ef encontramos un gran énfasis en la unidad de la Iglesia: Cristo ha destruido la barrera entre judíos y griegos; ahora todos son partícipes de la única salvación, porque «ha reconciliado a unos y otros en un solo cuerpo mediante la cruz» (Ef2,16). «Existe un solo cuerpo y un solo Espíritu, según como fuisteis llamados también con una sola esperanza en nuestra llamada: un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos» (Ef 4,4). A pesar de todo el énfasis que Pablo pone en la unidad del cuerpo y en la unidad de todos los cristianos en Cristo, nunca llegó a hablar de una «única Iglesia» (mia ekklesia). ¿Es esto algo meramente fortuito? Respondemos, en parte, más adelante al hablar de la «Iglesia». En las cartas pastorales, tan preocupadas por los intereses de la Iglesia, no aparece por ningún lado el «cuerpo de Cristo».

Íntimamente unido al tema del cuerpo, aparece en las cartas paulinas el tema de la cabeza. En las cartas de la cautividad se nos dice que Cristo es «la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18; cf. Ef 1,23). Podría parecer que esta temática no es más que una ampliación del tema del cuerpo. Pero no es exacto pensar que Pablo, después de haber descrito la unión de Cristo con los cristianos sirviéndose de la analogía del cuerpo, llegara más tardea la conclusión de que Cristo debe ser su

cabeza porque la cabeza es la parte más importante del cuerpo (como puede verse en los escritos médicos helenísticos de su tiempo; cf. P. Benoit, RB 63 [1956] 27). El hecho es que el tema de la cabeza aparece muy pronto en las cartas de Pablo independientemente del tema del cuerpo, no como imagen de unidad, sino de subordinación. En 1 Cor 11, 3ss Pablo sostiene que las mujeres deben llevar velo en las asambleas litúrgicas porque, entre otras razones, el orden de creación en Gn indica la subordinación de la mujer al marido. El velo es el signo de esta subordinación. Pablo concluye: «La cabeza de todo hombre es Cristo; la cabeza de la mujer, el hombre, y la cabeza de Cristo, Dios». En este texto juega Pablo con los dos sentidos de «cabeza» (la cabeza física, que es la que hay que cubrir, y la cabeza en sentido figurado [el jefe o «cabeza» de un departamento]). Sin embargo, aquí no se menciona para nada el cuerpo. Podemos encontrar un vestigio de esta imagen de subordinación en Col 2,10, donde se dice que Cristo es la «cabeza de todo principado y de toda potestad». No obstante, en las cartas de la cautividad, ambos temas, el del cuerpo y el de la cabeza, confluyen y se juntan: Cristo es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia. La imagen es utilizada con detalles tomados de los conocimientos médicos de la época: «Vivamos en la verdad y con amor; así creceremos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, cuyo cuerpo entero se armoniza y ensambla por toda coyuntura» (Ef 4,15-16). Este aspecto de la subordinación del cristiano a Cristo, que es la cabeza, subyace también a la comparación del matrimonio cristiano con la Iglesia: «Entonces, como la Iglesia se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo» (Ef 5,24).

Por consiguiente, la experiencia cristiana, que está enraizada en la realidad histórica del Cristo corpóreo, consiste en una unión viva y dinámica con el cuerpo resucitado concreto del Kyrios. La unión corporativa de todos los cristianos debe crecer hasta completar el Cristo total (Ef 1,23); en esto consiste el pleroma del Cristo cósmico. En la vida de los cristianos como sujetos concretos, esto es lo que significa el sufrimiento del Apóstol, que completa lo que falta a las tribulaciones de Cristo en provecho de la Iglesia (Col 1,24). Esto no quiere decir que su sufrimiento apostólico añada algo al valor de la cruz, que es el único estrictamente redentor; ese sufrimiento en provecho de la Iglesia continúa en el tiempo lo que Cristo comenzó, pero no pudo terminar en el tiempo. Ello debe continuar hasta que la Iglesia logre sus dimensiones cósmicas[35].

2.4. La eucaristía

Al explicar la unión íntima de Cristo y los cristianos, Pablo usa la expresión «cuerpo de Cristo» en un sentido diferente: para significar el cuerpo eucarístico. «Por un solo pan somos un solo cuerpo, pues todos participamos del único pan» (1 Cor 10,17). Pablo descubre en la eucaristía una fuente no sólo de unión entre los cristianos y Cristo, sino también de los cristianos entre sí.

El relato más antiguo sobre la institución de la eucaristía en el NT aparece en 1 Cor 11,23-25. Aunque por su origen se relaciona con el relato lucano (22,15-20) y difiere algo del de Mc (14,22-25) y Mt (26,26-29), es un testimonio independiente de la institución, que proviene probablemente de la Iglesia antioquena. Pablo lo transmite como tradición; no obstante, su relato no es tanto el informe de un testigo ocular cuanto la cita de una recitación litúrgica de lo que el «Señor» hizo en la Última Cena, hasta con sus rúbricas («haced esto en memoria mía», 11,24). Pablo no nos cuenta el suceso en sí y por sí, sino que alude simplemente a él al exponer otros problemas. Habla de esta comida sacramental al hacer la crítica de los abusos que se han introducido en las cenas comunitarias de los corintios con ocasión de la eucaristía (1 Cor 11) o al hacer unas advertencias a propósito de la participación en las carnes sacrificadas a los ídolos (1 Cor 10).

La eucaristía es para Pablo, ante todo, la «Cena del Señor» (kyriakon deiPnon, 1 Cor 11,20), la comida en que el nuevo pueblo de Dios come su «alimento espiritual» y bebe su «bebida espiritual» (1 Cor 10,3-4). En este acto, el pueblo se manifiesta como la comunidad de la «llueva alianza» (11,25; cf. Jr 31,31; Ex 24,8) al «participar en la mesa del Señor» (1 Cor 10,21; cf. Mal 1,7.12). Esta comunión del pueblo supone su unión con Cristo y con los demás; es una «participación [koinonia] en el cuerpo de Cristo» (10,16).

Hay tres aspectos, en particular, que hacen de la eucaristía la fuente de la unidad cristiana:

Primero. Es el acto ritual y sacramental por el que se concreta la presencia de Cristo en medio de su pueblo. En efecto, Pablo cita el rito de la celebración litúrgica y comenta su significado en el contexto inmediato (1 Cor 11,27-32): identifica el cuerpo y la sangre de Cristo con el pan y el vino que come la comunidad cristiana. Cualquier participación «indigna» en esa comida desencadenaría un juicio contra el cristiano, porque estaría «profanando el cuerpo y la sangre del Señor» (11,27). Puesto que el Señor se identifica con ese alimento, los que participan de él no pueden violar su carácter sagrado y su presencia con abusos de individualismo, de desprecio al pobre o de idolatría. No se puede discutir el realismo de la identidad de Cristo con el alimento eucarístico en la doctrina de Pablo, aunque Pablo no explique en qué consiste esa identidad. Pero por la presencia del Señor se realiza la unidad de los cristianos. Por tanto, quien lleva a cabo la unidad de los hombres, según la mente de Pablo, es el Cristo eucarístico.

