

ESTUDIOS



TEOLÓGICOS

EL VERDADERO
PENSAMIENTO
DE PABLO
N.T. WRIGHT

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

El verdadero pensamiento de Pablo

Ensayo sobre la teología paulina

Tom Wright



Editorial CLIE

Galvani 113
08224 Terrassa (BCN) España
e-mail: libros@clie.es
Web: http://www.clie.es
Imagen97

EL VERDADERO PENSAMIENTO DE PABLO:

Ensayo sobre la teología paulina
Tom Wright

© 1997 Tom Wright

Publicado originalmente en inglés por Lion Publishing plc, Oxford
(Inglaterra), con el título *What St. Paul Really Said*

© Lion Publishing plc 1997

©2002 por Editorial Clie para esta versión en español

Director de la colección:
Dr. Matt Williams

Traducción:
Dorcas González Bataller

Equipo editorial (revisión y corrección):

Nelson Araujo Ozuna
Anabel Fernández Ortiz
Lidia Rodríguez Fernández
Joana Ortega Raya

Diseño de cubiertas:
Ismael López Medel

Depósito Legal: B-30748-2002

ISBN: 84-8267-315-7

Impreso en los Talleres Gráficos de la M.C.E. Horeb,
E.R. nº 2.910 SE– Polígono Industrial Can Trias,
C/Ramon Llull, 20– 08232 VILADECAVALLS (Barcelona)

Printed in Spain

Clasifíquese: 56 TEOLOGÍA: Teología contemporánea
C.T.C. 01-01-0056-10

Referencia: 22.44.74

Índice

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea	7
Prefacio	13
Capítulo 1: Aproximaciones al pensamiento de Pablo	17
Capítulo 2: Saulo el perseguidor, Pablo el converso	31
Capítulo 3: Herald del Rey	45
Capítulo 4: Pablo y Jesús	69
Capítulo 5: Buenas Nuevas para los paganos	83
Capítulo 6: Buenas Nuevas para Israel	103
Capítulo 7: Justificación e Iglesia	121
Capítulo 8: La humanidad renovada de Dios	143
Capítulo 9: El evangelio de Pablo en sus días y en nuestros días ...	161
Capítulo 10: Pablo, Jesús y los orígenes cristianos	177
Bibliografía comentada	195
Bibliografía adicional en castellano	205

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea

Cualquier estudiante de la Biblia sabe que hoy en día la literatura cristiana evangélica en lengua castellana aún tiene muchos huecos que cubrir. En consecuencia, los creyentes españoles muchas veces no cuentan con las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre cómo aplicar todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

Esta convicción fue el principio de un sueño: la “Colección Teológica Contemporánea”. Necesitamos más y mejores libros para formar a nuestros estudiantes para su futuro ministerio. Y no sólo en el campo bíblico y teológico, sino también en el práctico – si es que se puede distinguir entre lo teológico y lo práctico, pues nuestra experiencia nos dice que por práctica que sea una teología, no aportará ningún beneficio a la iglesia si no es una teología correcta.

Sería magnífico contar con el tiempo y los expertos necesarios para escribir libros sobre las áreas que aún faltan por cubrir. Pero como éste no es un proyecto viable por el momento, hemos decidido traducir una serie de libros escritos originalmente en inglés.

Queremos destacar que además de trabajar en la traducción de estos libros, en muchos de ellos hemos añadido preguntas de estudio al final de cada capítulo para ayudar a que tanto alumnos como profesores de Seminarios Bíblicos, como el público en general, descubran cuáles son las enseñanzas básicas, puedan estudiar de una manera más profunda, y puedan reflexionar de forma actual y relevante sobre las aplicaciones de los temas tratados. También

hemos añadido en la mayoría de los libros una bibliografía en castellano, para facilitar la tarea de un estudio más profundo del tema en cuestión.

En esta Colección Teológica Contemporánea, el lector y la lectora encontrarán una variedad de autores y tradiciones evangélicas de reconocida trayectoria. Algunos de ellos ya son conocidos en el mundo de habla hispana (como F.F. Bruce, G.E. Ladd y L.L. Morris). Otros no tanto, ya que aún no han sido traducidos a nuestra lengua (como N.T. Wright y R. Bauckham); no obstante, son mundialmente conocidos por su experiencia y conocimientos.

Todos los autores elegidos son de una seriedad rigurosa y tratan los diferentes temas de una forma profunda y comprometida. Así, todos los libros son el reflejo de los objetivos que esta colección se ha propuesto:

1. Traducir y publicar buena literatura evangélica para pastores, profesores y estudiantes de la Biblia.
2. Publicar libros especializados en las áreas donde hay una mayor escasez. Por ejemplo, uno de los primeros libros que publicamos es un comentario exegético de la epístola a los Gálatas, de F.F. Bruce, aportando así una buena herramienta que antes no existía para el estudio serio de esta epístola.

La “Colección Teológica Contemporánea” es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores y estudiantes de seminarios e institutos bíblicos, y creyentes en general, interesados en el estudio serio de la Biblia. La colección se dividirá en tres áreas:

Estudios bíblicos
Estudios teológicos
Estudios ministeriales

Esperamos que estos libros sean una aportación muy positiva para el mundo de habla hispana, tal como lo han sido para el mundo anglófono, y que como consecuencia, los cristianos—bien formados en Biblia y en teología—impactemos al mundo con el fin de que Dios, y sólo Dios, reciba toda la gloria.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los que han hecho que esta colección sea una realidad, a través de sus donativos y oraciones. “Tu Padre ... te recompensará”.

Dr. MATTHEW C. WILLIAMS
Editor de la Colección Teológica Contemporánea
Profesor en IBSTE (Barcelona) y Talbot School of Theology (Los Angeles, CA., EEUU)
Williams@bsab.com

Lista de títulos

A continuación presentamos los títulos de los libros que publicaremos, DM, en los próximos tres años, y la temática de las publicaciones donde queda pendiente asignar un libro de texto. Es posible que haya algún cambio, según las obras que publiquen otras editoriales, y según también las necesidades de los pastores y de los estudiantes de la Biblia. Pero el lector y la lectora pueden estar seguros de que vamos a continuar en esta línea, interesándonos por libros evangélicos serios y de peso.

Estudios bíblicos

Antiguo Testamento

John Bright, *La Autoridad del Antiguo Testamento [The Authority of the Old Testament]*, Grand Rapids: Baker, 1975. El Dr. Bright guía al lector a través de la difícil tarea de comprender correctamente la autoridad y la utilidad del Nuevo Testamento en relación con la persona de Jesús. También trata la autoridad de la Biblia y habla de la utilidad de usar el Antiguo Testamento en la predicación y de aplicarlo a nuestras vidas.

Jesús

Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editors), *Jesús bajo sospecha [Jesus Under Fire]*, Grand Rapids: Zondervan, 1995. Una defensa de la historicidad de Jesús, realiza por una serie de expertos evangélicos en respuesta a “El Seminario de Jesús”, un grupo que declara que el Nuevo Testamento no es fiable y que Jesús fue tan sólo un ser humano normal.

Mateo

Un comentario de Mateo

Juan

Leon Morris, *Un Comentario del Evangelio de Juan [Commentary on John]*, 2nd edition, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de este serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Romanos

Douglas J. Moo, *Un Comentario de Romanos [Commentary on Romans]*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1996. Los comentarios de este serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Gálatas

F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas [Commentary of Galatians]*, New International Greek Testament Commentary Series, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Filipenses

Gordon Fee, *Un Comentario de Filipenses [Commentary on Phillipians]*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de este serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Pastorales

Un comentario de las Pastorales

Apocalipsis

Un comentario del Apocalipsis

Estudios teológicos

Cristología

Richard Bauckham, *Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento [God Crucified: Monotheism & Christology in the New Testament]*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998. Bauckham, profesor de Nuevo Testamento en St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia, conocido por sus estudios sobre el contexto de los Hechos, por su exégesis del Apocalipsis, de 2ª de Pedro y de Santiago, complica en esta obra la información contextual necesaria para comprender la cosmovisión monoteísta judía,

demostrando que la idea de Jesús como Dios era perfectamente reconciliable con tal visión.

Teología del Nuevo Testamento

G.E. Ladd, *Una Teología del Nuevo Testamento [A Theology of the New Testament]*, revised edition, Grand Rapids: Eerdmans, 1993. Ladd, antes era profesor del nuevo testamento y teología en Fuller Theological Seminary (EE.UU.), y conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús*, *Crítica del Nuevo Testamento*, *Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: Un comentario*, presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

Teología Joánica

Leon Morris, *Estudios sobre la Teología Joánica [Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John]*, Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: InterVarsity Press, 1989. Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie New International Commentary of the New Testament, en el que presenta su teología de Juan. Morris también es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?*, y *El salario del pecado*.

Teología Paulina

N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo [What Saint Paul Really Said]*, Oxford, England: Lion Publishing, 1997. Una respuesta a aquellos que dicen que Pablo comenzó una religión diferente a la de Jesús. Se trata de una excelente introducción a la teología paulina y a la “nueva perspectiva” del estudio paulino, que propone que Pablo luchó contra el exclusivismo judío y no tanto contra el legalismo.

Teología Sistemática

Millard Erickson, *Teología sistemática [Christian Theology]*, 2nd edition, Grand Rapids: Baker, 1998. Durante quince años esta teología sistemática de Millard Erickson ha sido utilizada en muchos lugares como una introducción muy completa. Ahora se ha revisado este clásico y se ha revisado teniendo en cuenta los cambios teológicos, al igual que los muchos cambios intelectuales, políticas, económicas y sociales.

Teología Sistemática: Revelación/Inspiración

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana [Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology]*, Foreword by J.I.

Packer, Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1985. Aunque Pinnock ha pasado por muchas etapas diferentes con el paso de los años, este libro presenta la visión histórica protestante que ve las Escrituras como la palabra de Dios, verdadera y fiable.

Estudios ministeriales

Apologética/Evangelización

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes [How Shall We Reach Them: Defending and Communicating the Christian Faith to Nonbelievers]*, Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1995. Una obra para explorar la evangelización y la apologética en el mundo postmoderno en el que nos ha tocado vivir, escrito por expertos en evangelización y teología.

Dones/Pneumatología

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista [Are Miraculous Gifts for Today? Four views]*, Grand Rapids: Zondervan, 1996. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva cesacionista, abierta pero cautelosa, la tercera ola, y el movimiento carismático; junto con los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Mujeres en la Iglesia

Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista [Women in Ministry: Four Views]*, Downers Grove: IVP, 1989. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva tradicional, de la del liderazgo masculino, la del ministerio plural, y de la perspectiva igualitaria, junto con los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Prefacio

Pablo es un provocador tanto en el siglo XX como lo fue en el siglo I. En aquel entonces, algunas veces le atacaron con piedras; ahora, le atacan con palabras. Algunos todavía consideran a Pablo como un personaje odioso y peligroso. Otros, creen que es el mejor maestro que ha tenido el cristianismo, después del gran Maestro. Estas dos opiniones las encontramos tanto en el pensamiento popular como en la literatura de los expertos.

La aproximación anglicana al personaje de Pablo ha sido, tradicionalmente, aburrida y poco dinámica. No quisiéramos mostrarnos demasiado entusiastas; eso nos haría parecer demasiado protestantes. Tampoco desearíamos parecer condenatorios; eso podría sonar demasiado católico. No quisiéramos tomarnos sus palabras al pie de la letra; eso nos convertiría en demasiado conservadores. Pero tampoco queremos ignorar lo que dijo; eso sería demasiado liberal. Normalmente escogemos unos cuantos pasajes favoritos, algunos 'textos aislados' (como 1ª Corintios 13, cuya popularidad contrasta con la impopularidad de 1ª Corintios 11), unos cuantos temas preferidos (como 'estar en Cristo', que puede ser tan vago que sirve para apoyar casi cualquier posición teológica), y quizás una epístola favorita (probablemente Filipenses, porque es corta, clara y bonita, no como 2ª Corintios, que es larga, tortuosa y aburrida, una buena preparación para la Cuaresma, que es lo que toca según el leccionario. ¡Ah! Y dos de sus capítulos tratan sobre el dinero, tema que nos resulta embarazoso).

He tenido a San Pablo como compañero durante más de veinte años, y he llegado a la conclusión de que todas estas aproximaciones a su enseñanza no resultan nada satisfactorias. Después de haber escrito mi tesis doctoral

sobre la carta a los Romanos, un comentario a las cartas a los Colosenses y a Filemón, y una monografía sobre la interpretación paulina de Cristo y de la Ley —por no mencionar varios artículos sobre algunos pasajes y temas que aparecen en los escritos de Pablo—, aún tengo la impresión de estar sólo a medio camino en una alta montaña, de la que aún queda mucho por explorar, de que aún quedan más perspectivas a vislumbrar. A menudo (aunque no siempre), cuando leo lo que otros expertos han escrito sobre Pablo, me parece que en lugar de estar viendo el pico de la montaña, estoy mirando hacia abajo a través de una densa niebla. Aunque siempre soy consciente de que a mí mismo me queda mucho por escalar.

Este libro es por tanto un escrito provisional e incompleto. Estoy trabajando en un estudio más amplio, en el que espero hacer con el personaje de Pablo lo que hice con la figura de Jesús en *Jesus and the Victory of God* (Jesús y la victoria de Dios; SPCK y Fortress, 1996). Pero he enseñado en muchos lugares en estos últimos años sobre varios de los aspectos del pensamiento paulino, y algunos de los que asistieron a mis clases me animaron a ponerlas por escrito para hacerlas accesibles al gran público. Estoy muy agradecido por las invitaciones a participar en las Conferencias Selwyn en la Catedral de Lichfield, las Conferencias Gheens en el Seminario Teológico Bautista de Louisville, en el sur de Kentucky, las Conferencias Prideaux en la Universidad de Exeter, y a impartir algunas clases en el Seminario Asbury, en Kentucky, y en el Seminario Teológico Canadiense de Regina, en Saskatchewan. Mis anfitriones fueron muy hospitalarios; el público, muy entusiasta; y mis interlocutores fueron, en todas las ocasiones, agudos y profundos. Estoy inmensamente agradecido.

Sé que al intentar unir todas estas conferencias para crear este escrito habrá muchas cuestiones del pensamiento paulino que no trataremos. En otras palabras, este libro no es un estudio exhaustivo sobre Pablo. Tampoco busca ser particularmente ‘equilibrado’. Sin embargo, sí intenta centrarse en algunos de los temas claves de la proclamación paulina y sus implicaciones —incluyendo algunas que se suelen pasar por alto— además de descubrir lo que realmente dijo Pablo sobre estas cuestiones vitales.

Demos algún apunte sobre algunos de estos temas básicos. Siempre se ha debatido si el Pablo de las cartas es el mismo Pablo que encontramos en los Hechos de los Apóstoles. No nos detendremos en esta cuestión, aunque mi análisis de lo que Pablo dijo en momentos claves en sus cartas puede que tenga algo que ver con este tema. Así mismo, mucha gente aún se cuestiona que escribiera todas las cartas que se le atribuyen. Casi todo lo que presento en este libro se centra en el contenido de las cartas cuya autoría no se cuestiona, a saber Romanos, 1ª y 2ª Corintios, Gálatas y Filipenses. Además, sostengo

que Colosenses también es un escrito paulino, y en cuanto a Efesios, creo que es más probable que la escribiera él que un imitador. Pero mi argumentación no depende ni de esta hipótesis, ni de cualquier otra.

Aparte de algunos apuntes esenciales, no pretendo establecer los puntos sobre los que me baso, o contra los que argumento, de colegas especializados en el pensamiento paulino. Los principios y fundamentos de mi argumentación están explicados en otras publicaciones mías. Éstas, junto con otras obras que pueden ser de ayuda para un estudio más profundo, aparecen en la bibliografía. Mis colegas comprenderán que este libro no pretende ser una monografía erudita; espero que los lectores no especializados dculparán las incursiones ocasionales que en mi opinión eran complejidades e incisos necesarios.

Cuando este libro ya estaba casi acabado, apareció un nuevo libro del periodista, novelista y biógrafo inglés A.N. Wilson (yo recibí un borrador aún por revisar). Este escritor recupera el viejo argumento que sostiene que Pablo fue el verdadero fundador del cristianismo, no teniendo en cuenta a Jesús e inventando una teología en la que la figura de ‘Cristo’, que no tiene nada que ver con el Jesús histórico, se convierte en el eje central. Ya que esta teoría está reapareciendo, aunque continuamente bajo disfraces diferentes, y ya que lo que yo quería presentar en este libro desde un principio es la base de la respuesta que creo que se debería dar, he añadido al final un capítulo que trata toda esta cuestión y, en particular, el libro de Wilson. Pero ya existen muchos libros que tratan este tema detalladamente, así que no voy a repetir sus argumentos.

El Obispo de Lichfield, el Rev. Keith Sutton, me invitó a dar las Conferencias Selwyn en las que expuse algunas de estas ideas por primera vez en público. Su apoyo y amistad desde que estoy en Lichfield han sido un elemento crucial para que yo pudiera continuar mi investigación y producción, a pesar de las demandas que una catedral de tal envergadura le imponen. Su ejemplo de trabajo misionero cristiano, y de soportar con gozo los sufrimientos que éste conlleva, ha sido para muchos de nosotros un indicador claro de la realidad que Pablo vivió y sobre la que escribió. Le dedico este libro como una pequeña muestra de amor y de gratitud de mi parte y de la de mi familia.

TOM WRIGHT

Lichfield

Celebración de la Conversión de San Pablo, 1997

Capítulo 1

Aproximaciones al pensamiento de Pablo

Según vemos en los Hechos de los Apóstoles, Pablo advertía a los recién convertidos en Asia de que en el camino al reino de Dios les esperaba la persecución. Y si hubieran tenido alguna duda al respecto, la propia vida de Pablo habría servido de prueba. Fue amenazado, atacado, malinterpretado, criticado, ridiculizado, insultado, apaleado, apedreado; también naufragó; todo esto era su pan de cada día. Al final, y probablemente esto es lo peor de todo, fue canonizado por la iglesia, y por eso algunos escritores le acusan de haber fingido para obtener poder. (Sin embargo, la iglesia a menudo ha utilizado el título de 'San Pablo' como una excusa, al no haber conseguido entenderle o imitarle).

A veces me pregunto qué diría Pablo del trato que se le ha dado en el siglo XX. *'Plus ça change, plus c'est la même chose'*, quizás – dado que seguro que a estas alturas ya habría añadido el francés a la impresionante lista de lenguas que dominaba. Su destino en este siglo se parece mucho al que le tocó vivir en su tiempo. Cualquier persona que haga referencia al cristianismo debe tenerle en cuenta; ahora bien, también puede, y de hecho así es, abusar de él, malinterpretarle, imponerle categorías propias, hacerle las preguntas equivocadas y cuestionar por qué no da una respuesta clara, e incluso puede tener la poca vergüenza de utilizar material suyo con fines con los que Pablo nunca habría estado de acuerdo. Y cuando algunos defienden que sus ideas son paulinas, y que el gran apóstol es su guía, a menudo descubrimos que están enfatizando un aspecto de su pensamiento sobre el resto, tanto es así,

que otros aspectos, igualmente importante para Pablo, quedan relegados e incluso, abandonados.

A menudo, al igual que ocurrió en el alboroto de Éfeso, uno sospecha que la gente que más ruido hace es la que no está del todo segura de lo que dice. Las personas que temen decirle a Dios, o a Jesús, lo enojados que están con él, suelen estar contentos de poder dirigir su rabia hacia alguien como Pablo, ante el cual no actúan con tanto reparo o inhibición. Del mismo modo, aquellos que se aferran a una línea teológica o religiosa a veces no se atreven a afirmar que lo que dicen representa el pensamiento de Dios, pero sí se atreven a presentar a Pablo como su aliado y cuentan así con una buena defensa ante cualquier tribunal. Sí, seguro que Pablo está avergonzado de ese tipo de amigos, pero a estas alturas me imagino que ya se debe haber acostumbrado.

Sería ingenuo si creyera que yo estoy libre de caer en tales trampas. Comprender los pensamientos de un escritor o escritora tal y como él o ella los concebía es bastante complicado. De hecho, la mayoría de las veces lo único que podemos hacer es una aproximación. Pero para acercarnos lo máximo posible uno debe hacerse la siguiente pregunta: ¿una interpretación concreta nos ayuda a entender mejor los pasajes que antes nos resultaban desconcertantes? ¿Esta interpretación permite que sus cartas adquieran una nueva coherencia tanto en su situación particular como en la relación entre ellas? ¿Nos proporciona una vista general de las enseñanzas de Pablo, sin detrimento de los detalles más pequeños? ¿Está dando importancia a esos pequeños detalles? Cuando vemos el tratamiento que Pablo ha recibido en el siglo XX, una y otra vez nos damos cuenta de que la respuesta a todas estas preguntas es: NO. Los logros conseguidos en algunas áreas se ven ensombrecidos por los desastrosos resultados en otras áreas. Yo espero humildemente que eso no ocurra en este libro, al menos no en tan alto grado.

Escribir sobre Pablo supone participar en una conversación que ya empezó hace mucho tiempo. Se han escrito libros enteros en la historia de la investigación paulina, y aquí sólo podremos tratar por encima una o dos figuras importantes. Pero deberemos, como mínimo, verlas por encima, porque estos expertos son los que determinan cómo concebimos la figura de Pablo en la actualidad, las preguntas que le hacemos y, en cierta medida, las respuestas que esperamos.

Pablo en el siglo XX

Schweitzer

El estudio de Pablo en este siglo¹ se remonta, igual que el de Jesús, a la monumental obra de Albert Schweitzer. Aunque empezó el estudio de la teología paulina² bastante tarde debido a su dedicación misionera como médico, sus primeros apuntes sobre Pablo y sus intérpretes deben tenerse en cuenta si queremos entender su forma de trabajar – a pesar de algunos de sus puntos de vista absolutos y sesgados³. Únicamente analiza la obra de un grupo de buenos escritores planteándoles dos preguntas, que se han seguido utilizando en el estudio erudito, y que tendremos muy en cuenta en este libro. En primer lugar, ¿es Pablo ciertamente un pensador judío, o es un pensador griego? Y en segundo, ¿cuál es el centro de la teología paulina? ¿Se trata de la ‘justificación por la fe’, o de ‘estar en Cristo’? (Schweitzer considera las dos opciones como serios candidatos). Las dos preguntas están entrelazadas: Schweitzer creía que ‘estar en Cristo’ era una creencia judía esencial, mientras que la ‘justificación por la fe’ suponía un fuerte criticismo implícito al judaísmo.

La solución que Schweitzer ofrece no deja lugar a dudas. Se burlaba de los que insistían en adjudicarle a Pablo categorías paganas y helenísticas para poder interpretarlo. Él decía que Pablo era judío de cabo a rabo, a pesar de que, precisamente a través de su ministerio como el apóstol judío a los gentiles, preparó el camino para la posterior helenización del cristianismo. De la misma manera, Schweitzer argumentaba que la justificación por la fe, y los complejos temas que giran en torno a ésta, no era el centro de la teología paulina, sino que era una idea polémica (que de hecho sólo se trata en dos cartas, y se menciona brevemente en una tercera) relacionada con el tema concreto e importante de la admisión en la iglesia de los gentiles incircuncisos. En cambio, el centro de la teología paulina era lo que Schweitzer llamaba ‘el misticismo de Cristo’. Éste hacía referencia a la famosa doctrina paulina de ‘estar en Cristo’, e interpretaba dicha doctrina a la luz del trasfondo judío apocalíptico. El Dios de Israel había actuado en el mundo de forma radical, apocalíptica, a través de Jesús el

¹ Encontrará más información en *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986* [La interpretación del Nuevo Testamento, 1861-1986] de Stephen Neill y N.T. Wright, páginas 403-30.

² Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* [El misticismo de Pablo el apóstol], 1968 [1930].

³ Albert Schweitzer, *Paul and his Interpreters: A Critical History* [Pablo y sus intérpretes: una historia crítica], 1912.

Mesías. El verdadero pueblo de Dios estaba ahora estrechamente ligado a este Mesías, este Cristo. Estaba incluido 'dentro' de él.

Junto con este análisis Schweitzer tomó muchas decisiones importantes sobre cómo interpretar algunos pasajes clave de Pablo. Quizá lo más conocido es el efecto de su punto de vista sobre cómo leer la carta a los Romanos, conocida generalmente como la obra maestra de Pablo. Si pensamos que la 'justificación por la fe' es el centro de la teología paulina, enfatizaremos los capítulos del 1 al 4. Si, al igual que Schweitzer, pensamos que 'estar en Cristo' es a lo que Pablo da más importancia, subrayaremos los capítulos del 5 al 8. (Puede que piense que no hay razón para creer que los temas centrales de Romanos o de cualquier otra carta reflejen necesariamente lo fundamental de la teología de Pablo; pero normalmente, independientemente de que este fuera o no el objetivo de Romanos, siempre se le ha impuesto esta función, y Schweitzer es tan sólo uno de los muchos autores que han seguido esta línea).

Una tercera pregunta que acompaña el análisis que Schweitzer hace de Pablo tiene que ver con la consecuencia práctica: ¿qué está diciendo Pablo al hombre y a la mujer de hoy? Creo que para Schweitzer había dos significados, el positivo y el negativo. En primer lugar, si lo importante es 'estar en Cristo', en vez de los ilógicos debates sobre la justificación, se es libre de vivir la vida cristiana de formas nuevas y diferentes. Y creo que esto formó parte de lo que llevó a Schweitzer a vivir como vivió y a realizar su ministerio y trabajo únicos y extraordinarios. En segundo lugar, por la misma regla de tres, no hace falta prestar mucha atención a lo que la iglesia oficial hace, ya que ésta aún está empecinada en ver a Pablo como un teólogo dogmático. Así, Schweitzer se marcó su propio camino en la primera mitad de siglo, y avanzó como un solitario y erudito gigante en medio de una multitud ruidosa de superficiales pigmeos teológicos.

El legado que Schweitzer nos dejó consiste, en resumidas cuentas, en las cuatro preguntas que siempre nos hacemos sobre Pablo.

1. ¿Dónde colocamos a Pablo en la historia de la religión del primer siglo?
2. ¿Cómo entendemos su teología, y la base y el centro de su pensamiento?
3. ¿Cómo interpretamos las cartas, extrayendo lo que Pablo escribió en cada una de ellas (los expertos lo llaman 'exégesis', diferenciándolo de 'ieségesis', que quiere decir dar una nueva interpretación diferente a la intención de Pablo)?
4. ¿Cuál es el beneficio, el resultado, para nuestra propia vida y obra actualmente?

Historia, teología, exégesis y aplicación: todos los comentaristas de Pablo proponen, ya sea de manera explícita o implícita, estas cuatro preguntas. Una de las razones por las cuales Schweitzer es tan importante es porque las pronunció de forma clara y, aunque las respuestas que da no tienen todas la misma calidad, nos ofrece un punto de referencia para un estudio posterior.

Bultmann

Otro gran expositor de Pablo del siglo XX digno de tener en cuenta es Rudolf Bultmann⁴. En su *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca: Sígueme, 1981; traducción de *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965, 5ª ed.], convirtió a Pablo en uno de los dos pilares de su investigación (el otro fue Juan). Para Bultmann, Pablo ofrece un análisis crucial de la grave situación en la que se encuentra el ser humano, y de la solución a dicha situación. Bultmann utiliza el lenguaje de Pablo y de Lutero, para tratar sobre los grandes enemigos de la raza humana (el pecado, la ley y la muerte) y sus grandes soluciones (la gracia, la fe, la justicia, la vida). En este análisis, Bultmann utilizó mucho y explícitamente tanto la filosofía contemporánea como la investigación histórica. Concretamente, desarrolló una variante del existencialismo alemán que Martin Heidegger hizo famosa. Cabe pues preguntarse si la teología de Bultmann, incluyendo su retrato de Pablo, es realmente una versión cristiana del existencialismo, o una versión existencialista del cristianismo.

Las respuestas que Bultmann da a las cuatro preguntas se desarrollan como sigue: Pablo pertenece al contexto helenístico; al fin y al cabo, era el apóstol de los gentiles, así que muy pronto abandonó las categorías judías de su pensamiento inicial para expresar su mensaje tanto con las categorías como con el idioma del mundo griego. Así, se desmarcó del mundo judío en el que sus compatriotas, al defender la supremacía de la ley, rechazaban la posibilidad de la auténtica existencia ofrecida en Cristo, el fin de la ley. Para Bultmann, el centro de la teología paulina era el análisis de la grave situación humana y de la decisión ('fe') por la cual uno puede escapar de la misma. Según Bultmann, Pablo mantenía la creencia judía de que el mundo estaba a punto de acabar, pero para él ésta era una de las razones para abandonar las esperanzas históricas judías y redefinir su mensaje con las categorías atemporales del pensamiento griego.

⁴ Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 1951-55.

Cuando Bultmann estudió Romanos, (al igual que Schweitzer, pero por razones muy diferentes) estableció que el centro de la carta estaba en los capítulos 5 al 8, especialmente en los capítulos 7 y 8. En estos, se describe de forma muy gráfica la grave situación humana a la que Bultmann llamó 'el hombre bajo la ley'. En la práctica, la idea de Pablo para la actualidad era sostener a los cristianos en su fe, puesto que el mundo, incluido el mundo cristiano, se tambaleaba alrededor de ellos. Debemos recordar que Bultmann, al igual que Barth y otros, alcanzó su madurez teológica en la misma época que el nazismo llegó al poder.

La brillante síntesis de Bultmann paga un precio muy alto. Algunas ideas de Pablo no caben en el marco que ésta establece. Por tanto lo que hace es rebajar su categoría: dijo que se trataban de 'glosas' (palabras o frases añadidas por otros autores al texto paulino), o reminiscencias del trasfondo judío de Pablo, que éste no se había parado a considerar a la luz de su madurez teológica. (Creo que es demasiado pretencioso decir que él podía considerar los razonamientos de Pablo mejor que Pablo mismo, pero trataré ese tema más adelante).

Davies

Bultmann fue muy popular entre los estudiosos del Nuevo Testamento durante la primera mitad del siglo XX. Su obra muestra que muy pocos prestaban atención a la teoría de Schweitzer de interpretar a Pablo a la luz de su contexto judío. La idea de que Pablo adquirió sus ideas principales, los motivos y la teología no del judaísmo sino del helenismo, permanece en el trabajo de muchos escritores, debido en parte a una deficiente interpretación del propio judaísmo, de lo cual nos ocuparemos en breve. Pero justo después de la Segunda Guerra Mundial se produjo un cambio radical, cuyo precursor fue el joven galés W. D. Davies, quien pasó la mayor parte de su vida en los EE.UU. Davies estudió a los rabinos judíos de una forma, para la época, innovadora. Al compararlos con Pablo descubrió que cada una de las características que Bultmann y otros habían atribuido al trasfondo griego de Pablo eran también características que se podían encontrar perfectamente en el judaísmo. Así, argumentó en su obra principal *Paul and Rabbinic Judaism* (Pablo y el judaísmo rabínico) que Pablo era, en el fondo, un rabí judío que creía que Jesús de Nazaret era el Mesías judío⁵.

⁵ W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* [Pablo y el judaísmo rabínico], 1980 (3ª edición; 1ª edición 1948).

Después de Davies, la mayoría de estudiosos de la posguerra respondieron o bien en contra de sus ideas, o bien desarrollándolas. No llegó a decir como Schweitzer que Pablo era un judío apocalíptico, que anunciaba que el mundo iba a acabar en cualquier momento; pero, aparte de eso, su obra constituye una vuelta hacia Schweitzer. Rechaza por completo que el pensamiento de Pablo derivara del helenismo, y lo relaciona inequívocamente con sus raíces judías. De ahí que Davies, al igual que Schweitzer, dejara de lado la crítica que Pablo hace del judaísmo, tanto exegética como teológicamente. En cambio, el Pablo de Davies enfatiza que la 'era venidera', tan esperada por los judíos, ha llegado con Jesús. Él ha dado lugar a un nuevo pueblo de Dios – con una nueva Torá (ley), a saber, 'la ley de Cristo' (Gálatas 6:2).

La obra de Davies supone una nueva actitud frente al judaísmo por parte de los expertos de la posguerra. Hasta entonces, el judaísmo había sido considerado por la mayoría de expositores paulinos como un buen ejemplo de 'la religión que no debía practicarse'. Representaba la confianza en el esfuerzo humano, el legalismo, el prejuicio y el orgullo. La razón por la cual Pablo había adoptado sus ideas del helenismo, como se pensaba, era porque las ideas judías estaban contaminadas. Si se usaban, se comprometía la fe. Pero el escenario cambió con Davies que estaba en la misma línea de Karl Barth, con el movimiento llamado 'teología bíblica', y con la reacción de la posguerra contra el antisemitismo que causó el holocausto. De repente, el judaísmo se puso de moda; las ideas judías eran buenas, y se tachaba a las griegas de 'paganas' y así (implícitamente), de malas. Debido a la obra de Davies, se dio un nuevo énfasis a la historia, la teología, la exégesis y la aplicación. La mayoría de los eruditos no han seguido esa tendencia de investigar todos y cada uno de los temas paulinos a partir de fuentes rabínicas (muchas de las cuales, como él ya sabía, son de algunos siglos después de Pablo). Pero al menos logró demostrar que si se separa a Pablo de su trasfondo y entorno judío no se le está haciendo justicia.

Käsemann

El cuarto experto que vamos a considerar brevemente es Ernst Käsemann, profesor en Tübingen (Alemania) en los años 60 y 70. En muchas de sus obras, que culminan en su comentario a los Romanos, ofreció una nueva síntesis de la teología paulina⁶. Käsemann intentó

⁶ Ernst Käsemann, *Perspectives on Paul* [Perspectivas sobre Pablo], 1969, *New Testament Questions Today* [Debate actual sobre el Nuevo Testamento], 1971, *Commentary on Romans* [Comentario a los Romanos], 1980.

mantener los puntos fuertes tanto de Schweitzer como de Bultmann. Por un lado, con Schweitzer coincidía en que el verdadero trasfondo de Pablo se encuentra en el judaísmo apocalíptico. Por otro, se unía a Bultmann y a otros luteranos para decir que el centro del pensamiento paulino se encontraba en la teología de la justificación, en contra del legalismo humano y el orgullo religioso. Al dividir su pensamiento así, Käsemann fue capaz de hacer más justicia a los detalles de los escritos de Pablo que Bultmann. Käsemann recogió muchas ideas de Pablo que el análisis de Bultmann había ignorado, y les dio de nuevo más o menos el lugar que les correspondía. En concreto, arguyó que Pablo estaba sobre todo interesado en la victoria del Dios verdadero sobre los poderes del mal y del mundo rebelde. Dios, en Cristo, había vencido al mal, y estaba ahora implementando esa victoria mediante la predicación del evangelio. El orgullo humano (y también el orgullo *religioso*) intentaban conseguir la victoria por sí mismos en vez de aceptar la humillante victoria de Dios. La justificación del impío (Romanos 4:5) declara que esa victoria es verdad.

Käsemann hace un primer apunte a un tema que es de enorme importancia para comprender a Pablo: a saber, que desde su contexto judío, hizo una crítica al judaísmo. Hasta ahora, en el estudio del Nuevo Testamento, se asumía que si uno era un pensador judío no iba a criticar al judaísmo – y que, por la misma regla de tres, si uno lo criticaba, esta crítica debía haber nacido fuera del judaísmo. Käsemann parece reconocer (y se podría pensar que se trata de algo bastante obvio ya en los profetas del Antiguo Testamento y después en Juan el Bautista y Jesús) que la *crítica interna* era, de hecho, la característica central del judaísmo. El Pablo apocalíptico de Käsemann anunció al mundo que el Cristo crucificado era su Señor, que se hace responsable del orgullo y la rebelión humana, incluyendo el orgullo y la rebelión judía (lo vemos especialmente en su propia ley). Para Käsemann, parte de la aplicación de esta lectura era una teología política más firmemente arraigada que la que mayoría de sus predecesores habían tenido. Käsemann había sido parte de la Iglesia Confesional Alemana bajo el Tercer Reich, e incluso había estado en prisión por realizar actividades antinazis. Él odiaba la gran presencia de la religión pequeñoburguesa alemana que había bajo Hitler, y el uso del lenguaje religioso para promover el nazismo, así que podemos ver su obra, en parte, como un vehemente intento de basar su protesta sociopolítica en una seria y detallada exégesis de Pablo.

Si tuviera que elegir la obra de un exégeta paulino para llevármela a una isla desierta, elegiría la de Käsemann. Escribe con un increíble poder, dinamismo, sinceridad y rigor exegético, y pasión por la verdad y la libertad,

lo que me hace releer a Pablo una y otra vez de forma renovada. Las muchas cosas con las que no estoy de acuerdo con él no consiguen hacer sombra a la gratitud y gran admiración que siento por él. Pero el erudito que ha afectado a los expertos en el pensamiento paulino de la actualidad más que todos los demás juntos es Ed P. Sanders, antiguo colega mío en la Universidad de Oxford, y actualmente Profesor en Duke University de Durham, en Carolina del Norte (EE.UU.)⁷.