Segundo. La eucaristía como memorial y proclamación de la muerte sacrificial de Cristo es punto de reunión. «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él venga» (1 Cor 11,26). Por esta razón, la comunidad cristiana tiene que «hacer esto en memoria» de él (11,24). La repetición de este acto litúrgico, en el que se hacen presentes el cuerpo y la sangre del Señor para alimentar a su pueblo, constituye una «proclamación» solemne del acontecimiento mismo de la salvación. Se trata de la «muerte del Señor por vosotros». La eucaristía anuncia aquella muerte salvadora a los que participan del banquete sacramental. El aspecto sacrificial de esa muerte está subrayado en la alusión a la sangre de la alianza en 11,25; la copa eucarística es la sangre de la «nueva alianza» (Jr 31,31), alusión al pacto que sustituye a la alianza sellada con sangre y sacrificios en Ex 24,8. Esta alusión, por tanto, atribuye al derramamiento de la sangre de Cristo una eficacia análoga a la del sacrificio que selló el pacto del Sinaí (cf. también 1 Cor 10,14-21).

Tércero. En la eucaristía existe un aspecto escatológico, ya que el anuncio de la muerte del Señor debe continuar «hasta que venga». Cristo, con su cuerpo glorioso y resucitado, es el único que realiza plenamente la salvación de los que participan de la mesa del Kyrios[36].

IV ECLESIOLOGÍA Y ÉTICA PAULINAS

I. LA IGLESIA

Frente a su escasa frecuencia en los Evangelios (Mt 16,18; 18,17), el término ekklesia aparece con profusión en las cartas de Pablo. No se emplea en los cuatro primeros capítulos de Hch; a partir del quinto, aparece una sola vez (5,11) en el sentido de «iglesia» antes de que comience el relato sobre Pablo (8,1.3). Al parecer, transcurrió algún tiempo antes de que los primitivos cristianos

tomaran conciencia de su unión en Cristo en términos de ekklesia. Los numerosos datos de las cartas paulinas no contradicen realmente esta suposición. Recordemos de paso que tampoco en los tres relatos de Hch sobre la conversión de Pablo, donde la voz del cielo le dice: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hch 9,4-5; 22,7-8; 26,14-15), se menciona explícitamente la Iglesia. Lucas alude a que Pablo se había dedicado a perseguir a los «discípulos del Señor» (9,1), al «camino» (9,2; 22,4), al «nombre de Jesús de Nazaret» (26,9.10) o «a muchos de los fieles» (26,10). Por consiguiente, la conciencia de la Iglesia como cuerpo de Cristo no debería incluirse como elemento de la revelación acontecida en el camino de Damasco.

Los datos de las cartas paulinas revelan una situación parecida. Pablo emplea ekklesia en 1-2 Tes (primeras cartas) en dos sentidos: para designar una iglesia local (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1) o en el sentido que expresa la fórmula «iglesia de Dios» (1 Tes 2, 14; 2 Tes 1,4; 1 Cor 11,16). En otras palabras: ekklesia significa la asamblea local de los creyentes que vivían en Tesalónica (unidad que se desarrolló a partir de su comunicación en la fe y en el culto) o bien es un título de predilección hacia las comunidadesjudías (cf. 1 Tes 2,14). De todos es bien conocido el hecho de que los LXX emplean la palabra ekklesia para traducir el término hebreo qiihiil, con que se designaba a la asamblea de los israelitas, especialmente durante su peregrinación por el desierto. De ellos se dice que son la «ekklesia del Señor» (Dt 23,2) o la «ekklesia del pueblo de Dios» (Jue 20,2; cf. Hch 7,38). Pero también designa a los israelitas congregados para reuniones litúrgicas (1 Re 8,55; 1 Cr 29,10). Con todo, la expresión de Pablo ekklesia tou theou es única (excepto quizá en Neh 13,1 [pasaje en que el manuscrito S lee kyriou frente a los otros] y en su equivalente hebreo el manuscrito de la Guerra [IQM 4,10]). Sin embargo, dado el trasfondo veterotestamentario, esta expresión fue más que probablemente la designación de primitivas iglesias locales de Judea, que fueron los primeros núcleos que se formaron en la historia del cristianismo y estaban vinculadas de modo especial, por sus raíces judías, con la antigua «asamblea» israelita.

Si pasamos a las grandes cartas, encontramos estos dos mismos sentidos. En ellas, ekklesia se refiere a las iglesias locales de Galacia, Judea, Macedonia y Céncreas (Gál 1,2.22; 2 Cor 8,1; Rom 16,1). Y el título «iglesia de Dios», atribuido a las iglesias judías (1 Cor 11,16), ahora se aplica también a la iglesia de Corinto. Según L. Cerfaux (Iglesia, 99), este título no designa a la Iglesia universal manifestada en Corinto, sino que se trata de un recurso que emplea Pablo para halagar a una iglesia con la que ha tenido unas relaciones más bien borrascosas. Pablo concede a Corinto el título reservado a la madre de las iglesias de Palestina (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; y quizá también 1 Cor 10,32). Sin embargo, la aplicación de este título a otras iglesias nos revela que Pablo entiende ahora con más amplitud el concepto de ekklesia. Su concepción empieza a trascender las barreras locales. Este es el germen de la doctrina paulina sobre la universalidad de la Iglesia. Y en 1 Cor es precisamente donde encontramos por primera vez esta semilla de universalidad. Pablo previene a los corintios contra el hecho de que sometan el arreglo de sus asuntos corrientes al juicio de hombres, «que no son nada en la Iglesia» (1 Cor 6,4). En 1 Cor 14,5.12 habla de «hacer algo de provecho por la Iglesia». Estos textos podrían referirse a la comunidad local, pero en el uso del término se presiente una significación más amplia (cf. 1 Cor 12,28).

Es extraño que en Rom, la carta considerada tan a menudo como la más representativa del pensamiento de Pablo, esté ausente la palabra ekklesia. Siempre que aparece ekklesia en Rom 16 se alude a comunidades locales; pero hay que tener en cuenta que este capítulo, con toda probabilidad, no pertenece a Rom.