Sanders

Para medir la importancia de este autor sólo hace falta notar que los expertos en el pensamiento paulino de todo el mundo hablan de ‘la revolución de Sanders’. Incluso los que rechazan sus teorías no pueden negar que sus planteamientos han supuesto un giro radical en la investigación, hasta el punto de que muchos libros escritos antes de Sanders, o con una perspectiva preSanders, resultan ahora extremadamente anticuados e incluso aburridos – ¡y ningún comentarista sobre Pablo debería resultar aburrido! Aunque yo no estoy nada de acuerdo con algunos puntos de Sanders, y desarrollo mucho más algunos otros, no puedo negar que ha sido la figura principal en el último cuarto del siglo XX, igual que lo fueron Schweitzer y Bultmann en la primera mitad.

La obra más importante que Sanders escribió sobre Pablo es *Paul and Palestinian Judaism* (Pablo y el judaísmo palestino). Tiene una fuerte influencia de Davies; éste fue uno de los profesores de Sanders, quien se vio a sí mismo como sucesor de su profesor y de sus posturas, aunque añadió algunas formas nuevas. En lugar de leer a Pablo teniendo en cuenta simplemente su trasfondo rabínico, definió un escenario más amplio del judaísmo palestino de los días de Pablo, estudiando los Rollos del Mar Muerto (que aún no habían aparecido en la época de Davies), los apócrifos y pseudoapócrifos, la literatura sapiencial, etc. Su argumento principal, del cual se deriva el resto, puede resumirse de una forma muy simple. El judaísmo en la época de Pablo no era, tal y como siempre se había pensado, una religión que abogaba por la fórmula legalista justificación-obras. Y si creemos que lo era y que Pablo estaba atacándola por serlo, no estamos entendiendo sus enseñanzas. La mayoría de los exégetas protestantes interpretan a Pablo y al judaísmo como si éste fuera una forma de la

⁷ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* [Pablo y el judaísmo palestino: una comparación de sistemas de religión], 1977; *Paul, the Law, and the Jewish People* [Pablo, la Ley, y el pueblo judío], 1983; *Paul* [Pablo], 1991.

antigua herejía pelagiana, según la cual los humanos se construyen a sí mismos mediante sus propios esfuerzos y ganan así la justificación, la justicia y la salvación. Según Sanders, esto no es así. En el judaísmo, guardar la ley siempre ha funcionado íntimamente unido a la idea de pacto⁸. Dios tomó la iniciativa, cuando hizo un pacto con el judaísmo; la gracia de Dios precede a cualquier cosa que puedan hacer los humanos (especialmente los judíos). El judío guarda la ley porque está agradecido a la gracia de Dios – no para *entrar* en el pacto, sino para *mantenerse* en el pacto. Estar en el pacto es regalo de Dios. Sanders llamó a este idea ‘el nomismo pactal’ (del griego *nomos*, ley). Guardar la ley judía era la respuesta humana correcta a la iniciativa de Dios, el pacto.

Así, Sanders, de un solo golpe, rompió con la mayoría de interpretaciones de Pablo, especialmente con la del protestantismo tradicional. Insistía en que el judaísmo era y es una forma perfectamente válida de religión. La única crítica que Pablo hace del judaísmo era, según Sanders, que iba en contra del cristianismo. Pablo, que había encontrado la salvación en el cristianismo, fue forzado a concluir que el judaísmo no era suficiente. El centro del pensamiento de Pablo (y aquí Sanders se une firmemente a Schweitzer) no era ni la justificación, ni la crítica del judaísmo; era lo que llamaba la ‘participación’, palabra que Sanders utiliza para el complejo pensamiento paulino que se centra en la idea de ‘estar en Cristo’.

Una de las ironías de la posición de Sanders es que nunca desarrolló su reforma a través de un replanteamiento profundo del pensamiento de Pablo. Se contenta con tratar varios temas paulinos de forma no sistemática. Tampoco nos ha dejado una exégesis amplia versículo a versículo, que es la verdadera prueba para ver si una idea en concreto funciona realmente como uno cree que funciona. Pero su orden práctico es bastante claro: los cristianos deberían considerar a los judíos con mucho más respeto del que han mostrado en el pasado, y sobre todo no deberían acusarles de una forma religión que de hecho no es la suya. Los cristianos paulinos y los sucesores del judaísmo palestino del primer siglo no deberían llamarse anatema los unos a los otros tal y como han solido hacer a lo largo de la historia.

Las secuelas de la ‘revolución de Sanders’ son reveladoras. Algunos se han dado una prisa indecente por subirse al tren – queriendo probablemente llegar a las conclusiones relativistas de Sanders sin tener que pasar por sus fundamentos exegéticos, su reconstrucción histórica, o su arquitectura teológica. Otros, especialmente de los círculos conservadores,

han reaccionado con hostilidad, esforzándose por rehabilitar la vieja visión del judaísmo como forma de protopelagianismo, y la vieja lectura de Pablo como predicador de la justificación por la fe, como medio de salvación que anula el esfuerzo humano (‘obras de la ley’). En Alemania, muchos expertos paulinos ven a Sanders simplemente como una amenaza peligrosa, aunque ignorante e incoherente. Pero de hecho, sí domina el tema y, hasta que no se produzca una significativa refutación de su tesis central, la honestidad nos obliga a escuchar lo que tiene que decir. Yo no creo que se llegue a refutar lo que él defiende; es más, no creo que se pueda hacer. Para ello se requieren serias modificaciones, pero creo que su argumento base ya está establecido.

El debate actual

La situación actual en lo que respecta a los estudios paulinos es un poco confusa. Supongo que siempre ha sido así; sólo si hacemos un análisis retrospectivo podremos observar las principales tendencias y los importantes cambios de opinión. En la actualidad, probablemente como en la mayoría de las épocas, hay mucha gente que está interpretando a Pablo de muchas y diferentes maneras que a veces resultan desconcertantes. Se están estudiando las cuatro grandes preguntas. A continuación les dedicaremos unas líneas a cada una de ellas.

Historia

Actualmente, casi todos los eruditos ven a Pablo como un pensador judío, aunque se sigue debatiendo sobre los principios del judaísmo de los que más cerca está, y sobre las ideas judaicas que revisó a la luz del evangelio. (Ahora sabemos, claro está, mucho más del judaísmo del primer siglo de lo que se sabía en la generación anterior a nosotros). También ha surgido el tema de cómo ubicar a Pablo históricamente. La sociología y el estudio de las técnicas de escritura antiguas (‘retórica’) intentan situarlo en diferentes aspectos de la cultura de sus días. Aún hay uno o dos autores que intentan representarle como un helenista convencido (a diferencia de las opiniones de principios de siglo, estas representaciones buscan ensombrecer la reputación de Pablo), pero no cuentan con muchos seguidores.

⁸ Para una explicación más completa de ‘pacto’, ver el capítulo siguiente.

No hay consenso sobre cuál es el centro de la teología paulina. La mayoría de comentaristas paulinos de Alemania, y algunos pertenecientes a los círculos conservadores estadounidenses, siguen insistiendo en que la cruz y la justificación son el centro del pensamiento de Pablo; pero muchos grupos contradicen esta idea, y en esta última década muchos expertos se han preguntado cómo descubrir cuál es el centro del pensamiento de alguien, e incluso si hacerse tal pregunta tiene sentido o no. La categoría de 'narrativa' que ahora está en boga ha sido utilizada para introducirse en la teología de Pablo, aunque hoy por hoy no existe ningún consenso sobre cómo usar dicha categoría, o qué pasaría si la usáramos. El abandono de la teología en muchos análisis bíblicos, particularmente en muchas instituciones estadounidenses (donde la mayoría de la investigación bíblica tiene lugar actualmente) tiene como resultado que a Pablo lo estudia muchas veces gente que no tiene una formación ni filosófica ni teológica y que, además, cree que tal formación no es necesaria. Muchos expertos del Nuevo Testamento utilizan una exégesis detallada para escapar del conservadurismo severo y destructor; cualquier intento de articular una teología paulina general lo ven como un intento de reconstruir un sistema del que no quieren depender. Como en otros círculos de estudiosos, usar el estudio de la historia para exorcizar el pasado de alguien es una forma de terapia atractiva, aunque ineficaz.

Exégesis

El estudio detallado de las cartas de Pablo se ha producido muy rápidamente, e incluso se han consultado otras fuentes primarias, tanto de escritores judíos como paganos, para encontrar textos paralelos con el uso y las ideas de Pablo. De la misma manera, ha habido una ola de literatura secundaria, de calidad muy variada, por lo que el comentarista que quiere ser profundo se enfrenta a una enorme tarea de investigación si quiere hacer justicia a todas las posiciones habidas y por haber. Así, los comentarios recientes suelen ser reposiciones fruto de un estudio detallado, y no declaraciones teológicas fundamentales. Esto no tiene por qué ser malo, siempre y cuando seamos conscientes de que ahora ya hay una buena base para que se puedan ampliar las interpretaciones teológicas en un futuro, construyendo (esperemos) sobre lo que sea mejor en ese mar de estudio detallado.

La cuestión sobre cómo aplicar las enseñanzas de Pablo hoy en día sigue siendo un debate candente. Algunos aún siguen el juego reduccionista de imaginar que si ponemos a Pablo en su contexto histórico le podemos dejar ahí; esa es precisamente la propuesta de la interpretación actual que consiste en dejar a Pablo a un lado y reconstruir nuestra propia interpretación y teología. Algunos aún le utilizan para legitimar una 'predicación del evangelio' bastante arcaica en la que el problema principal es el orgullo y el pecado humano y la solución, la cruz de Cristo. Otros, sin llegar a decir que esto no forma parte del mensaje paulino, tienen problemas a la hora de hacer justicia a las categorías más amplias y cuestiones que parecen ser una parte no negociable de la enseñanza general de Pablo. Y esta es la categoría donde se colocaría un servidor, tal y como mostrará este libro. Esto muestra el amplio abanico de posibilidades a la hora de abordar las cuestiones concretas de los 90, y también de la primera década del siglo XXI, y de descubrir la relevancia de algunas partes de Pablo que habían sido relegadas a la oscuridad comparativa. Cuando, por ejemplo, nos enfrentamos al serio neopaganismo del mundo occidental, con su materialismo desenfrenado por un lado y sus filosofías de la 'Nueva Era' por otro, es un momento propicio para recordar (como haremos en el próximo capítulo), que la misión principal de Pablo se desarrolló entre los paganos de su mundo, no entre los judíos, y que probablemente también tenga algo que decir al paganismo contemporáneo. Pero continuaremos con esto más adelante.

Si graduamos bien las lentes de nuestra investigación, enfocaremos mejor y veremos que el debate de Pablo encierra una pregunta importante de la que él es parte vital. ¿Cuál fue el papel de Pablo en la fundación del cristianismo? ¿Fue Pablo el verdadero intérprete de Jesús? ¿O fue un innovador inconformista que inventó una nueva religión, que no tenía nada que ver con las intenciones de Jesús, y en la que la persona de 'Jesús' adquirió un papel central?

Este es el argumento de uno o dos escritores contemporáneos sobre Pablo, particularmente algunos provenientes del marco judío. Hyam Maccoby, erudito y apologista judío bien conocido, ha argumentado en varios libros que los 'evangelios' cristianos no dejan ver al verdadero Jesús, quien en verdad era un fariseo, un judío leal a quien nunca se le habría ocurrido romper con el judaísmo, ni mucho menos inventar una nueva religión. Pablo, sin embargo, según Maccoby, nunca fue un fariseo (a pesar de que Pablo así lo dijera); siempre estuvo al margen del judaísmo, un

pensador completamente helénico que interpretaba a Jesús dentro de un marco de pensamiento griego, incluso quizá gnóstico. Sólo logró producir un 'Jesús' producto de su propia y peculiar imaginación religiosofilosófica, una figura que no guardaba relación con Jesús mismo y que pertenecía al mundo de la religión griega, el dios de una secta. Pablo, según Maccoby, preparó el camino para el posterior antisemitismo occidental.

A. N. Wilson, escritor y periodista que renunció públicamente al cristianismo hace unos años, a raíz de lo cual escribió un libro sobre el Jesús 'diseñado', en parte para justificar su renuncia, ha escrito ahora un libro del mismo tipo sobre Pablo. Ignorando, parece ser, las advertencias de Schweitzer sobre los que le atribuyen a Pablo conceptos helénicos para explicar sus enseñanzas cuando es evidente que los conceptos judíos son más propicios para la ocasión, él arrogantemente describe a Pablo como un gran pensador, pero que no supo entender el punto central de Jesús. Pablo es el verdadero 'fundador del cristianismo', que usa categorías helenísticas para interpretar lo que, de una manera entusiasta pero desordenada, él suponía que sería el significado de Jesús. En estos dos ejemplos, y en otros parecidos, veremos en este libro que estas teorías se quedan oscurecidas al pie de la montaña, mientras que por encima de ellas se levantan, de forma clara y contundente, los picos y glaciares que constituyen la verdadera base del pensamiento paulino.

En el siglo XX se ha usado y abusado tanto de Pablo como en el primer siglo. ¿Podemos, ahora que se acaba el siglo, escuchar más atentamente a Pablo? ¿Podemos arrepentirnos de la manera en que le hemos malinterpretado o mal usado, y respetar un poco más su forma de hacer las cosas? Este libro es un intento justamente de eso: dejar a un lado las formas en las que hemos interpretado a Pablo e investigar un poco más la manera en la que él sugiere que le interpretemos. Es un intento de estudiar a Pablo siguiendo su propia línea. Se tratará de luchar por descubrir lo que dijo.

Preguntas para profundizar

1. ¿Por qué es importante para nosotros revisar el pensamiento paulino?
2. ¿Cuáles son las preguntas básicas que se aplican en el estudio del pensamiento paulino?
3. ¿Cuáles han sido las diferentes respuestas?
4. ¿Cuál es la aportación de Sanders al estudio de Pablo?
5. ¿Qué podemos hacer para que el pensamiento de Pablo sea algo relevante para nuestra época?

Capítulo 2

Saulo el perseguidor, Pablo el converso

Los planes de Saulo de Tarso

En Romanos 10:2 Pablo escribe a sus compatriotas judíos esta frase que claramente denota un tono autobiográfico: 'Porque yo les soy testimonio de que tienen celo de Dios, pero no conforme a ciencia'. Y esto se hace aún más autobiográfico en Filipenses 3:6, donde Pablo se describe a sí mismo de la siguiente manera: 'en cuanto a celo, perseguidor de la iglesia'. En Gálatas 1:13-14 aún se ve más claro:

Porque vosotros habéis oído acerca de mi antigua manera de vivir en el judaísmo, de cuán desmedidamente perseguía yo a la iglesia de Dios, y trataba de destruirla, y cómo yo aventajaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, mostrando mucho más celo por las tradiciones de mis antepasados.

El 'celo', como ya veremos, es un término clave para determinar el tipo de judío, y el tipo de orden judío que el joven Saulo de Tarso buscaba¹. ¿Pero cuáles eran estos planes, este orden? ¿Y qué le ocurrió a Saulo, qué le hizo dejar de perseguir para predicar aquello que perseguía?

El punto de partida histórico con el que debemos comenzar para investigar a Saulo de Tarso debe ser los comentarios autobiográficos que ya he citado, juntamente con otros como 1ª Corintios 15:9. A pesar de lo que dicen algunos autores como Hyam Maccoby, a quien he mencionado en el primer capítulo, es completamente inverosímil sugerir que Pablo

¹ Ver Hechos 13:9.

inventara una autobiografía ficticia. Lo más probable es que toda la iglesia primitiva supiera de sus actividades persecutorias, y que no se podía deshacer de dicho pasado, sino que debía llevarlo consigo y con vergüenza allá donde fuera. Si queremos comprender la conversión de Pablo, y su forma de pensamiento tanto posterior como anterior a tal evento, debemos conocer bien y de forma correcta su trasfondo.

¿Qué tipo de fariseo?

La persecución de Saulo a la iglesia, y la palabra ‘celo’, con la que la describe, ya lo sitúa en un cierto grupo del judaísmo del primer siglo. Ya podemos hacernos una idea de los planes que debía seguir, planes que se relacionan con sus actividades de persecución de la iglesia incluso más allá de los límites de la Tierra Santa. Esto presenta a un Saulo de Tarso que no sólo era judío, sino además, fariseo; no sólo era fariseo, sino un fariseo shammaíta; creo que no sólo era un fariseo shammaíta, sino que además era el más estricto de todos.

¿Quiénes eran los shammaítas? Durante la generación anterior a Saulo, había tenido lugar una división en el movimiento fariseo. Durante el reinado de Herodes el Grande (36 – 4 aC) aparecieron dos escuelas de pensamiento dentro del ya poderoso movimiento, siguiendo a dos grandes maestros del período herodiano, Hillel y Shammai. Sabemos de ellos por muchas discusiones en la Misná (la legislación judía, compilada alrededor del año 200 dC), donde en casi todas las ocasiones Hillel era el ‘poco severo’, y Shammai, el ‘estricto’. Sus seguidores, del mismo modo, debaten un tema tras otro en términos de prácticas poco severas y prácticas estrictas.

Cuando la Misná salió a la luz, a finales del siglo II dC, la posición hillelita había ganado terreno, lo que se ve claramente en la Misná misma. Sin embargo, entre el período de Hillel y Shammai a finales del siglo primero aC, y el período del gran Rabí Akiba a principios del siglo II dC, aún había mucha controversia entre estas dos ramas de los fariseos. Saulo habría crecido pues en un ambiente de intenso debate y lealtad al partido. No sólo era un judío en un mundo liderado por *goyim* paganos, gentiles, y no sólo era un fariseo en un mundo donde (desde la perspectiva de los fariseos) muchos judíos cedían ante el paganismo en muchos aspectos, era un shammaíta, un fariseo extremadamente estricto – lo que hoy llamaríamos un militante extremista.

¿Pero en relación con qué tema eran Hillel poco severo y Shammai estricto? La Misná y los otros escritos rabínicos nos muestran que el uno

era poco severo y el otro estricto respectivamente, con la observancia personal de las leyes de la Torá. Aunque las cosas no eran tan simples en el mundo de Pablo. El debate entre las diferentes interpretaciones de la ley (la ‘poco severa’ y la ‘estricta’) no era tan sólo un tema religioso. Tampoco se trataba sólo de un tema de piedad personal y privada. El tema clave era tanto ‘político’ como ‘teológico’. Se trataba de los objetivos y planes para Israel: para el pueblo, la tierra y el Templo.

La cuestión, para la mayoría de judíos a lo largo de la historia judía, era: ¿qué posición adoptamos con relación a la situación política actual? Los hillelitas, en general, buscaban una política de ‘vive y deja vivir’. No les importaba que los Herodes y los Pilatos, y también los Caifás, gobernasen el mundo –incluso que gobernasen políticamente en Israel– siempre y cuando a los judíos se les permitiera estudiar y practicar la Torá (la ley judía) en paz. Pero los shammaítas no se contentaban con eso. La Torá misma demandaba que Israel estuviera libre del yugo gentil, libre para servir a Dios en paz, y que sólo se llamara señor a YHWH, el único Dios verdadero.

Esto es lo que quiere decir ser ‘celoso de Dios’ o ‘celoso de las tradiciones de los padres’ en el judaísmo del siglo primero. Nosotros utilizamos la palabra ‘celo’ para indicar calor de corazón y espíritu, ilusión por una causa. Y esto también es aplicable al significado que se le daba en el primer siglo, aunque entonces éste era más amplio. Para el cristiano de nuestros días el ‘celo’ es algo que se hace postrado de rodillas, o en la evangelización, o en obras de caridad; sin embargo, para el judío del siglo I el ‘celo’ era algo que se demostraba con un cuchillo. Aquellos judíos del primer siglo que aguardaban una revolución contra Roma volvían su mirada a Finees y a Elías del Antiguo Testamento, y a los héroes macabeos dos siglos anteriores a Pablo, como modelos a seguir. Se veían a sí mismos como ‘celosos de YHWH’, ‘celosos de la Torá’, y por ello, tenían el derecho, y el deber, de poner ese celo en acción mediante el uso de la violencia. Así que el ‘celo’ se acerca bastante al concepto de guerra santa: una guerra al estilo de las guerrillas, con individuos comprometidos con la causa.

No debemos pensar que tales actividades revolucionarias las llevaron a cabo sólo unos cuantos exaltados, y que duraron un corto período de tiempo (como aquella que propició la guerra de 66 – 77 dC). Existen muchas pruebas de que hubo mucha actividad revolucionaria entre el siglo I aC y el siglo I dC. Y la gente que tomó parte, por muy sorprendente que les parezca a algunos, fueron la mayoría fariseos, es decir, los shammaítas. Los revolucionarios judíos de este período no sólo eran

revolucionarios políticos, a quienes no les importaban los temas religiosos y teológicos. Al igual que pasa con algunos musulmanes extremistas contemporáneos, las interpretaciones que hacían de sus textos sagrados, alimentadas por la oración y el ayuno, generaron su celo revolucionario, y lo mantuvieron en acción. La arqueología nos muestra que los revolucionarios sicarios, los ‘hombres del machete’, que murieron en la última resistencia en Masada, eran judíos profundamente piadosos.

Según las pruebas que tenemos, podemos decir que los shammaítas estaban en el poder durante el período de Herodes el Grande y la guerra judeo-romana de 66 – 77 dC. Durante este período hubo hillelitas importantes, como Gamaliel, al que se menciona brevemente en Hechos 5:34-39. Justamente, él aboga por esta posición de ‘vive y deja vivir’: si este nuevo movimiento (el cristianismo) no viene de Dios, desaparecerá; pero si viene de Dios, mejor no oponerse a él. Sin embargo, los Gamaliel de aquel entonces eran casi todos partidarios del celo revolucionario. Este celo fue muy bien descrito por Josefo en diversos pasajes, y nos ofrece un retrato de los fariseos shammaítas, celosos de Dios, celosos de la Torá, dispuestos a ir a donde hiciera falta para hacer lo que hiciera falta, incluida la violencia, para conseguir la tan esperada libertad, el tan anhelado Reino de Dios. Aunque no es muy probable que en el siglo I hubiera un grupo del movimiento ‘zelote’, queda claro que lo que muchos judíos llamaban el ‘celo de la Torá’ era un fenómeno bastante extendido, especial y concretamente entre los shammaítas radicales. Resumiendo, como muchos autores (incluyéndome a mí) han argumentado, los shammaítas extremistas se fusionaron bajo una perspectiva general que nosotros podemos interpretar como ‘celo’ – celo de la revolución santa en la que los paganos serán vencidos de una vez por todas, y en la que también los renegados judíos volverán a sus antiguas creencias o serán destruidos juntamente con los paganos.

Llegados a este punto, es relevante llamar la atención del lector sobre el peligro del anacronismo. Para tener una idea del movimiento shammaíta y fariseo, hay que tener en cuenta la filosofía que inspiró a Yigal Amir a disparar contra Yitzhak Rabin en Tel Aviv el 4 de noviembre de 1995. Dijeron que Amir era un ‘estudiante de derecho’. Pero eso no quiere decir que estuviera estudiando para abogado en el sentido que entendemos en Occidente, sino que estudiaba la Torá. Los medio de comunicación dejaron claro que él creía, con el apoyo de rabinos importantes de Israel y de Estados Unidos, que Rabin era un traidor, que se había vendido a los paganos, porque estaba dispuesto a negociar con el mayor de sus símbolos ancestrales, su tierra, a favor de la paz.

Cuando vi la cara de Amir en la portada del *Times* de Londres, y leí la noticia, caí en la cuenta de que estaba ante una versión del siglo XX de Saulo de Tarso. La posición de Amir era totalmente lógica. No es que estuviera loco. Sabía que tenía razón. Toda la zona, incluida Cisjordania (o ‘Judea y Samaria’, según los colonizadores judíos) pertenece a Israel, porque la Torá así lo dice. Aquellos que ceden, más aún los que simplemente ceden por flirtear con el enemigo, son *apikorsim*, traidores. El horror que la acción de Amir provocó en la gran mayoría de los judíos, tanto en Israel como en todo el mundo, refleja la antigua actitud judía de Gamaliel y otros. Pero él había entendido lo que significa ‘ser celoso de la Torá’. No se trataba de un celo pietista o apolítico. Ciertamente no era pacífico. Consiste en actuar como agente de Dios, para librar a Israel de la corrupción, y así adelantar la llegada del reino y liberar a Israel del yugo pagano. No quiero cometer el error de sugerir que la acción de Amir y las de Pablo sean exactamente iguales. Pero Amir es un buen ejemplo para comprender al joven de Tarso, mejor que otros ejemplos que se han ido dando a lo largo de la historia. Y este ejemplo puede servir para que recordemos, al menos, que el celo era más que la simple oración ferviente y la religiosidad del esfuerzo humano.

Después de la destrucción del Templo en el 70dC, parece ser que los hillelitas y los shammaítas tenían más cosas en común, los primeros liderados por Johanan ben Zakkai, y los segundos por Eleazar ben Hyrcanus. Entonces, el debate central fue el siguiente: ¿debemos a no debemos buscar la reconquista de Jerusalén, la reconstrucción del templo, la expulsión de los romanos? Los hillelitas, aunque lo único que sabemos es a través de su oscura hagiografía (y no-revolucionaria o antirrevolucionaria) posterior, defendían que sólo importaba la Torá. La pérdida del templo tampoco era tan trágica, ya que eso no impedía seguir estudiando y poniendo en práctica la Torá y así disfrutar de la presencia de Dios como si se estuviera en el Templo. Los shammaítas insistían en que hacía falta una revolución más violenta: sólo se contentarían con la liberación total de Israel y la reconstrucción. Al final de este período, Akiba, posteriormente aclamado, incluso por los hillelitas, como uno de los grandes rabinos de todos los tiempos, introdujo sus ideas con la revolución de Simeon ben Kosiba, declarando que él era el Mesías, ‘el hijo de la estrella’, que había venido a librar la guerra santa contra los paganos.

Las creencias y esperanzas de Saulo

¿En qué creencias y actividades farisaicas del primer siglo podemos situar a Saulo? En uno de sus discursos, en Hechos 22:3, declara que

Gamaliel había sido uno de sus maestros. Eso, juntamente con otras pistas que encontramos en las epístolas, ha hecho pensar a algunos eruditos que antes de convertirse fue un hillelita. Pero eso es imposible, a no ser que todas las pruebas sobre la persecución de la iglesia fueran una invención. El Gamaliel de Hechos 5 no habría estado de acuerdo con el apedreamiento de Esteban. Nunca habría planeado marchar hacia Damasco para apresar a cristianos y matarlos. Saulo pudo haber aprendido mucho de Gamaliel, pero no compartía su posicionamiento. Si más tarde, como cristiano, defiende ideas (sobre el divorcio, por ejemplo) que se parecen más a las de los hillelitas, se debe al efecto de su conversión, y no a las ideas que podía tener antes de convertirse al cristianismo.

Podemos por tanto hacer un borrador de los planes de los fariseos shammaítas del tiempo de Saulo de Tarso, y creer que estamos describiendo a Saulo mismo. En primer lugar, creía apasionadamente que las grandes promesas proféticas aún no se habían cumplido. Vivía creyendo en pasajes como Daniel 2, 7 y 9, que anuncian que la venida del Reino tendría lugar muy pronto. Estos pasajes, en su contexto histórico (ya sea ficticio o no) se referían aparentemente al final del exilio en Babilonia. Sin embargo, por lo que sabemos a través de algunas interpretaciones de Daniel del primer siglo, como el libro apócrifo 4º de Esdras, se podía sustituir a 'Babilonia' por 'Roma'.

Estaba claro que las predicciones de todos los grandes profetas aún tenían que cumplirse. La historia aún estaba incompleta. Israel aún no había sido restaurado. Los diez hombres de Zacarías aún no habían tomado a un judío del manto diciendo: 'iremos con vosotros, porque hemos oído que Dios está con vosotros' (Zacarías 8:23); YHWH tampoco había afirmado sus pies sobre el monte de Sión para vencer a las naciones enemigas de Jerusalén (Zacarías 14:1-5). El nuevo templo de Ezequiel no había sido construido, con ríos que traerían sanidad a las aguas del Mar Muerto (Ezequiel 47). Y, para acabar, la visión de Isaías de consuelo, perdón, paz y prosperidad tampoco se había cumplido (Isaías 40-55). Los fariseos, y muchos otros buenos judíos que no se asociaban con ningún grupo concreto, aún estaban esperando que ocurrieran aquellos grandes acontecimientos 'tal y como explicaban las escrituras'. Aún estaban en el exilio, como vemos en los textos de Qumrán, la gente creía que la vuelta del exilio era inminente, e incluso que ya había empezado a ocurrir en la clandestinidad.

La teología que apoyaba las actuaciones de estos revolucionarios incluía una lectura de las escrituras de Israel que les decía de manera clara qué lugar ocupaban en el propósito de Dios y lo que tenían que hacer para

hacer que ese propósito avanzase. Saulo, como muchos otros judíos de aquellos días, interpretaba la Biblia judía como una historia que busca su final; y eso le hacía actuar con el objetivo de avanzar ese final. Esa historia se desarrolla como sigue: Israel había sido llamado a ser el pueblo del pacto del Dios creador, ser la luz que iluminaría al mundo en tinieblas, el pueblo a través del cual Dios acabaría con el pecado de Adán y con sus consecuencias. Pero el pueblo de Israel pecó, y como consecuencia fue llevado al exilio, lejos de su tierra. Y aunque al final volvió del exilio físicamente, la verdadera condición de exilio no había finalizado. Las promesas aún no se habían cumplido. El Templo aún no había sido reconstruido. El Mesías aún no había llegado. Los paganos aún no habían sido sometidos, ni habían empezado el peregrinaje a Sión para aprender la Torá. El pueblo de Israel aún era profundamente pecador y concesivo.

Las escrituras hablaban clara y poderosamente sobre las cosas que ocurrirían cuando todas estas promesas se cumplieran. No se trataba de un puñado de profecías, tomadas de forma aleatoria, que desde la lejanía predecían acontecimientos inconexos que ocurrirían algún día. Las escrituras narraban una historia; e Israel vivía en esa historia, que iba avanzando hacia la conclusión predeterminada. Muy pronto YHWH sería rey sobre toda la tierra; el mal sería derrotado; Israel, o al menos los verdaderos judíos de Israel, serían vindicados como pueblo verdadero del único Dios verdadero. Esta interpretación de la escritura, que avivaba el celo de los shammaítas, se podría resumir teológicamente de la siguiente manera. En este período hay tres puntos cardinales de la teología judía: el monoteísmo, la elección y la escatología. Hay un Dios, el único Dios verdadero de todo el mundo; Israel es el pueblo de este único Dios verdadero; y hay un futuro para todo el mundo, un futuro no muy lejano, en el que el Dios verdadero se revelará, vencerá al mal, y rescatará a su pueblo. Esto era lo que Saulo creía, y estaba actuando 'tal y como creía que las escrituras le indicaban que debía hacerlo', no entendiéndolas como una colección de textos, sino como una historia que busca su final, y él iba a ayudar a que ese final tuviera lugar.

Los shammaítas, y los revolucionarios en general, con su celo por la Torá, querían adelantar el cumplimiento de estas profecías. No iban a sentarse y esperar; harían lo que hiciera falta. Esto era también un celo de Dios, tal y como se explicita en Romanos 10:12. El único Dios verdadero, YHWH, era deshonorado por el estado de cosas de aquel momento; su gloria requería que los paganos, los idólatras, tuvieran su merecido. YHWH se convertiría en el rey del mundo entero. Pero para que esto ocurriera, Israel debía guardar la Torá. La obediencia a la Torá adelantaría el tiempo

de su cumplimiento. Si Dios hubiera actuado teleológicamente en aquel preciso instante, cuando Israel no estaba guardando la Torá completamente, hubiera sido condenado igual que los gentiles. Pero para que Israel guardara la Torá, se le tenía que estar recordando continuamente; de nuevo, siendo conscientes del problema del anacronismo, podemos comparar esto con la manera en la que los judíos ultraortodoxos de la actualidad insisten en la observación del Sabbath, y la promueven tanto como pueden, incluso haciendo uso de la violencia santa, como por ejemplo apedreando los coches que circulan por su barrio. Este es el celo puesto en práctica: celo de Dios, celo de la Torá, celo que hará que llegue el Reino.

Llegado este punto, debemos enfatizar una cuestión. El retrato de Saulo que he desarrollado es muy diferente del Saulo precristiano con el que crecí. Me enseñaron, y así lo creí durante muchos años, que Saulo de Tarso creía lo que creían muchos de sus contemporáneos: que el significado de la vida era ir al cielo cuando uno muriese, y que el camino para ir al cielo después de la muerte era cumplir de forma estricta un código moral general. Yo solía creer que Saulo era un protopelagiano, que creía que podía salvarse por sus propios esfuerzos. Lo que a él le importaba era entender, creer y aplicar un sistema de salvación que podía describirse como 'moralismo' o 'legalismo': un sistema atemporal al que uno se adhería para recibir las bendiciones prometidas, especialmente 'la salvación' y la 'vida eterna', entendidas como la bendición postmortem del cielo.

Ahora creo que eso es tan radicalmente anacrónico (esta visión no surgió en los días de Saulo) como culturalmente irreal (no coincide con el pensamiento judío). A este respecto, Ed Sanders tiene razón: juzgamos mal el judaísmo temprano, especialmente el fariseísmo, si pensamos que es una versión antigua de pelagianismo. Sin embargo, Sanders también cae en el anacronismo. Analiza el judaísmo en términos de 'religión', sin tener en cuenta la dimensión política que he sugerido. Lo que hace es seguir la Misná, intentando entender el judaísmo del primer siglo en un sentido religioso básicamente apolítico. Igual que la Misná, está, de forma implícita, adoptando la posición hillelita.

Pero Saulo de Tarso no estaba interesado en un sistema salvífico atemporal, ya fuera 'por obras' o de cualquier otro tipo. Tampoco estaba interesado simplemente en entender y aplicar un sistema de religión, un sistema de 'entrar' y/o 'permanecer' en la familia de Dios (categorías de Sanders). Quería que Dios redimiera a Israel. Además, interpreta libremente textos de la Biblia hebrea donde se promete que eso es exactamente lo que el Dios de Israel va a hacer. Se unió a judíos de otras persuusiones, judíos cuyas obras nos han influido, quienes debido a la gran tribulación

política, cultural e histórica anhelaban que su Dios actuara a su favor en la historia. Este punto es claramente de una importancia enorme, así que voy a repetirlo por si acaso quedara alguna duda: los judíos como Saulo de Tarso no estaban interesados en un sistema de salvación abstracto, atemporal o ahistórico. De hecho, ni siquiera estaban interesados en 'ir al cielo después de la muerte' tal y como lo entendemos nosotros. (Creían en la resurrección, en la que Dios les levantaría para compartir juntos la vida del prometido nuevo Israel y un nuevo mundo; pero esto es muy diferente a la visión del cielo que tenemos en Occidente). Estaban interesados en la salvación que, según creían, el Dios único y verdadero había prometido a su pueblo Israel.

Debemos prestar una atención especial a una característica de esta esperanza. El propósito del pacto, en la Biblia hebrea y en algunos escritos posteriores, nunca consistía simplemente en que el creador quería tener a Israel como un pueblo especial, independientemente de lo que le ocurriera al resto del mundo. El propósito del pacto consistía en que, a través de él, el creador se dirigiría y salvaría al mundo entero. El llamamiento de Abraham fue diseñado para deshacer el pecado de Adán. Pero, tal y como se vio claramente en el exilio, Israel necesitaba ser redimido; el mensajero necesitaba a su vez un mensaje de salvación. El pueblo poseedor de la solución se había convertido en el problema. Y, tal como dije anteriormente, la mayoría de los judíos del primer siglo pensaba que el exilio aún no había terminado. La reconstrucción del Templo no había finalizado; el Mesías no había llegado; la resurrección general no había tenido lugar; el pueblo no estaba obedeciendo la Torá de forma perfecta; los gentiles no se habían acercado en multitudes al Monte de Sión para escuchar la palabra del Señor. Hasta que estas cosas no ocurrieran, no se cumplirían las promesas y los propósitos de Dios.

Esto nos facilita la comprensión de dos términos técnicos que necesitamos para poder continuar. En primer lugar, ¿qué quiere decir 'justificación' en ese contexto? 'Justificación' es un término jurídico, y en el contexto judío se refiere al mayor de los juicios: el que tendrá lugar el gran día en que el Dios verdadero juzgue a todas las naciones, más concretamente a las naciones que han oprimido a Israel. Al final, Dios actuará a favor de su pueblo: juzgará a las naciones paganas y rescatará a su pueblo verdadero. Así, 'justificación' describe el gran acto venidero de la redención y la salvación, *visto desde el punto de vista* del pacto (Israel es el pueblo de Dios) por un lado, y desde un punto de vista jurídico por otro (el juicio final de Dios será como un juicio en un tribunal, en el que ganará Israel). Aprender a ver un acontecimiento a la luz de dos grandes

temas como estos, forma parte de la comprensión de cómo los judíos del primer siglo entendían el mundo.