Si nos fijamos en las cartas de la cautividad, vemos que la noción de ekklesia desempeña un papel muy importante. La Iglesia constituye una parte fundamental del «misterio de Cristo», y en ella desaparece la barrera existente entre judíos y griegos; todos los hombres encuentran la reconciliación con Dios en el único cuerpo, que es la Iglesia. En la visión cósmica de Cristo, este es la cabeza de la Iglesia, que es el cuerpo, y es, por ello, la cabeza de toda la creación. Dios «sujetó todas las cosas bajo sus pies; y le puso como cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud de aquel que todo lo plenifica en todo» (Ef 1,22-23; cf. Col 1,18). Por tanto, la Iglesia es equiparada con la plenitud de Cristo y recibe unas dimensiones cósmicas que abarcan toda la creación. Incluso los mismos espíritus (los principados y poderes) deben conocer el plan salvífico de Dios mediante ella (Ef 3,9-11). Pablo alaba al Padre por su sabiduría «en la Iglesia y en CristoJesús» (Ef 3,21).

Así, pues, podemos descubrir cierto progreso en la conciencia de Pablo sobre lo que «la Iglesia» significa realmente para el hombre. En cierto sentido, no es otra cosa que el desarrollo de su pensamiento sobre la función que desempeña Cristo en la salvación. El hombre recibe el bautismo «en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). La unidad de la comunidad cristiana en la Iglesia es la gran contribución de Pablo a la teología cristiana: unidad que él hace derivar exclusivamente de la finalidad del plan divino de salvación. Hay «un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos y por todos y en todos» (Ef 4,5-6). Finalmente, Pablo llegó a considerar la «Iglesia de Dios» como una realidad única trascendente que abarca a judíos y griegos, pero, de alguna manera, distinta de ellos (cf. 1 Cor 10,32).

Pablo sabe, de modo no muy preciso, que en la Iglesia existe una estructura impuesta, en última instancia, por el mismo Señor (1 Cor 10,14-22; 11,23ss y 14,2-19 en cuanto al culto; 1 Cor 12,28 y Flp 1,1 en cuanto al ministerio). La Iglesia tiene también sus reglas y leyes, que Pablo cita (1 Cor 11,16).

Pero, sobre todo, la Iglesia es «el Israel de Dios» (Gál 6,16), «la Jerusalén de lo alto» (Gál4,26), «el templo del Dios vivo» (2 Cor 6,16) y «la esposa de Cristo» (Ef5,22-33). El concepto de Iglesia más dinámico que Pablo emplea es, sin ningún género de dudas, el de cuerpo de Cristo, si bien éste no debería oscurecer la imagen de la Iglesia como edificio o templo, que también usa Pablo frecuentemente. Él habla a menudo del deber que tienen los cristianos de «edificar» la Iglesia. (Cf. 1 Tes 5,11; Gál 2,9; 6,10; 1 Cor 3,9-17; 8,1-10; 10,23; 14,2-4.12.17.26; 2 Cor 6,16; 10,8; 12,19; 13,10; Rom 15,20; Col 1,23; 2,7; Ef 2,19-22; 3,17; 4,12-16 [en este caso, la metáfora se mezcla: «edificar el cuerpo de Cristo»]).

2. EXIGENCIAS DE LA VIDA CRISTIANA

El cristiano bautizado es una «nueva criatura» (Gál 6,15). Vive, pero en realidad es Cristo quien vive en él (Gál 2,20); debe integrar su comportamiento consciente en esta nueva forma ontológica de existencia. La nueva vida que vive tiene una orientación diferente a causa del hecho histórico de Cristo; sin embargo, aún le queda por afrontar una prueba en el tribunal escatológico de Cristo. A pesar de que el hombre está seguro de la salvación que Cristo ya ha realizado, cada individuo todavía tiene que «quedar de manifiesto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba lo que haya hecho en su vida, sea bueno o malo» (2 Cor 5,10). Este es otro de los aspectos de la escatología paulina. Si bien es verdad que el cristiano ya posee en arras el reino celestial (Ef 1,14;

2,6), todavía tiene que realizar su camino terrestre en este mundo; aún tiene que ser liberado «de este mal tiempo presente» (Gáll,4; cf. 1 Cor 7,26.29-31). «No debe conformarse a este mundo, sino transformarse en renovación de la mente, para poder distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto» (Rom 12,2). El cristiano, por consiguiente, vive una vida con una doble polaridad.

Esta doble polaridad que caracteriza la vida cristiana es la razón de que Pablo insista en que el cristiano, movido por el Espíritu de Dios (Rom 8,14), ya no puede vivir una vida limitada por horizontes puramente naturales y terrenos. Ya no es hombre psychikos, sino pneumatikos, y debe tener fuos sus ojos en los horizontes del Espíritu. El Espíritu no es de este mundo, sino que viene de Dios (1 Cor 2,11). Y mientras el hombre material (psychikos) no es capaz de aceptar lo que proviene del Espíritu (1 Cor 2,14), el hombre espiritual (pneumatikos) es sensible a todo, no apaga el Espíritu ni desprecia sus profecías, sino que todo lo pone a prueba y conserva lo bueno (1 Tes 5,19-22).

La doble polaridad de la vida cristiana es también la explicación de la libertad cristiana. Pablo exhorta a los gálatas que se han convertido a permanecer firmes en la libertad para la que Cristo les ha liberado (5,1), y no sólo en la liberación frente a la Ley, sino también en la liberación frente al pecado, la muerte y, especialmente, el yo (Rom 6,7-11.14; 7,24-8,2). Sin embargo, toda la creación espera todavía la «libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21). Mientras tanto, el cristiano debe vivir como «liberto de Cristo» (1 Cor 7,22), como quien está «bajo la ley de Cristo» (ennomos Christou, 1 Cor 9,21).

En otras palabras: la libertad cristiana no es un libertinaje contradictorio; Pablo rechaza enérgicamente la idea de que el hombre deba pecar sin miramientos para que Dios pueda manifestar más generosamente su misericordia hacia el pecador (Rom 6,1; cf. 3,5-8). Existe la «ley de Cristo» (Gál 6,2). Cuando se examina de cerca esta ley, se descubre que es la «ley del amor». Pablo la explica en términos de «llevar las cargas unos de otros» (en un contexto de corrección fratema, Gál 6,2). Más explícitamente, en Rom 13,8-10 Pablo repite el quinto, sexto, séptimo y octavo mandamientos del Decálogo y los resume en la fórmula: «amarás a tu prójimo como a ti mismo»; y concluye: «la plenitud de la leyes el amor». Se trata, obviamente, de la «ley del Espíritu» (Rom 8,2). Cristo no se ha limitado a sustituir la Ley de Moisés por otro código legal. La «ley del Espíritu» podría considerarse como una reflexión sobreJr 31,33; no obstante, es más que probable el hecho de que Pablo acuñase esta expresión con el fin de describir la acción del Espíritu en términos del nomos a que acaba de referirse. La ley de amor del Espíritu es la nueva pauta y la fuente interior de vida por la que vive el hombre pneumatikos; es el principio óntico de vitalidad, de donde brota el amor que debe interiorizar toda la conducta ética del cristiano.