La metáfora jurídica ha sido vital para subrayar el significado del pacto. El pacto fue concebido para solucionar el problema del pecado de todo el mundo, y (para la mentalidad judía) el pecado se trataba en el tribunal, condenando al pecador y ‘justificando’, es decir, absolviendo y vindicando al justo. Por tanto era totalmente apropiado que este gran acontecimiento, la solución final de todas las cosas, fuera descrito en términos jurídicos. Dios mismo era el juez; los injustos (es decir, los gentiles y los judíos renegados) serían finalmente juzgados y castigados; los fieles (es decir, Israel, o al menos los verdaderos israelitas) serían vindicados. Su redención, que tomaría la forma física y concreta de la liberación política, la restauración del Templo y finalmente de la resurrección, *sería visto como* el gran enfrentamiento legal, la gran victoria ante el gran juez. En el libro de Daniel, especialmente en el capítulo 7, encontramos varios ejemplos. No es extraño que Daniel fuera uno de los profetas favoritos de los revolucionarios.

El segundo término técnico a tener en cuenta es ‘escatología’. Si buscamos esta palabra en el diccionario, probablemente encontraremos algo así como ‘la doctrina de la muerte, el juicio, el cielo y el infierno’. Aunque cuando los expertos usan la palabra en relación con el judaísmo del primer siglo y con el cristianismo, se están refiriendo a algo bastante distinto. Lo usan para denotar la creencia judía y cristiana de que la historia de Israel, y por tanto la historia del mundo, estaba avanzando hacia el gran momento culminante en el que todo se solucionará de una vez por todas. (Un pretexto para cometer un fallo muy común: entender que cuando los judíos y los cristianos antiguos usaban el *lenguaje* del ‘fin del mundo’ para describir este fenómeno no lo hacían en sentido literal. Ellos no creían que el mundo y la historia estuvieran destinados a la destrucción. Utilizaban un lenguaje del ‘fin del mundo’ para invertir los acontecimientos más importantes y catastróficos dentro de la historia.) Así, ‘escatología’ se refiere a la creencia de que la historia iba a alcanzar, o quizá ya había alcanzado, su clímax, su gran momento decisivo. Tanto al lenguaje que utilizaban para expresar esta creencia, como a la creencia misma, se les suele llamar también ‘apocalíptico’ o ‘apocalíptica’, aunque se ha convertido en un término técnico tan resbaladizo que algunos expertos han dejado de utilizarlo.

Si unimos estos dos términos, justificación y escatología, ¿qué ocurre? La ‘justificación’, el gran momento de la salvación visto a la luz del cumplimiento del pacto y a la luz de la escena del gran juicio final,

sería también *escatológica*: sería el cumplimiento final de la tan anhelada esperanza de Israel. Dicho de otra manera, la esperanza escatológica judía era una esperanza en la justificación, en la vindicación que Dios por fin hará de su pueblo.

Este acontecimiento, la justificación final, podría avanzarse o anticiparse si se dieran unas circunstancias concretas. Algunos judíos, guardando la Torá con mucho celo, pensaban que ellos ya eran el ‘verdadero Israel’. Trataremos este tema más detalladamente en el capítulo 7.

Entonces, ¿cuál era el plan de Saulo de Tarso? Lo podríamos resumir en tres puntos. En primer lugar, era celoso del Dios de Israel y de la Torá. Sin duda, esto era debido a la piedad personal y a la ferviente oración y estudio. Sin embargo, el celo que tenía por la Torá no era una religión pelagiana con un moralismo de autoayuda. Era un celo por que se honrara a Dios, que debía borrar, por los medios que fuesen necesarios, toda deslealtad a la Torá entre los judíos, y hacer desaparecer, de nuevo por los medios que fuesen necesarios, el yugo pagano que contaminaba la tierra de Israel y le impedía conseguir la libertad, que era su derecho gracias al pacto. En segundo lugar, Saulo creía que si él y otros guardaban la Torá de una manera tan entregada en el presente, eso ya les garantizaba la vindicación en el gran día en el que YHWH actuaría finalmente para salvar a su pueblo. En tercer lugar, pretendía adelantar dicho día forzando a otros judíos contemporáneos a guardar la Torá como él hacía, usando la violencia si era necesario. Para él, estas tres cosas iban unidas. Ofrecían unos objetivos tanto privados y personales, como públicos y políticos. Y en la consecución de estos propósitos obtuvo la autorización de los sumo sacerdotes —porque de hecho, siendo fariseo no gozaba de tal derecho— de ir a Damasco a capturar cristianos, tanto hombres como mujeres, y llevarles a prisión. Eran judíos renegados, que hacían que Israel se desviara y no fuera totalmente leal al único Dios verdadero. Y por eso nos encontramos a Saulo viajando, en un día que los historiadores dicen ser de gran significado para la historia mundial posterior, de camino a Damasco.

La conversión de Saulo y su significado inmediato

Camino a Damasco: el acontecimiento y su significado

Por lo que a su experiencia de conversión se refiere, Pablo insistía en que verdaderamente había visto a Jesús. Él sabía, tal y como vemos en 1ª Corintios 15, que los apóstoles habían visto a Jesús vivo después de su

muerte, en lo que podríamos llamar la secuencia 'normal' de apariciones después de la resurrección, y que él había visto a Jesús de la misma manera que los demás; sin embargo, él lo había visto en una época en la que los demás ya no experimentaban ese tipo de visiones. Usando el lenguaje de Lucas, Pablo vio al Jesús resucitado incluso después de la ascensión. El lenguaje que usa no es el de una visión mística, de experiencias religiosas o espirituales que no tienen un referente objetivo definido. Pablo no pensaba que seguiría viendo a Jesús de la misma manera durante su experiencia cristiana, aunque sí es verdad que siempre fue muy consciente de su presencia, amor y poder. Utiliza un lenguaje que expresa que verdaderamente vio a Jesús.

Tenemos que enfatizar este hecho porque, que Pablo reconociera que Jesús había resucitado de entre los muertos, es primordial para entender la importancia de lo que le ocurrió de camino a Damasco. No nos servirá, históricamente hablando, ver el hecho desde un punto de vista espiritual o psicológico, como si (por ejemplo) Pablo hubiera estado trabajando con la conciencia intranquila durante años y de repente hubiera tenido una fantástica experiencia religiosa que le permitió deshacerse de la preocupación y disfrutar de un nuevo nivel o dimensión de experiencia espiritual. De la misma forma, de nada nos serviría decir, como hacen muchos, (a) que Saulo de Tarso anteriormente creía que el Jesús crucificado había sido maldito por la ley judía; (b) que luego se percató de que Dios había invertido la maldición de la ley; por lo cual (c) se dio cuenta de que la ley quedaba a partir de aquel instante obsoleta, y (d) que podía empezar a anunciar al mundo que había una manera de formar parte del pueblo de Dios, en la que la ley no tenía ya ninguna importancia. Aunque algunas de estas afirmaciones sean verdad, no describen lo que ocurrió realmente.

La importancia de la resurrección de Jesús para Saulo de Tarso cuando se quedó ciego y quizás herido en su viaje a Damasco, es la siguiente. *El único Dios verdadero había hecho con Jesús de Nazaret, en medio de la historia, lo que Pablo creía que Dios iba a hacer con Israel al final de la historia.* Saulo creía que YHWH vindicaría a Israel después de que sufriera en manos de los paganos. En cambio, había vindicado a Jesús después de que padeciera en manos de los paganos. Saulo creía que la gran inversión, el gran acontecimiento apocalíptico, tendría lugar al mismo tiempo, una inauguración del Reino de Dios con sonido de trompetas, con la desaparición del mal de una vez por todas, y la entrada directa en la Era por venir. Pero en cambio, la

gran inversión, la gran resurrección se cumplió en un hombre. ¿Qué quería decir esto?

Para hacerlo más fácil, quiere decir lo siguiente: Jesús de Nazaret, cuyos seguidores le aclamaban como el Mesías, el que llevaría a Israel a su destino, le había parecido a Pablo el antimesías, alguien que no había logrado vencer a los paganos, y que sólo había conseguido que le siguiera un grupo de personas que a veces no obedecían la Torá ni daban al Templo la importancia que tenía (teniendo en cuenta que la Torá y el Templo eran dos de los grandes símbolos de la identidad judía). Pero la resurrección demostraba que los seguidores de Jesús tenían razón. En su más excelente epístola, Pablo lo explica de la siguiente manera: Jesús el Mesías era del linaje de David según la carne, y fue *declarado Hijo de Dios* (es decir, el Mesías) *según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos* (Romanos 1:3-4).

Pero si Jesús era en verdad el Mesías, y si su muerte y resurrección eran de verdad la solución divina definitiva para vencer al pecado y vindicar al pueblo de YHWH, entonces la Era por venir ya había comenzado, ya había sido inaugurada, aunque la Era presente, la época del pecado, la rebelión y la maldad, aún siguiera avanzando con rapidez. Así, Saulo se dio cuenta de que toda la perspectiva que él había tenido de cómo YHWH estaba actuando para descubrir su plan de salvación, tenía que cambiar drásticamente. Saulo no había entendido la justicia de Dios, ni conocía los planes de YHWH en cuanto al cumplimiento apocalíptico del pacto. La muerte y la resurrección de Jesús eran en sí mismas el gran acontecimiento escatológico, que revelaba la fidelidad de Dios para con su pacto, y la manera en la que iba a implantar el bien: la palabra 'revelar' es *apokalypso*, de donde se deriva 'apocalipsis'. Saulo ya vivía en el final de los tiempos, el final de la historia, a pesar de que aún se encontraba en la dimensión temporal previa a ese final. La Era presente y la Era por venir se solapaban, y él se vio atrapado en medio, en ese período donde ambas épocas eran una realidad; más bien, se vio liberado en medio, liberado para servir al mismo Dios de una forma nueva, con un conocimiento nuevo al que antes había estado cegado. Si la Era por venir había llegado, si la resurrección ya había empezado a tener lugar, entonces era el momento de que los gentiles entraran en escena.

La visión de Saulo en el camino hacia Damasco le dio una perspectiva completamente nueva, aunque continuaba estando firme y profundamente enraizada en la previa teología del pacto. El destino de Israel había sido resumido y alcanzado en Jesús el Mesías. La Era por venir había sido inaugurada. El mismo Saulo fue llamado para ser su agente. Tenía que

al mal y estaba creando un mundo nuevo en el que la justicia y la paz reinarían de forma suprema.

Dicho de otra manera, Saulo de Tarso había encontrado una nueva vocación. Una vocación que requeriría toda la energía y todo el celo que había entregado a su anterior manera de vivir. Ahora era un heraldo del rey.

Preguntas para profundizar

1. ¿Por qué es importante tener en cuenta el tipo de fariseísmo que profesaba Saulo de Tarso?
2. ¿Qué significa que Saulo fuera un fariseo shammaíta?
3. ¿Cómo se resumen las creencias y esperanzas de Saulo de Tarso?
4. ¿Cómo afectan esas creencias y esperanzas a las nociones de “justificación” y “escatología”?
5. ¿Qué importancia reviste la experiencia de conversión de Pablo más allá de su propia subjetividad?

Capítulo 3

Heraldo del Rey

A nosotros nos resulta bastante sencillo separar ‘conversión’ de ‘vocación’. El primer término hace referencia a la propia experiencia: un giro interior o un proceso de cambio de dirección, un cambio profundo del ser. El segundo se refiere a las obras, a lo que se hace en público, a la dirección que toman las actividades exteriores. En el mundo occidental moderno, no es difícil ver gente que se ‘convierte’, que tiene una experiencia religiosa interior, pero sin que ésta afecte a su ‘vocación’; no vemos apenas cambios. Un director de banco no cristiano que se convierte, probablemente actuará de manera diferente, pero no necesariamente abandonará su llamado original.

Para Pablo, la conversión y la vocación estaban tan estrechamente relacionadas que sería casi imposible separarlas, incluso para una mente tan perspicaz como la suya. Su conversión —literalmente detenido en su persecución ‘celosa’ de los traidores, para descubrir que aquel crucificado aspirante a Mesías había sido vindicado por Dios— le marcó a todos los niveles. Todo lo que ocurrió en su interior iba de la mano del cambio radical de dirección a la que había sido llamado, cambio que experimentó exteriormente, en su vida pública.

Lo que nunca cambió —esto es importante que lo entendamos de una vez por todas— fue la completa y firme lealtad al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios que hizo las promesas a Abraham, el Dios que dio la ley, el Dios que habló por medio de los profetas. Éste es un tema tan controvertido en los comentarios actuales sobre Pablo como lo era cuando Pablo lo predicaba; desarrollaremos este tema en breve. Pero la cuestión

es que, a pesar de lo que muchos piensen o hayan pensado, Pablo no abandonó el judaísmo para abrazar otra religión. Y aquí, tanto Pablo como nosotros, nos encontramos entre la espada y la pared. Si hubiera abandonado el judaísmo e inventado una nueva religión, muchos le tacharían de antijudío. Si hubiera predicado que la larga historia del judaísmo había llegado a su clímax, a su cumplimiento, en Jesús de Nazaret, muchos también le habrían tachado de antijudío. Y yo creo que optó por esta segunda vía. Los que no compartan mi opinión deberían preguntarse si de verdad preferirían que se hubiese decantado por la primera.

Pero el problema radica en que la nueva vocación de Pablo no consistía tanto en el disfrute de la difusión de una nueva experiencia religiosa, como en anunciar lo que él entendía como un hecho público: que el Jesús de Nazaret crucificado había sido resucitado de entre los muertos por el mismísimo Dios de Israel; que por lo tanto había sido vindicado como el Mesías de Israel; que, por muy sorprendente que pareciera, era el Señor de todas las cosas. La vocación de Pablo era transmitir esta historia, la verdadera historia del Dios de Israel y de su pueblo, la verdadera historia (por consiguiente) del creador y del cosmos. Su llamado consistía en difundir dicho mensaje por todo el mundo. No se trataba tan sólo de, igual que hacía el viejo marino del poeta inglés Coleridge, conseguir que la gente fuera más triste y más sabia al escuchar un cuento largo y farragoso que decía más sobre el narrador que sobre los oyentes. Se trataba de ir por todo el mundo como heraldo del rey.

En otras palabras –tal y como él dice en varias ocasiones– ‘le ha sido encomendado el evangelio’. ¿Pero a qué se refiere exactamente con ‘el evangelio’? Esta pregunta nos lleva al verdadero centro de lo que en realidad dijo, así que debemos detenernos a considerarla de forma detallada.

Malinterpretación del significado de ‘evangelio’ en la iglesia moderna

La palabra ‘evangelio’, igual que el mismo Pablo, ha tenido una carrera bastante accidentada en la historia del cristianismo. Durante el primer siglo, podía entenderse de dos maneras: el mensaje proclamado oralmente, y un libro sobre Jesús de Nazaret. Más recientemente se ha utilizado para denotar un tipo particular de reunión religiosa (un evento evangelístico), y como metáfora de una información completamente fiable (‘la verdad del evangelio’). Muchos cristianos hoy en día cuando leen el Nuevo Testamento, nunca se preguntan lo que esta palabra quiere decir, sino que como desde su contexto ya saben a lo que se refieren con ‘evangelio’, creen que tanto Pablo como los

otros debían estar refiriéndose a lo mismo. Cualquiera sabe algo sobre esta expresión –buenas noticias–. Pero, ¿qué tipo de buenas noticias?

La palabra ‘evangelio’ y el sintagma ‘el evangelio’ han llegado a denotar, especialmente en ciertos círculos dentro de nuestras iglesias, algo que la teología más antigua llamaría un *ordo salutis*, un orden de salvación. ‘El evangelio’ es una descripción de cómo la gente puede obtener la salvación; del mecanismo teológico por el cual, en el lenguaje de algunos, Cristo toma nuestro pecado y nosotros tomamos su justicia; otros dirían que Jesús se convierte en su salvador personal; otros, admiten su pecado, creen que murió por ellos, y le entregan su vida. En muchos círculos eclesiales, al oír lo anterior, se dirá que sí se ha predicado ‘el evangelio’. Y a la inversa, en un sermón en el que las declaraciones de Jesús se relacionan con cuestiones ecológicas o políticas de actualidad, algunos dirán que el tema era interesante, pero que no se ha predicado ‘el evangelio’.

El problema está en que, aunque es verdad que hay conceptos difíciles en el Nuevo Testamento, que hacen que incluso los lectores más inteligentes tengan que consultar comentarios y diccionarios, también hay otros conceptos que aunque son igual de difíciles, no se les reconoce como tal. Si continuamos usando una palabra que encontramos en el Nuevo Testamento en un sentido que el mismo Nuevo Testamento no apoya, es nuestra responsabilidad. Pero si buscamos apoyo o ayuda para *nuestras* ideas consultando un pasaje donde aparece la palabra, vamos a interpretar el texto en cuestión de forma incorrecta, y nos negaremos la posibilidad de llegar a entender lo que el texto está diciendo de verdad.

Actualmente, acepto lo que normalmente la gente quiere decir con ‘el evangelio’, aunque no creo que sea lo que Pablo quería decir. En otras palabras, no niego que los significados corrientes sean algo que la gente deba decir, predicar o creer. Sin embargo, yo no usaría la palabra ‘evangelio’ para expresar tales cosas.

¿Por qué no? En primer lugar habría que ver qué quería decir ‘el evangelio’ en el mundo de Pablo. Seguro que el uso que él hacía de la palabra no era ni exclusivo ni privado, sino que no estaría muy lejos del significado que la gente entendía y usaba.

Antecedentes del uso que Pablo hacía de la palabra ‘evangelio’

Para tratar este tema, debemos analizar los diferentes aspectos. ¿Cuál era el origen de esta palabra, y qué connotaciones tenía para Pablo y sus

lectores? Normalmente se dan dos repuestas diferentes a esta pregunta doble; Pablo, después de todo, compartía más de un mundo, de una cultura (el judío, el griego, el romano, etc.). Yo creo que se ha hecho mal en contraponer estas dos respuestas, y que cuando las examinamos detenidamente descubrimos que de hecho son muy parecidas. Nos encontramos ante preguntas cruciales que, como hemos visto, muchos comentaristas de Pablo se han estado preguntando a través de los años: ¿cómo situamos a Pablo históricamente, y cuál es el centro de su teología?

Los dos antecedentes que normalmente se proponen del uso que Pablo hacía de la palabra griega *euangelion* ('evangelio') y *euangelizesthai* ('predicar el evangelio') son por un lado las escrituras hebreas y, por otro, su uso pagano, es decir, grecorromano. La línea divisoria entre estas dos interpretaciones es la misma que se puede trazar entre aquellos que ven a Pablo básicamente como a un pensador judío, y aquellos que creen que adquirió sus ideas fundamentales del helenismo. Ambas posturas han aportado infinidad de pruebas y argumentos para validar sus posiciones, pero creo que no siempre se ha sabido aprovechar las enseñanzas que se podrían haber desprendido. Veamos brevemente algunas características.