Con todo, es a estos pneumatikoi hijos de Dios guiados por el Espíritu (Rom 8,14-15) a quienes Pablo dirige sus exhortaciones a la vida virtuosa. Generalmente, la última parte de cada una de sus cartas está llena de instrucciones pormenorizadas sobre el comportamiento ético del cristiano. Vamos a limitamos a entresacar algunos rasgos característicos. La historia de las formas ha aislado en las cartas de Pablo los catálogos de virtudes y vicios que deben o no deben caracterizar el estilo cristiano de vida (cf. Gál 5,19-23; 1 Cor 5,10-11; 6,9-10; 2 Cor 12,20; Rom 13,13). La nota es cato lógica de estos elencos (que posiblemente son prepaulinos, adaptados) generalmente es manifiesta: «Los que hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios» (GáI5,21; d. Rom 2,5-11; Ef 5,5). Estos elencos pueden compararse con listas parecidas que se han encontrado en obras de filósofos griegos (especialmente estoicos) y maestros judíos (por ejemplo, los esenios; cf. 1QS 4,2-6.9-11)[38].

Las más típicas Haustafeln (exhortaciones dirigidas a los miembros de lafamilia) guardan relación con estos elencos; en las Haustafeln se encuentran formulados los deberes de esposos y esposas, padres e hijos, amos y esclavos (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9 [d. 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-10; 1 Pe 2,18-3,7]). Estas exhortaciones ponen de manifiesto lo cerca que está Pablo de una formulación sistemática de la ética social; sin embargo, las exhortaciones paulinas se limitan a la sociedad doméstica y no contienen más que principios generales.

Particular atención merecen sus instrucciones sobre la esclavitud, la virginidad y el matrimonio. Su principio fundamental es: «no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Tales distinciones étnicas y sociales, consideradas desde el punto de vista de la unión con Cristo, no tienen ningún valor. A pesar de todo, jamás intenta Pablo cambiar las condiciones sociales existentes en nombre de la doctrina cristiana. (Establecemos esta afirmación solamente como un hecho. Cf. 1 Cor 7,21-22). Pablo reenvió a Onésimo, el esclavo fugitivo, a su amo Filemón no con la recomendación de que fuera manumitido, sino de que fuera recibido «más que como esclavo, como hermano amado» (Flm 16; cf. Eclo 33,31). Aconseja a los esclavos que obedezcan a sus amos en todo (Col 3,22-4,1; Ef 6,5-9) e incluso llega a recomendarles que «piensen en Cristo como amo» al que sirven (Col 3,24). Pablo no pretende cambiar las condiciones externas de la existencia del hombre, sino que señala el camino para una cristianización e interiorización de la situación existente.

Por lo que respecta a la virginidad, Pablo da su opinión personal. N o se trata de «un mandamiento del Señor» (1 Cor 7,25), pero cree que en esta materia está tan de acuerdo con el Espíritu como podría estarlo otro cualquiera (7,40). Recomienda «algo bueno» a los solteros y a los viudos o viudas; ante todo, su afirmación es absoluta y no implica comparación alguna: «bueno es para el hombre abstenerse de mujer» (1 Cor 7,1; cf. 7,7-8). Da dos razones en favor de esta opinión. La primera, «en vista de la tribulación presente», es decir, a causa de la parusía inminente por la que Pablo suspiraba (1 Cor 7,26.29-31; cf. 1 Tes 4,15.17; Rom 13,11). La segunda razón es que la persona no casada puede consagrar su preocupación completa a la causa del Señor (ta tou Kyriou, 7,32-34). Esto implica una comparación entre el estado de los casados y el de los no casados, y Pablo aconseja la virginidad con vistas al servicio (¿apostólico?) del Señor. Al final del largo capítulo 7 Pablo introduce explícitamente la comparación en el difícil pasaje que se refiere al casamiento de la doncella propia (¿hija?, ¿pupila?, ¿novia?): «El que la casa hace bien, y el que no la casa, hace mejor» (kreisson poiesei, 7,38). No hay duda, por tanto, de que Pablo, a lo largo del capítulo, recomienda la vida celibataria a los que son capaces de vivirla. Por otra parte, las afirmaciones de Pablo no deben ser entendidas en el sentido de una desaprobación del matrimonio (cf. 7,38, kalos poiei). Él sabe que cada uno ha recibido en esta materia su propio don especial (7,7).

La mayor parte de 1 Cor 7 está dedicada, sin embargo, a instrucciones sobre el matrimonio mismo. Pablo detalla las obligaciones conyugales mutuas de esposos y esposas (7,2-6), e insiste en la imposibilidad del divorcio como mandamiento del Señor (7,10-11), da algunas instrucciones sobre los matrimonios mixtos que viven en paz (7,12-14) y otorga su «privilegio paulino» (7,15-16). Sin embargo, la cuestión más importante es su concepción del vínculo matrimonial como medio de santificación y salvación de los esposos (7,14.16). Incluso en el caso de matrimonios mixtos, Pablo enseña que el consorte creyente es fuente de «consagración» para el consorte no creyente y que ambos constituyen la misma fuente de santificación para sus hijos (7,14). Cuando Pablo insiste en el puesto subordinado que ocupa la esposa en la sociedad doméstica está reflejando y haciéndose eco de la estructura social que él conocía, según la cual la mujer estaba muchísimo más sujeta al hombre que actualmente. Esta mentalidad la encontramos en 1 Cor

11,3.7-12; 14,34-35; 2 Cor 11,3; cf. la pobre concepción de la mujer que presentan los escritos rabínicos de aquellos tiempos (ThDNT 1, 777-84).

Pero es el mismo Pablo quien escribió Gál 3,28 Y la elevada visión del matrimonio de Ef 5,22-33. La tradición cristiana tomó de él la concepción del hombre como cabeza de familia, pero no recogió el énfasis de Pablo en el papel subordinado de la mujer. En Ef 5,22-33 enseña la subordinación de la esposa al marido (lo mismo que en 1 Cor 11,3), pero esta subordinación queda suavizada con la exhortación que hace al esposo de amar a su esposa «como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,25). Este pasaje forma parte de una HaustaJel y constituye una instrucción acerca del matrimonio cristiano, en la que lo compara a la unión de Cristo con su Iglesia. En la sujeción de la esposa y en el amor del esposo, Pablo ve un reflejo de la unión íntima de Cristo y de su Iglesia. Al citar Gn 2,24, «por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos como una sola carne», Pablo revela un «secreto» (mysterion) oculto en ese versículo durante muchos siglos: que la unión fundamental del matrimonio establecida por Dios desde antiguo era un «tipo» prefigurado de la unión de Cristo y su Iglesia. Esta visión de la sublimidad del vínculo matrimonial trasciende todas las normas que Pablo formula en 1 Cor 7.

Pablo ofrece instrucciones sobre la conducta cristiana en otros muchos terrenos, que no podemos exponer en este breve esbozo. Concluimos nuestras observaciones sobre la enseñanza ética de Pablo en general, subrayando su cristocentrismo. De igual modo que Cristo era la «imagen de Dios» (1 Cor 11,7; 2 Cor 4,4; Col 1,15), el hombre debe ser en su existencia terrena la «imagen del hombre celestial» (1 Cor 15,49; cf. Rom 8,29). Lo que Pablo recomienda a sus lectores, tanto contemporáneos como modernos, es el desarrollo y el crecimiento en Cristo. De este modo, el cristiano vive su vida «para Dios» (Gál 2,19). «Os habéis despojado del hombre viejo con sus obras y os habéis revestido del nuevo, que se renueva hacia el conocimiento, a imagen del que le creó» (Col 3,10). Es muy de notar que Pablo, poniendo todo su énfasis en Cristo, insiste una vez más en la referencia última del cristiano al Padre por medio de Cristo[39].

BIBLIOGRAFÍA

AMIOT, F.: Les idées maítresses de saint Paul (París 1959).

BONSIRVEN, J.: L'évangile de Paul (París 1948).

-, Exégese rabbinique et exégese paulinienne (París 1929).

BORNKAMM, G.: Das Ende des Gesetzes: Paulinische Studien (Múnich 21958).

BOVER, J.M.: Teología de san Pablo (Madrid 1946).

BULTMANN, R.: TNT 1, 185-352.

CERFAUX, L., Jesucristo en san Pablo (Bilbao 1963).

-, La Iglesia en san Pablo (Bilbao 1963).

-, El cristiano en san Pablo (Bilbao 1965).

CULLMANN, O.: Christologie du NT (Neuchatel1958).

DODD, C.H.: The Meaning of Paulfor 1óday (Londres 1920).

ELLlS, E.E.: Paul and His Recent Interpreters (Grand Rapids 1961).

FEINE, P.: Die Theologie des Neuen Testaments (Berlín 81953) 145-308.

FURNISH, V.P.: Theology and Ethics in Paul (Nashville 1968).

GROSSOUW, W.K.M.: In Christ (Westminster 1952).

JEWETT, R.: Paul's AnthropologicalTerms. A Study of their Use in Conflict Settings (Leiden 1971).

KLAUSNER,J.: From Jesus to Paul (Londres 1944).

LOHMEYER, E.: Grundlagen paulinischer Theologie (Tubinga 1929).

LYONNET, S.: La soteriología paulina: RF, 747-87.

-, De peccato et redemptione (2 vols.; Roma 1958-60).

METZGER, B.M.: IPLAP 131-62.

MUNCK, J.: Paul and the Salvation of the Mankind (Londres 1959).

PURDY, A.C.: Paul the Apostle: IDB 3, 681-704.

RENGSTORF, K. H.: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (Darmstadt 1964).

RIGAUX, B.: Saint Paul et ses lettres (Brujas 1962).

SCHNACKENBURG, R.: La teología del NT. Estado de la cuestión (Bilbao 1966) 85-108.

SCHOEPS, H.: Paul (Londres 1961).

TEOLOGÍA DE SAN PABLO

SCHWEITZER, A.: The Mysticism of Paul the Apostle (Londres 1931)., Paul and His Interpreters (Nueva York 1912).

TONDELLI, L.: 11 pensiero di San Paolo (Turín 21948).

WHITELEY, D. E. H.: The Theology ofSt. Paul (Oxford 1964).

[1] A. Boudou, Actes des Apôtres (VS 7; París 1933) 275-76; H. Dessau, Der Name des Apostels Paulus: «Hermes» 45 (1910) 347-68; C.A. Harrer, Saul Who Also ls Called Paul: HarvTR 33 (1940) 19-33.

[2] Beginnings, 5, 460-64; E. Bourguet, De rebus delphicis (Montepessulano 1905) 63-64; A. Deissmann, St. Paul (Londres 1912), presentación y pp. 235-60; 1. Hennequin, Delphes (Inscription de): VDBS 2,355-73; A.V. Nikitsky, Epi-graPhical Studies at Delphi I-VI (Odesa 1894-95) lám. VII; C. Ogg, A New Chronology of Saint Paul's Life: ExpT 64 (1952-53) 120-23;J.E. Roberts, Gallio, en Dict. Of the Apos. Church, 1 (1915) 439-40; F. Spadafora, Gallione, en Enciclopedia catt., 5 (1951) 1904-1905.

[3] H. Böhling, Die Geisteskultur von Tarsus (Gotinga 1913); C. Bradford Welles, Hellenistic Tarsus: MUSJ 38 (1962) 41-75; W. Ruge, Tarsos: PW 2.ª serie 4/2 (1932) 2413-39.

[4] E. Jungel, Paulus und Jesus (HUzT 2; Tubinga 1964); H. Ridderbos, Paul and Jesus (Filadelfia 1958).

[5] F. J. Botha, The Date of the Death of Jesus and the Conversion of Paul (Biblieal Essays: Proeeedings of the Ninth Meeting of «Die Ou- Testamentiese Werkge-meenskap in Suid-Afrika» ... 1966; Stellenboseh 1966) 181-90; C. Burehard, Der dreizehnte Zeuge: Traditions-und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas Darstellung der Friihzeit des Paulus (FRLANT 103; Gotinga 1970); J.H. Darby, The Conversion of a Pharisee: Ser 6 (1953) 3-8;]. Lilly, The Con ver-sion of Sto Paul: The Validity of His Testimony to the Resurrection of Jesus Christ: CBQ 6 (1944) 180-204; E. Pfalf, Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts (Roma 1942); D. M. Stanley Paul's Conversion in Acts: Why Three Accounts?: CBQ 15 (1953) 315-38; The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology and /ts Transposition by Saint Paul: CBQ 16 (1954) 385-425; A. Wikenhauser, Die Wirkung der Christo-Phanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte: Bib 33 (1952) 313-23.

[6] J. Bérard, Les itinéraires de Saint Paul en Asie Mineure: RevArch 5 (1935) 60-70; H. Campbell, Paul's «Missionary Journeys» as Reflected in His Letters: JBL 74 (1955) 80-87; H. Metzger, Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec (Neuchâtel 1954).