Podemos encontrar el uso judío de dicha palabra en dos versículos bien conocidos de Isaías:

*Súbete a un alto monte,
oh Sión, portador de buenas nuevas (ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών);
Levanta con fuerza tu voz,
oh Jerusalén, portadora de buenas nuevas (ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἱερουσαλήμ);
Levántala, no temas;
Di a las ciudades de Judá:
¡Aquí está vuestro Dios! (40:9)*

*¡Qué hermosos son sobre los montes
los pies del que trae buenas nuevas,
del que anuncia la paz (ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης),
del que trae las buenas nuevas de gozo (ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά),
del que anuncia la salvación,
y dice a Sión: Tu Dios reina! (52:7)*

Estos pasajes, junto con otros (por ejemplo, 60:6; 61:1), están entre las declaraciones culminantes del gran tema doble de esta sección (Isaías 40-66): el retorno de YHWH a Sión y su consagración, y el retorno de Israel de su exilio en Babilonia. No se trata simplemente de una lista

de 'buenas nuevas' variadas, un mensaje generalizado para consolar a los abatidos; son muy específicas, para la grave situación en la que Israel se encuentra en el exilio. Así lo interpretaban algunos judíos en el período del Segundo Templo, como podemos ver en algunos textos postbíblicos. El tema del heraldo de Isaías estaba muy vigente en el primer siglo, como parte del gran tema, que continuaba en las mentes de los judíos en los tiempos de Jesús y de Pablo (y, de hecho, hasta el día de hoy): *el retorno de Israel del exilio*. Para muchos, y casi para todos ellos, los escritores judíos del período del Segundo Templo (538aC – 70dC), el 'retorno del exilio', profetizado por Isaías, Jeremías, Ezequiel y otros, aún no había tenido lugar. Esto queda claro sobre todos en los escritos de Qumrán, en los que se hace un uso explícito, en este contexto, de la figura del 'heraldo' de Isaías. Las 'alegres nuevas' o 'las nuevas del bien' sería el mensaje de que la tan esperada liberación de la cautividad era inminente.

Para algunos, estas pruebas ya son suficientes para ganar el caso: este trasfondo judío es el contexto en el que se debe interpretar el 'evangelio' del Nuevo Testamento. Otros, sin embargo, insisten que es vital tener en cuenta el trasfondo no judío. En el mundo griego, como bien saben los expertos, *euangelion* es un término técnico normal, para referirse al anuncio de una gran victoria, o de un nacimiento, o la coronación de un emperador. (Obviamente, el primero y el tercero podían tener lugar a la vez, si alguien llegaba a ser emperador gracias a una victoria militar). La llegada de un nuevo gobernante garantizaba la paz, un nuevo comienzo, como por ejemplo en los días de Augusto, que fue el primer emperador romano en subir al poder en el año 31 aC después de un largo período de guerra civil. Una inscripción del año 9 aC lo recoge de la siguiente manera:

La providencia que ha ordenado nuestras vidas, mostrando preocupación y celo, ha ordenado la más perfecta consumación a través de Augusto, dándole virtud para hacer la obra de benefactor entre los hombres y, con él, enviándonos a nosotros y a los que nos seguirán un salvador, que pone fin a la guerra, que implanta el orden por doquier...; el nacimiento del dios [Augusto] fue el principio del mundo de las alegres nuevas que él ha traído a los hombres...¹

Entonces, ¿cuál de estos trasfondos es el apropiado para interpretar el mensaje del Nuevo Testamento? Para Pablo, ¿es 'el evangelio' una palabra de consuelo como en Isaías, o una proclamación imperial?

¹ Esta inscripción fue encontrada en Priene, en la costa de Asia Menor: *Priene Inscriptions* [Inscripciones de Priene], publicadas por F. Hiller von Gärtringen, 105, 40.

Sugiero que contraponer los dos trasfondos es un error, que ha llevado a los expertos a tener que decidirse por uno o por otro, provocando durante muchos años una errónea división en el estudio del Nuevo Testamento.

Cuando se estudia el significado de las palabras, lo más importante no es ver *de dónde vienen*, aunque debe ser considerado detenidamente, sino *a dónde van*. La confrontación es casi más importante que la derivación. El problema no está en que ahora sabemos que los ‘judíos’ y los ‘griegos’ del primer siglo no vivían en mundos herméticos (aunque esto ya debería hacernos desconfiar de cualquier interpretación que promoviera tener que decidirse por uno o por otro). En cambio, el problema está en que el mensaje de Isaías siempre trató de la subida al trono o la consagración de YHWH y el destronamiento de los dioses paganos; de la victoria de Israel y de la caída de Babilonia; del advenimiento del Siervo Rey y la consecuente llegada de la paz y la justicia. El mensaje escritural de Isaías entra en el mundo donde los dioses paganos y los gobernantes reclaman el poder y celebran su subida al trono. No servirá distinguir, como muchas veces se hace, entre los usos supuestamente ‘sagrados’ (Isaías) y los supuestamente ‘profanos’ (Augusto). Según los judíos del primer siglo, las reivindicaciones ‘profanas’ del culto al emperador eran de hecho profundamente ‘religiosas’. El mundo romano, que pronto convertiría a sus emperadores en divinidades, habría estado de acuerdo. Y es precisamente contra tales connotaciones ‘religiosas’ –la jactancia de los emperadores paganos, desde Babilonia y Egipto, pasando por la megalomanía de Antíoco Epífanes hasta la Roma Imperial– a la que los judíos de los tiempos de Pablo se tenían que enfrentar. Cuando su Dios, YHWH, actuara en la historia para liberar a su pueblo, los falsos dioses de los paganos serían derrotados. Cuando YHWH levantara a su rey como el gobernante supremo, como su único y verdadero representante en la tierra, todos los demás reinos se tendrían que enfrentar con su legítimo señor de señores.

Una vez entendemos el panorama histórico del evangelio de Pablo, descubrimos algo para lo que las categorías abstractas de la investigación de la historia de las religiones no nos ha preparado. *Cuanto más judío hacemos el ‘evangelio’ de Pablo, más se enfrenta directamente a las pretensiones del culto a los emperadores, y también a otros tipos de paganismo, ya sean ‘religiosos’ o ‘seculares’.* Esto se debe a que el monoteísmo judío establece que ‘no hay otro rey sino Dios’. En la historia del pensamiento, y en la lexicografía, la derivación es muy importante; pero también lo es la confrontación. Las declaraciones exclusivistas religiosas y reales del César (o de Babilonia, o Persia, o Egipto, o Siria, o de quien fuera) se enfrentaban directamente con las también

declaraciones exclusivistas del Dios de Israel. Anunciar que YHWH era rey significaba declarar que el César no lo era. Y estas eran las ‘buenas nuevas’ que el heraldo de Isaías tenía que proclamar.

Sin embargo, esto nos obliga a volver a nuestra pregunta inicial. ¿Qué quería decir Pablo exactamente cuando hablaba de ‘el evangelio’? ¿Cómo aunaba esta combinación explosiva de ideas, estas expectativas, y estas confrontaciones?

El evangelio cuádruple sobre Jesús

El mensaje de Isaías versaba sobre el Dios de Israel que llegaría a ser rey – rey sobre todo el mundo, no sólo sobre Israel. El evangelio de Pablo era, del mismo modo, un mensaje sobre el único Dios verdadero, el Dios de Israel, y su victoria sobre todo el mundo. En un pasaje donde Pablo explica la importancia tanto para la carta que está escribiendo –el pasaje aparece ya en la introducción– como para su comprensión de Dios, el evangelio, Jesús, y su propia vocación, leemos:

Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, apartado para el evangelio de Dios, que ya él había prometido antes por sus profetas en las santas Escrituras, acerca de su Hijo, que nació de la descendencia de David según la carne, y que fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos: nuestro Señor Jesucristo, por medio de quien hemos recibido la gracia y el apostolado, para promover la obediencia a la fe entre todos los gentiles, por amor a su nombre...

(Romanos 1:1-5)

El evangelio de Dios sobre su Hijo. Un mensaje sobre Dios –el único Dios verdadero, el Dios que inspiró a los profetas– que consistía en un mensaje sobre Jesús. Una historia –una historia verdadera– sobre la vida humana, la muerte y la resurrección a través de la cual el Dios vivo se convierte en el rey del mundo. Un mensaje que convenció a Pablo y, gracias a su ministerio, se extendió a todas las naciones. Éste es el resumen que Pablo hace para explicar qué es el evangelio.

Así pues, no se trata de un sistema que explica cómo alcanzar la salvación. Sí que es verdad que la predicación del evangelio da como resultado la salvación de las personas – Pablo también lo explicará más adelante. Pero ‘el evangelio’ en sí mismo, es la narración de la proclamación de Jesús como Rey. Pablo habla de ‘predicar el evangelio’ y de ‘predicar a

Jesús' de la misma manera, usando el término *kerussein*, 'actuar como heraldo' en ambos casos (por ejemplo, 1ª Corintios 1:23; 15:12; 2ª Corintios 1:19; 4:5; 11:4; Gálatas. 2:2; 1ª Tesalonicenses 2:9). Cuando el heraldo anuncia una proclamación real, dice: 'Nerón (o quien fuese) se ha convertido en emperador'. No dice: 'Si os apetece tener la experiencia de vivir bajo un emperador, quizás querriais probar con Nerón'. La proclamación es una llamada autoritaria a la obediencia. En el caso de Pablo, una llamada a lo que él denomina 'obediencia a la fe'.

Trataremos el tema de la 'fe' en breve. Pero por ahora, debemos centrarnos en el contenido del relato de la proclamación que Pablo, el heraldo, lanza al mundo entero. Él creía que la historia de Dios y del mundo casi se reducía a la historia de Jesús de Nazaret. Esta historia era 'evangelio', buenas noticias, para todo el mundo. Ahora quiero desarrollar, punto por punto, las ideas centrales de la historia tal y como Pablo la concebía. Él predicaba que el Jesús de Nazaret crucificado había sido levantado de entre los muertos; que así se probaba que era el Mesías de Israel; que por ello se convertía en el Señor de todo. O, resumiéndolo más aún: Jesús, el Mesías crucificado y resucitado, es Señor.

El Jesús crucificado

Puede parecer una perogrullada decir que la cruz es el centro de toda la teología de Pablo. (Sin embargo, es revelador ver cuántos comentarios y trabajos sobre Pablo, desde los más serios hasta los más informales, no acotan que es el tema central). El problema con el que se encuentra todo aquel que intenta seguir el pensamiento de Pablo es que cada vez que éste menciona la cruz —y lo hace de forma literal docenas de veces; casi aparece en cada página de sus cartas— dice algo diferente sobre ella. ¿Cómo ha cumplido Dios las promesas hechas a Abraham? Mediante la cruz. ¿Qué es lo que está en juego cuando expaganos irreflexivos comen carne ofrecida a los ídolos? Que pueden ofender a un hermano o hermana 'por quien Cristo ha muerto'. ¿Qué ocurre en el bautismo? La gente muere con Cristo. ¿Cómo venció Dios a las fuerzas del mal? Con el triunfo en la cruz. ¿Cuál es la revelación suprema del amor de Dios, y, así, su compromiso inamovible con su pueblo y el mundo? La muerte de Jesús. ¿Cómo se reconcilian los judíos y los gentiles? A través de la cruz. ¿Por qué los cristianos ya no están 'bajo la ley'? Porque 'han muerto a la ley mediante el cuerpo de Cristo'. ¿Qué ha hecho Dios con el aparente poder del pecado y de la muerte? Ha condenado al pecado en la cruz y, así, ha anulado el poder de la muerte. Y aún podríamos seguir.

Corremos el peligro de que esta constante repetición nos haga insensibles a lo que Pablo está diciendo — e, igualmente importante, sería oír lo que se decía en su época. En el mundo occidental postcristiano, mucha gente luce un crucifijo colgado del cuello, y lo que normalmente no sabe es que esa joya u ornamento representa el equivalente antiguo a una soga, una silla eléctrica, unas empulgueras, o una parrilla de tortura. O, para ser más preciso, algo que combina esos cuatro instrumentos, pero va aún mucho más allá; la crucifixión era algo tan horrible, que en la educada sociedad romana se solía evitar la palabra. Cada vez que Pablo hablaba de ella —especialmente cuando la mencionaba acto seguido a la salvación, el amor, la gracia y la libertad— tanto él como sus oyentes habrían sido conscientes de cómo el contraste rompía todas sus expectativas normales y resquebrajaba su sensibilidad. De algún modo, debemos recordar esto cada vez que Pablo menciona la muerte de Jesús, sobre todo la manera en que murió.

Cuando así lo hacemos, también afecta a nuestra sensibilidad. Y es que Dios ha invertido los valores del mundo. Ha hecho lo imposible. Ha convertido la deshonra en gloria y la gloria en deshonra. Él es la locura que sobrepasa a los sabios, la debilidad que triunfa sobre los fuertes. La cruz es para Pablo el símbolo, y también el medio, de la victoria liberadora del único Dios verdadero, del creador del mundo, sobre los poderes esclavizantes que han usurpado su autoridad. Por ello, es el centro de 'el evangelio'. Isaías escribió sobre un heraldo con un mensaje del 'evangelio'; y su profecía evolucionó, enfatizando la victoria del Dios de Israel sobre todos los ídolos de Babilonia, y contenía en su centro la extraña figura del siervo de YHWH, sufriente y vindicado. Los oyentes de Pablo pensaban que 'el evangelio' era un mensaje sobre alguien, muy probablemente sobre un rey o un emperador, que ganaría una gran victoria, y quizá así subiría al trono. Pablo, basándose en los profetas, se dirigía al mundo pagano con las nuevas de un nuevo rey, un nuevo emperador, y un nuevo Señor.

Por esta razón sugiero que demos prioridad a las expresiones paulinas de la crucifixión de Jesús que la describen como la victoria definitiva sobre los 'principados y potestades'. No perdemos nada del sentido de la cruz si nos centramos en estas expresiones. La predicación de 'el Mesías crucificado' es la clave de todo porque declara a los gobernantes de este mundo que su tiempo se acaba; si se hubieran dado cuenta de lo que estaba pasando, 'no hubieran crucificado al Señor de gloria' (1ª Corintios 1:18-2:8). Contrariamente a lo que simples espectadores hubieran podido pensar, cuando Jesús fue crucificado era él quien estaba venciendo a las fuerzas del mal, estaba celebrando su victoria sobre ellas, y no a la

inversa (Colosenses 2:14-15). La muerte de Jesús liberaba tanto a los judíos como a los gentiles de la esclavitud de los 'rudimentos del mundo' (Gálatas 4:1-11). Y lo más importante de todo es que la muerte de Jesús, vista como la culminación de su acto de obediencia, es el medio a través del cual el reino del pecado y la muerte es sustituido por el reino de la gracia y la justicia (Romanos 5:12-21). 'El evangelio' es la proclamación de una victoria real.

Cuando nos preguntamos cómo es que la cruel muerte de Jesús fue la victoria definitiva sobre los poderes del mal, entre ellos el pecado y la muerte, Pablo nos contesta: porque era el cumplimiento de la promesa de Dios a Abraham de que a través de él y de su descendencia acabaría con el mal de este mundo. Dios estableció su pacto con Abraham con este propósito concreto. Por ello, en la convincente argumentación de su carta a los Romanos, Pablo expone la fidelidad de Dios con su pacto (en lenguaje técnico, su 'justicia'), explicándola en términos de cumplimiento de las promesas a Abraham, (3:21-4:25), y analizándola en términos de la inversión del pecado de Adán (5:12-21) y, en última instancia, en términos de la liberación de toda la creación (8:17-25). Podemos observar la misma línea de pensamiento en varios pasajes. En Gálatas, toda la exposición del pacto con Abraham, y la forma en que éste alcanza su clímax en Jesús, apunta hacia el mensaje de la 'nueva creación' (6:15). En 2ª Corintios, el nuevo pacto (capítulo 3) nos lleva a la nueva creación (capítulo 5). Y siempre el cumplimiento se centra en la muerte de Jesús, el acto del cumplimiento del pacto, el momento en el que Dios ejecuta la sentencia final sobre el pecado (Romanos 3:24-26; 8:3), el momento en el que el maravilloso amor de Dios se reveló en toda su gloria (Romanos 5:6-11; 8:31-39).

Esto es cumplimiento, y no abrogación. Sería fácil suponer que Pablo, de camino a Damasco, o más adelante, adquiriese una ideología centrada en la cruz, que le hizo querer abandonar todo lo judío, incluida la idea de que el Dios de Israel por fin iba a cumplir sus promesas. Sería posible (aunque erróneo) interpretar lo acabado de comentar a partir de Filipenses 3:7-8: 'Lo he perdido todo, y lo tengo por basura, para ganar a Cristo'. Pero no es muy coherente. Es verdad que ni Pablo ni ninguno de sus contemporáneos judíos esperaban que Dios actuase así. Pero la comprensión que Pablo llegó a tener de la muerte de Jesús no era una idea nueva que acababa de surgir de la nada. El poder de su 'evangelio' provenía precisamente del hecho de que estaba dirigido al mundo pagano, pero llevaba todo el peso de la historia y la tradición judías. Seguro que Saulo el fariseo había leído las escrituras judías como un lamento por todo lo que

había ido mal: el fracaso y la deslealtad de Israel, su pecado y rebelión, por los consecuentes desastres nacionales, la derrota, la subyugación y el exilio. Léase el Salmo 74 (por ejemplo) para imaginar a Saulo de Tarso orando fervorosamente en el patio del Templo, bajo la mirada de guardas romanos que vigilaban desde sus torres.

En otras palabras, el destino de Israel —el sufrimiento en manos de los paganos— no había sido pasado por alto. No era irrelevante. Había alcanzado su clímax precisamente con la muerte de Jesús, el Mesías representante de Israel. Cuando Pablo declara que 'el Mesías había muerto por nosotros según las escrituras' —así empieza el resumen oficial de 'el evangelio' en 1ª Corintios 15:3-8— no quiere decir que puede encontrar media docena de textos en las escrituras que él, ingeniárselas, hará que parezcan predicciones de la crucifixión. Lo que quiere decir es que toda la historia de las escrituras, la gran evolución de cómo Dios trata a Israel, llega a su punto culminante cuando el joven judío de Nazaret fue crucificado por los romanos. Aunque sólo hemos mirado el tema de cómo Pablo ve la cruz muy por encima, hemos dicho lo suficiente como para llegar a la siguiente conclusión: la indigna muerte de Jesús en manos de los paganos fue, para Pablo, el centro y el punto de partida de lo que sería 'el evangelio'. Era el cumplimiento del mensaje de Isaías. Era la proclamación de la victoria real última. Era el mensaje judío de buenas nuevas para el mundo.

Pero (como algunos dirían) cientos de judíos, jóvenes y viejos, fueron crucificados por los romanos en el siglo primero. ¿Por qué la ejecución de Jesús es tan especial? Pablo ofrece una doble respuesta. Esa crucifixión fue diferente debido a la persona que fue crucificada, y a lo que ocurrió a continuación. Y solemos tratar este tema en sentido inverso al cronológico: la resurrección de Jesús, su estatus mesiánico, y el hecho de que, por lo tanto, es el Señor del mundo. Así, la resurrección y la crucifixión son los elementos básicos de 'el evangelio' de Pablo.

El Jesús resucitado

'Y si Cristo no ha resucitado, vana es entonces nuestra predicación, y vana también vuestra fe; y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es falsa; todavía estáis en vuestros pecados' (1ª Corintios 15:14, 17). Sin la resurrección, la crucifixión no sería una buena nueva, no habría ninguna proclamación de victoria y, consecuentemente, no habría salvación. Pero esto no quiere decir que la cruz es sólo un interludio sin importancia anterior a la verdadera victoria. Como ya hemos visto, Pablo entiende la

ejecución de Jesús como el momento en que el amor del creador vence a la creación rebelde, cuando las fuerzas que han esclavizado a los humanos y al mundo son derrotadas de una vez y para siempre. Sin embargo, y continuando con este vaivén teológico, es precisamente esa victoria ya ganada la que llevó directamente a la resurrección de Jesús. Pablo, de acuerdo con el tema principal de la Biblia, entendía que el pecado y la muerte estaban unidos. Si Jesús había vencido al pecado, la muerte no podía retenerle. Si (visto al revés) resucitó de entre los muertos, es porque ya había vencido al pecado en la cruz; dicho de otra manera, Dios había logrado al fin lo que había prometido a Abraham y a los profetas. Es así como funciona la lógica de Pablo en los primeros diecinueve versículos de 1ª Corintios 15, una clara exposición del ‘evangelio’ de Pablo.

Así que todo depende de la resurrección de Jesús. Los estudiosos y también los escritores populares a menudo componen una fantástica canción y bailan alrededor de lo que Pablo pensaba que iba a pasar en el futuro, como si su creencia ‘escatológica’ o ‘apocalíptica’ tuviera que ver con algo que aún tenía que suceder. Según Pablo, el acontecimiento escatológico más importante, a través del cual el Dios vivo había revelado (o si se prefiere, ‘había apocalipsado’) su plan para salvar todo el cosmos, *tuvo lugar cuando Jesús resucitó de entre los muertos*. Así que no estaba viviendo en los últimos días. Estaba viviendo en los *primeros* días, en un orden del mundo completamente nuevo. Igual que la cruz, la resurrección impregna el pensamiento y los escritos de Pablo; y no se refiere a la resurrección futura, la cual Pablo anhela. Se refiere a la resurrección de Jesús, que ya ha tenido lugar.

Es esencial entender que para un fariseo con la formación y el trasfondo de Pablo, la resurrección implicaba, de forma inevitable, la resurrección del *cuerpo*. 1ª Corintios ya anula dos posibles maneras de entender la resurrección. Por un lado, Pablo no la veía simplemente como la resurrección de un cadáver. Jesús no volvió a la misma modalidad de existencia física que había tenido antes. Por otro, Pablo no la veía como el abandono del cuerpo físico de Jesús. Si le propusiéramos a Pablo que ‘la resurrección’ podría haber tenido lugar mientras el cuerpo de Jesús aún estaba en el sepulcro, no solamente no habría estado de acuerdo, sino que nos diría que no hemos entendido el significado de las palabras relevantes. Los judíos del primer siglo tenían una serie de creencias sobre lo que Dios haría con la gente de su pueblo después de que muriesen. Pero el término ‘resurrección’ no incluía las diferentes opciones en su totalidad. Tenía que ver, sobre todo, con una reencarnación, con una nueva existencia física. Cuando Pablo habla del ‘cuerpo espiritual’ (1ª Corintios 15:44), no se

refiere a ‘espiritual’ en el sentido platónico, es decir, inmaterial. Se refiere a un *cuerpo* (físico, en cierto sentido) que está formado por ‘espíritu’.

Pablo creía que, de hecho, Jesús había ‘atravesado’ la muerte, es decir, había muerto, y *había salido de ella*. Jesús había entrado en una nueva forma de fisicalidad, una forma sin precedentes. Y esto también había ocurrido ‘según las escrituras’ (1ª Corintios 15:4). Una vez más, esto no quiere decir que Pablo podía desenterrar un puñado de textos bíblicos que predecían que alguien resucitaría como un acontecimiento aislado en la historia. Quiere decir que se puede desprender del conjunto de la narrativa bíblica. La ‘resurrección’ era, como vemos en Ezequiel 37, una metáfora del retorno de Israel del exilio. Cuando Pablo se tuvo que enfrentar con el hecho de la resurrección de Jesús, concluyó que el retorno del exilio se había cumplido. Con la muerte de Jesús, el exilio había llegado a su final; saliendo victorioso de la muerte y del exilio, Jesús se había liberado no sólo de Grecia o Roma, Herodes, Pilato y Caifás, sino de los enemigos últimos, el pecado y la muerte (1ª Corintios 15:25-6). Así, la Era por venir, el Eschaton de las expectativas judías, había llegado, aunque no de la manera en la que Pablo siempre había soñado. Israel, en principio, había sido redimido gracias a la persona expiatoria de Jesús. Y ahora se invitaba a los gentiles a unirse a Israel para celebrar el nuevo día, el día de la liberación.

También supuso que, la Era por venir, que Israel tanto había esperado, llegaba *en dos etapas*. En 1ª Corintios 15 Pablo recoge el modelo más o menos tradicional del apocalipsis judío, dejando claro que el final *ya* ha ocurrido (en la ‘resurrección’ de Jesús), pero que el final todavía *no* se ha completado (cuando todos los creyentes resuciten). En Romanos 8 lo amplía, añadiendo más detalles: la resurrección de Jesús es la garantía de la futura liberación de la muerte y de la corrupción no sólo de aquellos que están ‘en Cristo’ sino de toda la creación. Pablo es consciente de que vive entre el Final (escenario uno: en Jesús) y el Final (escenario dos). Esta es la verdadera novedad de su teología. Y esta novedad surge aún desde el seno del judaísmo farisaico de Pablo, es decir, que no abandona su antiguo marco de referencia por uno nuevo salido de la nada.

Supuso, sobre todo, que a pesar de la indigna muerte de Jesús de Nazaret –que en principio habría supuesto el final de cualquier aspiración mesiánica– éste fue realmente el Mesías de Israel, el verdadero ungido de Dios, el rey.

‘Cristo’ no es un nombre. Se trata de un título. Se convierte en *nombre* (es decir, se refiere a alguien, sin ninguna connotación) cuando en algún momento durante los primeros tiempos del cristianismo, los gentiles convertidos olvidan el significado judío que tiene la palabra ‘Cristo’. Del mismo modo, en el primer siglo no quería decir ‘un ser divino’, ya que esto también es una evolución posterior (como veremos, Pablo pensaba que Jesús era divino; sin embargo, la palabra ‘Cristo’ no expresaba, o quizá no podría haber expresado tal creencia). ‘Cristo’, para Pablo, quería decir ‘Mesías’. Y ‘Mesías’, claro está, quería decir ‘el ungido’. Cuando se ignora esta información (como pasa a menudo tanto entre los estudiosos como entre los escritores populares) no debe sorprender que muchos pasajes de Pablo resulten extremadamente opacos.

Así, ese nombre podía hacer referencia a cualquier otra persona, como por ejemplo, un sacerdote. Pero su mayor referente en el judaísmo del primer siglo era ‘el rey que había de venir’. Los expertos han escrito sobre la esperanza judía en un Mesías, basándose en las especulaciones literarias de la época. A veces, hacían sonar la palabra ‘Mesías’ como algo ‘religioso’, ‘etéreo’, que guardaba poca relación con la vida real del primer siglo. Hoy en día conocemos, sobre todo gracias a los escritos de Josefo, muchos movimientos mesiánicos que se levantaron en los años 100, tanto antes como después de Cristo. Para comprender bien todo lo que Pablo escribe debemos tener en cuenta que éste era el ambiente que se respiraba. Él creía que Jesús era el verdadero rey. Un rey de ‘lo inesperado’. Un rey que acababa con los esquemas de muchos, y con las expectativas que la gente tenía del ‘rey que había de venir’. Pero aún así, era el verdadero rey. La resurrección así lo demostraba. No nos iría mal, para recordar esto de vez en cuando traducir *Iesous Christos* no como ‘Jesucristo’, ni tan siquiera como ‘Jesús el Mesías’, sino como ‘Jesús Rey’.

Así pues, el ‘evangelio’ de Pablo es ‘el evangelio de Cristo’: no tanto un mensaje propiedad del rey, sino un mensaje cuyo tema principal es el rey. El Dios verdadero se ha dado a conocer a través de este rey. La predicación del evangelio implicaba la proclamación pública del Jesucristo crucificado (Gálatas 3:1). Para Pablo, las buenas nuevas consisten en que en y gracias a la cruz del Rey Jesús el Dios verdadero había vencido al mal de una vez por todas. A un prisionero sólo le consolará el hecho de saber que su carcelero también ha sido encerrado. De la misma manera, para Sión las únicas buenas nuevas serán saber que Babilonia ha sido derrotada. El evangelio de Pablo declara que la muerte de Jesús el Rey ha derrotado al mal definitivamente.

Esta declaración de Pablo, que Jesús es el Rey, el Mesías, y el hecho de que así lo predicara, es un tema muy debatido en la crítica actual del Nuevo Testamento. Por ello, quiero demostrar la lógica de dicha declaración, y lo haré explicando por qué yo también me uno a la declaración de Pablo.

Volvamos a Romanos 1:3-4, donde, como vimos, Pablo se presenta en su carta con una fórmula bien concisa (véase página 51). Generaciones de estudiosos, resistiéndose a la idea de que Pablo veía a Jesús como rey, el Mesías, el verdadero Hijo de David, han intentado evitar esta breve introducción, para adentrarse rápidamente en lo que ellos consideraban la verdadera fórmula introductoria, los versículos 16-17, la proclamación de la justicia de Dios (tema que trataremos más adelante). Tampoco prestan atención a los versículos 3 y 4, porque dicen que es una fórmula tradicional que Pablo usa para calmar a los lectores, aunque él mismo no lo ve como un resumen exacto de su pensamiento. Pero es absurdo pensar que Pablo, que regularmente usa esta fórmula introductoria para presentar el tema principal de sus cartas, introdujera una fórmula tan bien trabajada y elaborada como introducción a una carta tan importante, y que esta fórmula no constituyera no sólo su pensamiento general, sino el tema que se propone desarrollar a continuación.

Está claro que el último punto es difícil de explicar si no se hace una exégesis detallada de toda la epístola; pero espero poder establecer maneras en las que podamos ver la teología del pensamiento de Pablo.

La fórmula, a la que Pablo llama de forma explícita su ‘evangelio’, habla del Hijo de David. Gracias a un buen número de fuentes judías, sobre todo las descubiertas en Qumrán, sabemos que pertenecer al linaje de David era una característica a tener en cuenta al hablar del Mesías; y sabemos de al menos uno o dos textos de las escrituras a los que se recurría para apoyar esta idea. Quizá el más conocido es 2º Samuel 7. En el oráculo de Natán para David, Dios le promete a David que él le edificara una ‘casa’: cuando los días de David se cumplan, Dios levantará después de él a uno de su linaje, que se sentará en su trono, y (dice Dios), ‘Yo seré un padre para él y él será un hijo para mí’. Esta promesa se celebra más adelante, cuando en Crónicas se vuelve a relatar el mismo incidente, y también en los dos salmos reales, Salmos 2 y 89. Todos estos pasajes aparecen en varias tradiciones judías que especulan sobre la venida del Mesías.

Así, cuando Pablo nos dice que el evangelio que predica es el que ya había sido prometido en las santas escrituras, y cuya figura central es uno que es del linaje de David y que ahora ha sido señalado como el Hijo de Dios, tendríamos que hacer como hizo Lord Nelson, mirar por el

telescopio con su ojo ciego, para negar que Pablo intenta evocar precisamente esta continuidad de las escrituras, que aparece tanto en la literatura judía como en cualquier compilación de ideas mesiánicas. Está, en otras palabras, anunciando un evangelio que no habla tan sólo de la salvación disponible para todos, que resulta que ha sido conseguida por alguien llamado 'Jesús', que también tiene, según Pablo, otro nombre, 'Cristo'. Está anunciando que las promesas mesiánicas de la salvación se han cumplido en Jesús. Jesús es el rey, no sólo de Israel, sino de todo el mundo. Cuando Pablo dice exactamente esto en el versículo 5 —donde se deja bien claro que Dios ha enviado a Pablo a llamar a todas las naciones a que se unan a este Rey Jesús— no deberíamos dudar de que es éste el concepto mesiánico que tiene en mente. Y cuando más adelante en la epístola volvemos a ver una y otra vez que las promesas hechas a Abraham y a su familia se han cumplido en este Jesús —que Jesús ha sido obediente y fiel a Dios, como debería haberlo sido Israel; que él es el Mesías de Israel según la carne, y ahora también Señor de todo el mundo— entonces ya podemos decir que Romanos 1:3-4 es en verdad el resumen del principal tema que se va a tratar en la epístola. La teología de Pablo en Romanos es, sobre todo, real y magnífica.

También ocurre lo mismo en Gálatas. Consideremos brevemente la argumentación que se desarrolla en Gálatas 3:1-4:11. Trata de cómo las promesas hechas a Abraham se han cumplido 'en Cristo', en el Mesías. Hay muchos textos judíos en las que la secuencia histórica de pensamiento, contestando a la pregunta '¿cómo cumplirá Dios las promesas a Abraham?', encuentra su respuesta y su cumplimiento 'en el Hijo de David, el Mesías'. ¿Existen otras indicaciones, además de las muchas veces que aparece la palabra *Christos* en este capítulo, de que Pablo tuviera esta secuencia de pensamiento en mente?

La respuesta es Sí. Es muy importante la idea de 'linaje': el verdadero linaje de Abraham, el cumplimiento de las promesas. Como varios estudiosos han demostrado, esto establece una relación natural con toda la colección de promesas mesiánicas que aparecen en el oráculo de Natán que mencionamos anteriormente, en el que el Mesías es 'del linaje de David'. Y, en uno de los puntos cruciales de la argumentación, Pablo hace referencia a otra de las muy conocidas promesas mesiánicas: Génesis 49:10.

Esta promesa, muy estudiada por los judíos en el periodo del Segundo Templo, es difícil de interpretar, aunque esta claro que en la época era entendida como que 'el cetro no se apartará de Judá hasta que venga al que le pertenece el cetro — en otras palabras, la casa real de Judá continuará hasta que venga el Mesías. La difícil frase 'hasta que venga el que', y la

larga espera después de la cual se cumplirán las promesas, es lo que encontramos en Gálatas 3:19: la ley fue añadida a causa de las transgresiones, *hasta que viniera la descendencia a la cual había sido hecha la promesa*. En toda esta explicación sobre Abraham, Pablo esta usando una exégesis y teología real implícita. Así, vemos que a medida que el texto avanza la palabra *Christos* aparece cada vez mas, lo que, como he dicho anteriormente, puede explicarse en términos de 'incorporación en el pueblo del Mesías': describe a los cristianos como 'bautizados en Cristo', 'de Cristo se han revestido', 'uno en Cristo' y 'que son de Cristo' (3:27-29). La única manera de evitar leer el texto de forma mesiánica es, de nuevo, utilizar el método de Lord Nelson. Gálatas 3 nos lleva a Gálatas 4, capítulo en el que Pablo usa explícitamente lenguaje mesiánico para describir a Jesús. Él es el Señor y el heredero de todas las cosas: él es el Hijo de Dios (un título real; recordemos los Salmos 2 y 89); él es el que someterá a las naciones paganas, y el que libertará al verdadero pueblo de Dios. Y a través de su venida y ministerio se ha revelado. El 'evangelio de Dios' es pues 'el evangelio de Dios en relación con su Hijo'. Para Pablo, 'el evangelio' es la historia de Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, el Rey Jesús, el Mesías de Israel prometido.

Jesús es Señor

El último paso en el desarrollo del evangelio de Pablo fue afirmar que Jesús es lo que el salmista dice del verdadero Rey davidico:

*Ciertamente anunciaré el decreto del Señor;
Que me dijo: "Mi hijo eres tú";
Yo te he engendrado hoy.
"Pídeme, y te daré las naciones como herencia tuya,
y como posesión tuya los confines de la tierra. (Salmo 2:7-8)*

*Oh Dios, da tus juicios al rey,
Y tu justicia al hijo del rey. (...)
Domine él de mar a mar,
Y desde el río hasta los confines de la tierra. (Salmo 72:1, 8)*

*He hallado a David mi siervo;
Lo he ungido con mi óleo santo.
Y con él estará siempre mi mano,*

*Mi brazo también lo fortalecerá. (...)
Él clamará a mí: Mi padre eres tú,
Mi Dios, y la roca de mi salvación.
Yo también lo haré mi primogénito,
El más excelso de los reyes de la tierra. (Salmo 89:20-21, 26-27)*

Así que el Rey de los judíos que había de venir también sería el rey de toda la tierra. Ésta es, sin duda alguna, la cuestión primordial de la doctrina de la elección, la elección de Israel como el pueblo del único Dios verdadero: si Israel es el pueblo a través del cual Dios se dirigirá al mundo entero, el rey de Israel será el punto central de tal acción. El Mesías será Señor, no sólo de Israel, sino del mundo entero.

Esto es precisamente lo que Pablo dice de Jesús:

Porque no hay distinción entre judío y griego, pues el mismo Señor es Señor de todos, abundando en riquezas para todos los que le invocan. (Romanos 10:12)

Pablo usa el título ‘Señor’ cuando se refiere a Jesús tan a menudo que este uso ocupa varias columnas en las concordancias. Aunque al igual que con *Christos*, la palabra *Kyrios* (‘Señor’), se suele dar por sentado, o (quizá debido a que se usa mucho al dirigirnos a Dios o a Jesús en la vida devocional de los creyentes) su estatus se ve rebajado al de un mero nombre más, que se refiere a Jesús, pero que no dice mucho sobre él. Si queremos entender todas las dimensiones del evangelio de Pablo, es vital que reivindicemos el sentido total de esta palabra tan cargada de significado.

Igual que la palabra ‘evangelio’, ‘Señor’ lleva consigo dos significados aparentemente muy diferentes, dependiendo de si pensamos en su trasfondo judío o en sus lectores grecorromanos. En este apartado me voy a centrar en este último; pero en el próximo capítulo —que es de hecho la continuación de este, aunque el tema que trato es tan extenso e importante que necesita ser tratado por separado— desarrollaré más el primero de los significados.