[7] P. Benoit, La deuxieme visite de Saint Paul a Jérusalem: Bib 40 (1959) 778-92; J. Dupont, Pierre el Paul a Antioche el a Jérusalem: RSR 45 (1957) 42-60; R. W. Funk, The Enigma of the Famine Visit: JBL 75 (1956) 130-36; S. Giet, Le second voyage de Saint Paul a Jérusalem: RScRel 25 (1951) 265-69; L'assemblée apostolique el le décrel de Jérusalem. Qui était Siméon?: RSR 39 (1951) 203-20; Les trois premien voyages de Saint Paul a Jérusalem: RSR 41 (1953) 321-47; Nou-velles remarques sur les voyages de Saint Paul a Jérusalem: RScRel 31 (1957) 329-42; B. Rigaux, Saint Paul el ses lettres, 103-23.

[8] E. B. ALLO, L'évolution de l'évangile de Paul: VP 1 (1941) 48-77, 165-93; C. H. Dodd, The Mind of Paul Il, en New Testament Studies (Manchester 1953) 83-127; G. Ebeling, The Meaning of «Biblical Theology»:JTS 6 (1955) 210-25; J. C. Hurd, The Origin of 1 Corinthians (Nueva York 1965); W. G. Kiimmel, Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus: NTS 18 (1971-72) 457-58; L. V. Lester-Garland, The Sequence of Thought in the Pauline Epistles: «Theolo-gy» 33 (1936) 228-38; J. Lowe, An Examination of Attempts to Detect Develop-ments in Sto Paul's Theology: JTS 42 (1941) 129-42; A. Richardson, Historical Theology and Biblical Theology: CanJT 1 (1955) 157-67; R. Schnackenburg, La teología del NT (Bilbao 1966) 11-15; C. Spicq, L'avenement de la théologie biblique: RSPT 35 (1951) 561-74; K. Stendahl, Biblical Theology, Contempo-rary: lDB 1,418-32.

[9] J. Bonsirven, Exégese rabbinique et exégese paulinienne (París 1939); W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism (Londres '1958); E. E. Ellis, Paul's Use of the OT (Edimburgo 1957);J. A. Fitzmyer, The Use of Explicit OT Quotations in Qumran Literature and in the NT: NTS 7 (1960-61) 297-333; V. P. Furnish, Theology and Ethics in Paul (Nashville 1968) 28-44; A. Marmorstein, Paulus und die Rabbinen:ZNW 30 (1931) 271-85; O. Michel, Paulus und seine Bibel (Giítersloh 1929); H. S. J. Thackeray, The Relation of Sto Paul to Contemporary Jewish Thought (Londres 1900); H. Windisch, Paulus und das Judentum (Stuttgart 1935).

[10] O. Broneer, Paul and the Pagan Cults at /sthmia: HTR 64 (1971) 169-87; R. Bultmann, Paulus und der Hellenismus: TLZ 72 (1947) 77-80; V. P. Furnish, Theology and Ethics in Paul (Nashville 1968) 44-51; J. Jeremias, The Key to Pauline Theology: ExpT 76 (1964-65) 27-30; J. Klausner, From Jesus to Paul (Londres 1946) 450-66; W. L. Knox, Sto Paul and the Church of the Gentiles (Cambridge 1939); Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity (Londres 1944); H. Koester, Paul and Hellenism, en P. J. Hyatt (ed.), The Bible in Modern ScholarshiP (Nueva York 1965) 187-95; H. Langerbeck, Paulus und das Griechentum (Abhandlungen Gottingen 3.69; 1967) 83-145; M. Pohlenz, Paulus und die Stoa: ZNW 42 (1949) 69-104; B. Rigaux, Saint Paul el ses lettres, 35-43.

[11] P. H. Menoud, Revelation and Tradition, The lnfluence of Paul's Conversion on His Theology: Interpr 7 (1953) 131-41; también, VerbC 7 (1953) 2-10;J Munck, The Call, en Paul and the Salvation 01 Mankind (Londres 1959) 11-35; E. Pfaff, Die Bekehrung des h. Paulus (Roma 1942); B. Rigaux, Saint Paul el ses lettres, 63-97; H. Stob, The Doctrine of Revelation in St. Paul: Calvin Theological Journal 1 (1966) 182-204; H. G. Wood, The Conversion 01 Sto Paul: NTS 1 (1955-56) 276-82.

[12] W. Baird, What is the Kerygma?:JBL 76 (1957) 181-91; O. Cullmann, The Ear-liest Christian Confessions (Londres 1949); Paradosis et Kyrios: Le probleme de la tradition dans le paulinisme: RHPR 30 (1951) 12-30; ScotlT 3 (1950) 180-97; C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and Its Developments (Londres 1962); B. Gerhardsson, Memory and ManuscriPt: ASNU 22 (Lund 1961) 288-323; M. Goguel, De Jésus a l'apótre Paul: RHPR 28-29 (1948-49) 1-29; L. Goppelt, Tradition nach Paulus: «Kerygma und Dogma» 4 (1958) 213-33; A. M. Hunter, Paul and His Predecessors (Filadelfia 1961) 15-57; B. Rigaux, Le vocabulaire chrétien antérieur a la premiere épitre aux Thessaloniciens: SP (Gembloux 1954) 2, 380-89; K. Wegenast, Das Verstiindnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (WMANT 8; Neukirchen 1962).

[13] T. H. Campbell, Paul's «Missionary Journeys» as Rejlected in His Letters: JBL 74 (1955) 80-92; F. W. Maier, Paulus als Kirchengriinder und kirchlicher Or-ganisator (Wurzburgo 1961).

14 N. A. Dahl, Die Theologie des Neuen Testaments: TRu 22 (1954) 21-49, esp. 38-45; R. H. Fuller, The New Testament in Current Study (Nueva York 1962) 54-63; E. Kasemann, Neutestamentliche Fragen von heute: ZThK 54 (1957) 12-15; R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament (París 1956).

[14] N. A. Dahl, Die Theologie des Neuen Testaments: TRu 22 (1954) 21-49, esp. 38-45; R. H. Fuller, The New Testament in Current Study (Nueva York 1962) 54-63; E. Kasemann, Neutestamentliche Fragen von heute: ZThK 54 (1957) 12-15; R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament (París 1956).

[15] A. E. Baker, Sto Paul and His Cospel (Londres 1949); R. E. Brown, The Pre-Christian Semitic Concept of «Mystery»: CBQ 20 (1958) 417-43; The Semitic Background of the NT Mysterion: Bib 39 (1958) 426-28; Bib 40 (1959) 70-87; M. Burrows, The Origin ofthe Term «Cospeb»:JBL 44 (1925) 21-33; A. M. Hunter, The CosPel According to Sto Paul (Londres 1966); S.L. J ohnson, The Cospel that Paul Preached: BS 128 (1971) 327-40; O. A. Petty, Did the Christian Use ofthe Term «do Euaggelion» Origina te with Paul? (New Haven 1925); J. Schniewind, Euangelion (2 vols.; Gtitersloh 1927-31); E. Vogt, «Mysteria» in textibus Qumram: Bib 37 (1956) 247-57. JTS 45 [1944] 134-40).

[16] J. H. Ropes, «Righteousness» and «the Righteousness of God» in the Old Testa-ment and in Sto Paul: JBL 22 (1903) 211-27; P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87; Cotinga 1965); K. Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus (NTAbh 3; Miinster 1967).

[17] Cf.J. Levie, Le plan d'amour divin dans le Christ selon St. Paul, en L'homme devant Dieu (Hom. a H. de Lubac; París 1964) 1, 159-67; K. Romaniuk, L'amour du Père el du Fils dans la sotériologie de St. Paul (Roma 1961).

[18] A. Charue, L'incrédulité des juifs dans le NT (Gembloux 1929) 281-333; J. Munck, Paul and the Salvation of Mankind (Londres 1959); Christ and Israel (Filadelfia 1967).

[19] F. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus (NTAbh 13/4-5; Miinster 1932); A. M. Hunter, The Hope ofGlory: The Relevance ofthe Pauline Eschato-logy: lnterpr 8 (1954) 131-41; B. Rigaux, Les épitres aux Thessaloniciens (EBib; París 1956) 213-22; H. M. Shires, The Eschatology of Paul in the Light of Modern ScholarshiP (Filadelfia 1966); D. M. Stanley, The Conception of Salvation in Primitive Christian Preaching: CBQ 18 (1956) 231-54.

[20] P. Benoit, Pauline and Johannine Theology. A Contrasto «Cross Currents» 16 (1965) 339-53; R. E. Brown, Does the New Testament Call Jesus God?: TS 26 (1965) 545-73; también Jesus God and Man (Milwaukee 1967) 1-38; O. Cull-mann, Christologie, 234-65; A. Gelin (ed.), Son and Saviour (Baltimore 21962); W. Kramer, Christ, Lord, Son of God (SBT 50; Londres 1966); M. J. Lagrange, Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ: RB 45 (1936) 5-33; Richardson, ITNT (Nueva York 1958) 147-53; L. Sabourin, The Names and Titles of Jesus (Nueva York 1967); V. Taylor, The Names of Jesus (Londres 1953) 52-65.

[21] L. Cerfaux, Kyrios: VDBS 5,200-28; Recueil L. Cerfaux (Gembloux 1954) 1,3-188; O. CuIlmann, Christologie, 169-205; W. Forster, Herr ist Jesus (Giitersloh 1924); W. Forster y G. Quell, Kyrios: ThDNT 3,1039-94.

[22] F. X. Durrwell, La resurrección de Jesús, misterio de salvación (Barcelona 1962); M. Goguel, La foi a la résurredion de Jésus dans le christianisme primitif (París 1933); S. Lyonnet, La valeur sotériolog;ique de la résurredion du Christ selon St. Paul: Greg 39 (1958) 295-318; J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus (Leipzig 1929); E. Schweizer, Dying and Rising with Christ: NTS 14 (1967-68) 1-14; D. M. Stanley, Christ's Resurrection in Pauline Soteriology (AnalBih 13; Roma 1961); R. C. Tannehill, Dying and Rising with Christ (Berlín 1967); B. Vawter, Resurrection and Redemption: CBQ 15 (1953) 11-23.

[23] E. Fuchs, Christus und der Geist bei Paulus (Leipzig 1932); N. Q. Hamilton, The Holy Spirit and Eschatology in Paul (Edimburgo 1957); I. Hermann, Kyrios und Pneuma (Múnich 1961); R. B. Hoyle, The Holy Spirit in Sto Paul (Londres 1927); K. Stalder, Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus (Berlín 1962).

[24] F. Büchsel, Allassii: ThDNT 1, 25 I -59; J. Dupont, La réconciliation dans la théologie de Sto Paul (ALBO 2/23; Lovaina 1953); E. Kasemann, "Some Thoughts on the Theme "The Doctrine of Reconciliation in the New Testament"», en J. M. Robinson (ed.), The Future of Our Religious Past (Nueva York 1971) 49-64.

[25] C.H. Dodd, «Hilaskesthai» in the Septuagint: JTS 32 (1930-31) 352-60; A. Médebielle, Expiation: VDBS 3, 1-262; 1. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento (Roma 1956); E. F. Siegman, The Blood of Christ in Sto Paul's Soteriology, en Proceedings Second Precious Blood Study Week (Rensselaer, Indiana 1960) 11-35.

[26] L. Cerfaux, Cristo, 116-19; W. Elert, Redemptio ab hostibus: TLZ 72 (1947) 265-70; S. Lyonnet, De peccato et redemptione (Roma 1960) 2, 24-66; L'emploi paulinien de «exagorazein» au sens de «redimere»,

est-il attesté dans la littérature grecque?: Bib 42 (1961) 85-89; E. Pax, Der Loskauf: Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes: Anton 37 (1962) 239-78; V. Taylor, The Atone-ment in NT Teaching (Oxford 2 1945).

[27] P. Benoit, Qumrân et le Nouveau Testament: NTS 7 (1960-61) 276-96, esp. 292-95; H. Braun, Qumran und das Neue Testament: TRu 29 (1963) 189-94; F. Nótscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (BBB 10; Bonn 1956) 158-64; S. Schulz, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus: ZThK 56 (1959) 155-85.

[28] R. Bultmann, Dikaiosyne Theou:JBL 83 (1964) 12-16; A. Descamps, Lesjustes et lajustice (Lovaina 1950); A. Descamps y L. Cerfaux‚Justice: VDBS 4 (1949) 1417 510; J.Jeremias‚Justification by Faith, en The Central Message of the New Testament (Londres 1965) 51-70; E. Kasemann, Cod's Righteousness in Paul, en J.M. Robinson (ed.), The Bultmann School of Biblical lnterpretation: New Directions? (Nueva York 1965) 100-10; S. Lyonnet, De «justitia Dei» in epistola ad Romanos: VD 25 (1947) 23-34,118-21,129-44,193-203,257-63; G. Quell y G. Schrenk, Righteousness (BKW 4; Londres 1951); Dikaiosyne: ThDNT 2, 174-225; P. Stuhlmacher, Cerechtigkeit Cottes bei Paulus (FRLANT 87; Gotinga 1965).

[29] C. K. Barrett, From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology (Londres 1962); T. A. Barrosse, Death and Sin in Saint Paul's Epistle to Romans: CBQ 15 (1953) 438-59; E. Brandenburger, Adam und Christus (WMzANT 7; Neukirchen 1962); R. Bultmann, Adam and Christ According to Romans 5: CINTI 143-65; A.M. Dubarle, Original Sin: The Biblical Doctrine (Nueva York 1965); J. Freundorfer, Erbsunde und Erbtod beim Apostel Paulus (Miinster 1927); L. Ligier, Péché d'Adam el péché du monde, vol. 2 (Coll. Théologie 48; París 1961); R. Scroggs, The Last Adam (Oxford 1966).

[30] P. Benoit, La loi et la croix d'apres saint Paul: RB 47 (1938) 481-509; H. Berkhof, Christ and the Powers (Scottsdale, Pa. 1962); P. BHiser, Das Gesetz bei Paulus (NTAbh 19/1-2; Miinster 1941); B. H. Branscomb,]esus and the Law of Moses (Londres 1930); R. Bring, Die Erftillung des Gesetzes durch Christus: «Kerygma und Dogma» 5 (1959) 1-22; G. B. Caird, PrinciPalities and Powers (Oxford 1956); A. van Duelmen, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (SBM 5; Stuttgart 1968); J. A. Fitzmyer, Saint Paul and the Law: «The Jurisb» 27 (1967) 18-36; S. Lyonnet, Saint Paul: Liberty and Law: «The Bridge» 4 (1961-62) 229-51; «Lex naturalis» quid praeciPiat seCo S. Paulum et antiquam Patrum traditionem: VD 45 (1967) 150-61; B. Reicke, The Law and This WorldAccording to Paul: JBL 70 (1951) 259-76; H. Schlier, PrinciPalities and Powers in the NT (Friburgo 1961).

[31] W. G. Kiimmel, Man in the NT (ed. rev.; Londres 1963) 38-71; H. Mehl-Koehnlein, L'homme se/on l'Apotre Paul (NeuchateI 1951); C. A. Pierce, Cons-ciena in the NT (SBT 15; Londres 1955);). A. T. Robinson, The Body. A 8tudy in Pauline Theology (SBT 5; Londres 1952) 17-33; D. Stacey, The Pauline View of Man (Londres 1956); M. E. Thrall, The Pauline Use of«8yneidesis»: NTS 14 (1967-68) 118-25.

[32] M. E. Boismard, La foi selon saint Paul: «Lumiere et Vie» 22 (1953) 65-90; R. Bultmann y A. Weiser, Faith (BKW 10; Londres 1961); W. H. P. Hatch, The Pauline Idea of Faith (HTS 2; Cambridge 1917); O. Kuss‚Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen: TG146 (1956) 1-26; B. M. Metzger, lPLAP 149-50; H. Ljungmann, Pistis. A Study of Its Presuppositions and Its Meaning in Pauline Use (Lund 1964); A. Schlatter, Der Glaube im NT (Stuttgart 5 1963); P. Vallotton, Le Christ el lafoi: Étude de théologie biblique (Ginebra 1960) 41-144.

[33] G. R. Beasley-Murray, Baptism in the NT (Londres 1962); G. Delling, Die Zueignung des Heils in der Taufe (Berlín 1961); E. Fascher, Zur Taufe des Paulus: TLZ 80 (1955) 643-48; W. F. Flemington, The NT Doctrine of Baptism (Londres 1948); A. Grail, Le bapteme dans l'épitre aux Galates: RB 58 (1951) 503-20; V. Iacono, I1 battesimo in S. Paolo: RBiblt 3 (1955) 348-62; R. Schnackenburg, Baptism in the Thought of Sto Paul (Nueva York 1964); Y. B. Tremel, Le bapteme, incorporation du chrétien au Christ: LumVi 27

(1956) 81-102; G. Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Romer 6,1-11 (Ahh TANT 39; Zunch 1962).

[34] Bouttier, En Christ (París 1962); Christianity According to Paul (SBT 49; Londres 1966); F. Biichsel, «In Christus» bei Paulus: ZNW 42 (1949) 141-58; A. Deissmann, Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu» (Marburgo 1892); J. Dupont, «Syn Christo»: L'union avec le Christ suivant saint Paul (vol. 1; Brujas 1952); O. Kuss, Der Romerbrief (Ratisbona 1957-59) 319-81; F. Neugebauer, In Christus (Cotinga 1961); J. B. Nielson, In Christ (Kansas City 1960); E. Schweitzer, Dying and Rising with Christ: NTS 14 (1967-68) 1-14; A. Wikenhauser, Pauline Mysticism (Nueva York 1960).

[35] P. Benoit, Corps, tete et plérome dans les épftres de la captivité: RB 63 (1956) 5-44; Exégese et Théologie, 2, 107-53; E. Best, One Body in Christ (Londres 1955); H. Hegermann, Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung: TLZ 85 (1960) 839-42; G. Martelet, Le mystere du corps et de l'esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église: VerbC 12 (1958) 31-53; E. Percy, Der Leib christi (Lund 1942); J. A. T. Robinson, The Body (SBT 5; Londres 1955) 49-83; L. S. Thornton, The Common Life in the Body of Christ (Westminster 21944); A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus (Münster 2 1940).

[36] M. E. Boismard, The Eucharist According to Saint Paul, en]. Delorme (ed.), The Eucharist in the NT: A Symposium (Baltimore 1964) 125-39; P. Neuenzeit, Das Herrenmahl (STANT 1, Múnich 1960).

[37] E. Best, One Body in Christ (Londres 1955); L. Cerfaux, La Iglesia en San Pablo (Bilbao 1963); B. Gartner, Temple and Community in Qumran and the New Testament (Cambridge 1965); W. Goossens, L'Église, corps du Christ d'apres Sto Paul (París 1949); G. W. MacRae, Building the House of the Lord: AER 140 (1959) 361-76; P. S. Minear, Images of the Church in the New Testament (Filadelfia 1960); J. Pfammatter, Die Kirche als Bau (Roma 1960); K. L. Schmidt, The Church (BKW 2; Londres 1950); A. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus (Miinster 1940).

[38] Cf. W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, 111-46.

[39] J.J. von A11men, Pauline Teaching on Marriage (Londres 1963); P. R. ColemanNorton, The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery, en Studies in Roman Economic and Social History (Princeton 1951); G. Delling, Paulus Stellung zu Frau und Ehe (BWANT 56; Stuttgart 1931); G. Didier, Désintéressement du Chrétien (París 1955): M. S. Enslin, The Ethics of Paul (Cambridge 1930); P. Grelot, La pareja humana en la Sagrada Escritura (Madrid 1963); 1. Legrand, The Biblical Doctrine of Virginity (Nueva York 1963); W. Lowrie, Glorify God in Your Body: TTod 10 (1953-54) 492-500; G. T. Montague, Growth in Christ. A Study in Saint Paul's Theology of Progress (Kirkwood, Mo. 1961); A. Viigtle, Die Tugend und Lasterkataloge im NT (NTAbh 16/4-5; Mtinster 1936); S. Wibbing, Die Tugend und Lasterkataloge im NT (BZNW 25: Berlín 1959).