En el mundo grecorromano por el que Pablo estuvo viajando, y que era el principal receptor de su mensaje, la palabra *Kyrios* hacía referencia a todo tipo de personas. Podía ser tan solo una forma educada o respetuosa de dirigirse a alguien, como por ejemplo la palabra ‘Sir’ en inglés. Pero del mismo modo que la forma educada inglesa ‘Sir’ no anula su significado más estricto, usado para dirigirse a los caballeros, en el contexto de Pablo *Kyrios* se solía usar, no sólo para dirigirse de forma educada a un superior ‘social’, sino también para referirse a la figura superior por antonomasia:

el emperador. Según el punto de vista romano, sólo había un Señor del mundo. Pero según Pablo, ahora tenía un rival.

Lucas presenta la misma idea de forma bien clara, cuando (a pesar de lo que muchos dicen, ya que muchos piensan que quería defender a Pablo de la acusación de ser un alborotador) le llevan delante de los magistrados en Tesalónica acusándole de decir que ‘hay otro rey, Jesús’ (Hechos 17:7). Es difícil creer que Lucas inventara esta acusación.

De hecho, Pablo en sus cartas decía más o menos lo mismo. En un conocido pasaje, Filipenses 2:5-11 (que analizaremos con más detalle en el próximo capítulo), Pablo no está simplemente articulando una visión sorprendente de quién es Jesús, y de quién es Dios. Lo que también está haciendo, y de forma bastante directa y explícita, es subvertir las declaraciones del otro que decía ser señor del mundo, es decir, del César. Dice que ‘toda lengua confiese que “Jesucristo es Señor”, para gloria de Dios Padre’. Y aquí, con la palabra ‘Señor’ vuelve a pasar lo mismo que con ‘evangelio’: el lenguaje que Pablo usa lo toma prestado, no sólo de Isaías, sino también del culto que se rendía al emperador. En varios textos del imperio romano, encontramos fórmulas referentes al ascenso al poder del emperador, en el que la secuencia de pensamiento funciona de la siguiente manera. Una persona (Augusto, Nerón, o quien fuera) ha servido bien al estado, quizás ganando alguna victoria; así que lo proclamamos como nuestro señor, y nos confiamos a él para que sea nuestro salvador. Le proclamamos nuestro *Kyrios*, y confiamos que él es nuestro *Soter*.

Pablo, escribiendo a la iglesia en Filipo (que era una colonia romana), seguro que era consciente de las implicaciones de lo que estaba diciendo. De hecho, creo que probablemente eso forma parte de su mensaje a los filipenses: no creáis que podéis servir a dos señores, que hay dos señores del mundo. Sólo hay un Señor: Jesús. ‘Toda lengua confiese que Jesucristo es Señor’; luego, en el climático final del siguiente capítulo, ‘porque nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también ansiosamente esperamos a un Salvador, el Señor Jesucristo (...) por el ejercicio del poder que tiene para sujetar todas las cosas a sí mismo’ (Filipenses 3:20-21). Así que el evangelio de Pablo era un anuncio real. Al salir del mundo judío e ir a predicar al mundo gentil, no había dejado atrás la categoría de que Jesús era rey. Al contrario, ese era el contexto en el que el mensaje del evangelio, claramente judío, empezaba a hacer mella. La gente era enviada a prisión por decir que había ‘otro rey’, como muy bien sabía Pablo. No es de sorprender que, precisamente, Pablo estuviera en la cárcel cuando escribió más de la mitad de sus cartas.

El evangelio de Dios

Hemos estudiado el ‘evangelio’ de Pablo, y hemos visto que bajo su fórmula de presentación (‘el Señor Jesucristo’, etc.) tenemos una secuencia bien elaborada, una historia implícita, que, cuando es bien entendida, deja ver que él mantuvo sus raíces en el mundo judío, a la vez que dirigía su mensaje directamente a los principados y a las potestades del mundo romano, desde el César para abajo. Pero de hecho, éste no era sólo un mensaje sobre Jesús. Todo lo que decía de Jesús era para hablar de Dios.

En aquel entonces, la palabra ‘Dios’ (*Theos* en griego, *Deus* en latín) era una incógnita. La gente escribía libros preguntándose si Dios, o los dioses, existían, y cómo era él, o ella, qué hacía, y si interfería en la vida cotidiana de los mortales, etc. Casi todo el mundo se tomaba el tema de los dioses bastante a la ligera; pocos eran los que se lo tomaban seriamente. Sin embargo, en el contexto del que Pablo venía, sólo había un Dios. Él era el creador del mundo; era también el Dios de Israel. Y casi todo el mundo se lo tomaba muy en serio.

Además, los judíos leales creían que un día el resto del mundo también tendría que tomarse al Dios de Israel en serio. Él establecería su reino sobre el mundo entero. Revelaría que Israel siempre había sido su pueblo especial. Condenaría al mundo por su idolatría e inmoralidad. Este es el tema del libro la Sabiduría de Salomón, escrito más o menos en tiempos de Jesús y Pablo. Si Saulo de Tarso se había sentido llamado, siendo fariseo, a predicar a los gentiles, esto habría formado parte de su repertorio, juntamente con una invitación a adorar al Dios verdadero, al Dios de Israel, y a vivir como los judíos, según la Torá.

El ‘evangelio’ del apóstol Pablo también era un mensaje sobre Dios, el Dios de Israel, el creador del mundo. También era una llamada a rechazar la idolatría y a volverse al Dios verdadero, la fuente de vida y de todo lo bueno. Pablo resume su mensaje en el primer capítulo de la que algunos dicen ser su primera carta: 1ª Tesalonicenses. Y vemos en otros pasajes cómo veía él el efecto de su predicación. Veamos Gálatas 4:1-11.

1. Digo pues: mientras el heredero es menor de edad en nada es diferente al siervo, aunque sea el señor de todo; 2. sino que está bajo guardianes y tutores hasta la edad señalada por el padre. 3. Así también nosotros, mientras éramos niños, estábamos sujetos a servidumbre bajo las cosas elementales del mundo. 4. Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, 5. a fin de que redimiera a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción de hijos. 6. Y porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a

nuestros corazones, clamando: ¡Abba! ¡Padre! 7. Por tanto, ya no eres siervo, sino hijo; y si hijo, también heredero de Dios por medio de Cristo. 8. Pero en aquel tiempo, cuando no conocíais a Dios, érais siervos de aquellos que por naturaleza no son dioses; 9. Pero ahora que conocéis a Dios, o más bien, que sois conocidos por Dios, ¿cómo es que os volvéis otra vez a las cosas débiles, inútiles y elementales, a las cuales deseáis volver a estar esclavizados de nuevo? 10. Observáis los días, los meses, las estaciones y los años. 11. Temo por vosotros, que quizá en vano he trabajado por vosotros.

Este pasaje aparece en el punto climático de la epístola, en el que se une el tema del capítulo anterior y las bases del tema que va a tratar a continuación. Por ello podemos verlo como un resumen del ‘evangelio’ que, como ha quedado claro al principio de la epístola, es el tema principal. Los versículos 1-7 expresan de forma concreta el contenido del ‘evangelio’ que Pablo predicaba: cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, a fin de que redimiera a los que estaban bajo la ley’. Los versículos 8-11 describen de forma sustancial el contexto y el efecto de esa predicación del evangelio: antes los gálatas ‘no conocían a Dios’, pero ahora –gracias a la predicación de Pablo sobre el Cristo– han conocido a Dios o, más bien, ‘han sido conocidos por Dios’ (4:9). El pasaje explica detalladamente lo que Pablo ya había mencionado en 1:6-9: ¿cómo podían los gálatas abandonar el verdadero evangelio por un pseudoevangelio, una invención humana, una parodia de la verdad?

Según 4:1-11, el mensaje del evangelio paulino es el siguiente: el Dios verdadero ha enviado a su Hijo, para cumplir las profecías de las escrituras, para redimir a su pueblo de la esclavitud de los dioses falsos, de ‘las cosas elementales del mundo’ (4:3, 9). Y ahora envía su Espíritu para que su pueblo pueda ser lo que ha estado esperando y anhelando – sus hijos, herederos de este mundo. Equipados con este evangelio, los cristianos de Galacia ahora conocen al Dios verdadero, y son conocidos por él. Lo que quiere decir, que han recibido la gran bendición prometida a Isaías en los capítulos 40-55. El único Dios verdadero se ha revelado salvándoles, mediante la destrucción de los ídolos de las otras naciones.

Este mensaje de buenas nuevas, cuyo centro es la cruz de Cristo, confronta de manera definitiva los poderes de los dioses falsos. El Dios que se ha revelado enviando a su Hijo y al Espíritu (4:1-7) es el Dios al lado del cual los principados derrotados palidecen y son insignificantes (4:8-11). El ‘evangelio’ es para Pablo, la proclamación del Dios verdadero, contrastándolo con los dioses falsos. Esta proclamación era, como Pablo ya sabía,

una proclamación polémica. El alboroto de Éfeso (Hechos 19) no ocurrió tan sólo porque hubo un malentendido. Si el mensaje que Pablo traía era verdad, era una amenaza para los fabricantes de ídolos y para sus negocios.

Aún podríamos decir mucho más sobre lo que Pablo quería decir cuando usaba la palabra 'Dios'. Pero para ello tendríamos que profundizar más en el evangelio de Pablo, lo que ocuparía otro capítulo. Si el evangelio era tanto el mensaje sobre Jesús como el mensaje sobre Dios, ¿cuál es la relación, según Pablo, entre Jesús y Dios?

Conclusión

Pero antes de contestar esta pregunta, cabe recoger algunas conclusiones sobre el evangelio de Pablo. He sugerido que para Pablo, 'el evangelio' no es un mensaje sobre 'cómo alcanzar la salvación', en un sentido individual y ahistórico. Se trata de una proclamación cuádruple sobre Jesús:

1. En Jesús de Nazaret, y concretamente en la cruz, se logró la victoria definitiva sobre los poderes del mal, incluyendo el pecado y la muerte.
2. Con la resurrección de Jesús empezó la Era por venir, inaugurando el tiempo tan esperado en el que las profecías empezarían a cumplirse, el exilio de Israel llegaría a su fin, y el mundo entero sería gobernado por Dios el Creador.
3. El Jesús crucificado y resucitado era el Mesías de Israel, su Rey.
4. Por ello, Jesús era Señor, el verdadero rey del mundo, aquel ante el cual toda rodilla se doblará.

Además, es una proclamación doble y drástica sobre Dios:

1. El Dios de Israel es el único Dios verdadero, y los dioses paganos son meros ídolos.
2. El Dios de Israel se ha dado a conocer en, y a través de Jesús.

Cada aspecto de esta proclamación es vital si queremos entender qué es para Pablo 'el evangelio'. Cuando Pablo ve que los gálatas no entienden esta secuencia de pensamiento les acusa de haber sido seducidos por 'otro evangelio'. Cuando Pablo quiere que los lectores romanos entiendan el mensaje claramente antes de ir a visitarles, escribe su gran (y densa) epístola, una epístola que, aunque toda ella trata sobre Jesús, es más bien una epístola sobre Dios.

Así, 'el evangelio' es, como Pablo dice en Romanos 1:16, 'poder de Dios para la salvación'. La palabra 'poder' en esta ocasión proviene de la palabra *dynamis*, de donde también obtenemos la palabra 'dinamita'. Para entender lo que Pablo quiere decir, debemos pensar en otro término técnico. Pablo habla en Hechos 20:24 de 'el evangelio de la gracia de Dios'. Pero, ¿qué es la gracia? La gracia no es una 'cosa' – un gas celestial, una pseudosustancia, que se pueda pasar de aquí para allá o que pueda viajar a través de las tuberías. La palabra 'gracia' es una manera de hablar de Dios mismo, del Dios que ama totalmente y de forma incondicional, que derrochó su amor dándose a sí mismo en la creación, la redención, la erradicación del mal de este mundo, del pecado y de la muerte, y dando vida a aquello que estaba muerto. El evangelio de Pablo revela a este Dios en toda su gracia, en todo su amor.

Pero no sólo revela todo esto para que la gente pueda admirarlo de lejos. Lo revela precisamente poniéndolo en práctica. La proclamación real no es simplemente la transmisión de información verdadera sobre el reinado de Jesús. Es la puesta en práctica de dicho reinado, la llamada autoritaria y definitiva a ser leal. Pablo descubrió, como centro de su práctica misionera, que cuando anunciaba el señorío de Jesucristo, la soberanía del Rey Jesús, ese mismo anuncio era el medio por el cual el Dios vivo alcanzaba con su amor los corazones y vidas de hombres y mujeres, y los cambiaba, formando con ellos una comunidad de amor que estaba por encima de las barreras tradicionales, liberándolos del paganismo que les había esclavizado, permitiéndoles convertirse, por ver primera, en los seres verdaderamente humanos que Dios había hecho en la creación. El evangelio, como Pablo habría dicho, no sólo trata del poder de Dios que salva a la gente, sino que él mismo es el poder de Dios actuando para salvar a la gente.

Cuando Pablo anunciaba este evangelio, el mensaje llevaba consigo su propio peso, su propia autoridad, independientemente de las habilidades lingüísticas y retóricas del heraldo. Pero si la proclamación de este evangelio era una llamada autoritaria a ser leal a dicho evangelio, suponía desafiar a los otros 'poderes' que reclamaban la lealtad de los humanos. Por eso retener o abrazar símbolos y prácticas que hablaban de otras lealtades o alianzas implicaba que aún se estaba confiando en otros poderes. Y eso, según Pablo, era negar 'la verdad del evangelio'.

Pablo había entendido la verdad: el único Dios verdadero se había dado a conocer en Jesús (y en el Espíritu). Y, habiendo entendido esto, sabía que el amor fiel del Dios fiel le salvaba, le sostenía, y le retenía. Y viéndose retenido por Dios, se convirtió en un 'siervo de Jesucristo,

apartado para el evangelio de Dios'; proclamando este evangelio, descubrió una y otra vez que ciertamente era el poder de Dios para la salvación.

Pero esta argumentación nos lleva de nuevo a la misma pregunta, que ahora pasaremos a considerar. Si Dios es el rey, y si Jesús es el rey, ¿cuál es según Pablo la relación entre Dios y Jesús?

Preguntas para profundizar

1. ¿En qué consistió exactamente la conversión de Pablo?
2. ¿Qué significaba “evangelio” para Pablo?
3. ¿Qué supone el hecho de la centralidad de la cruz en el “evangelio” de Pablo?
4. ¿Qué se proclama en el “evangelio”?
5. ¿Se adecua nuestra noción de “evangelio” a la de Pablo? Razonar la respuesta.

Capítulo 4

Pablo y Jesús

En cierto sentido, todo este libro trata de Pablo y Jesús. Pero llegados a este punto deberíamos tratar la siguiente pregunta: ¿qué pensaba Pablo, a un nivel más profundo, sobre Jesús? ¿Pensaba que era divino? En caso afirmativo, ¿por qué y cómo lo expresaba?

Demostraré en este capítulo que Pablo ciertamente pensaba que Jesús era divino, y que –al contrario de lo que han repetido tanto expertos como no expertos– aunque pensaba así, lo hizo *sin abandonar en ningún momento la base del judaísmo monoteísta*. Pero para demostrar tal cosa primero he de explicar más detalladamente cómo veían los judíos del primer siglo al único Dios verdadero.

Monoteísmo judío del primer siglo

El monoteísmo judío en este período no era un análisis profundo del ser del único Dios verdadero. No intentaba describir numéricamente lo que Dios es en su interior. En cambio, hacía dos declaraciones, ambas polémicas en su contexto histórico. Por un lado, el monoteísmo judío afirmaba que el único Dios, el Dios de Israel, era el único Dios de todo el mundo; que los dioses y las diosas paganas eran blasfemias; que el mundo pagano, adorando a estos ídolos, era inherentemente pecador; y que el Dios verdadero un día derrotaría definitivamente a estos dioses paganos y a sus poderes, y vindicaría a Israel, su verdadero pueblo. El monoteísmo, en pocas palabras, era una doctrina de la lucha. Eso es lo que mantuvo a

los Macabeos en la batalla contra Antíoco Epifanes. Es lo que sostuvo al gran Rabbi Akiba en la lucha, que al final perdió, contra el emperador Adriano.

Por otro lado, el monoteísmo judío afirmaba rotundamente que los dualistas estaban equivocados. El mundo material no era una creación maligna de un dios maligno. Sólo había un Dios, y él era en última instancia responsable del funcionamiento del mundo. Tal responsabilidad implicaba que él iba a tomar la iniciativa para salvar, sanar y restaurar a ese mundo. Así, una vez más el monoteísmo era una doctrina combativa; uno no podía sentarse a esperar y olvidarse de que el resto del mundo era pecador, sabiendo que iba a salvarse tarde o temprano. El monoteísmo judío hacía que sus fieles se comprometieran tanto a hacer un esfuerzo para adelantar el comienzo del reino en este mundo físico (aunque los judíos diferían en la cantidad de esfuerzo que se debía realizar) como a creer que los que murieran antes del tiempo serían resucitados de forma física a la vida cuando llegara el gran día. Rechazando el dualismo, los monoteístas declaraban que creían en la resurrección del cuerpo.

Dentro de este monoteísmo, muchos judíos se mostraban flexibles en cuanto a cómo hablar de este único Dios verdadero y de su actuación en el mundo, y, sobre todo, de su relación con Israel. Utilizaban un lenguaje, que hoy en día a veces parece un tanto desconcertante, para explicar que este Dios estaba cerca de su pueblo y actuaba en el mundo de diversas maneras.

En especial, hay cinco formas de lenguaje o estilos litúrgicos que usaban con este propósito. Brevemente, son los siguientes: la Sabiduría, la Torá, el Espíritu, la Palabra y la *Shekinah* (este último es el término técnico que designa la presencia del Dios verdadero reuniéndose con su pueblo, viviendo en el Templo de Jerusalén de la misma manera que vivió en el tabernáculo cuando vivieron en el desierto). A veces algunos de estos estilos están estrechamente relacionados, como en Ben-Sira (Eclesiástico 24). Lo que tenemos que entender es que los judíos no concebían que su Dios estaba lejos, ni de ellos, ni del mundo. Es verdad que era un Dios trascendente; el mundo no podía contenerle. Pero no estaba apartado de este mundo. Cuando actuaba en el mundo no intervenía desde lejos. Siempre estaba presente, activo. Y a veces sus actuaciones le cogían a uno por sorpresa.

Concretamente, como debería haber quedado claro en el capítulo anterior, el monoteísmo judío se resistía firmemente a la adoración al emperador. Las declaraciones divinas de los emperadores, especialmente en el Mediterráneo oriental donde el culto al emperador empezó antes

que en Roma, eran absolutistas, lo cual tenía sentido en la cosmovisión romana. Después de todo, si Augusto gobernaba sobre todo el mundo conocido, ¿no quería eso decir que era, en un sentido u otro, un dios supremo? Pero los judíos sabían que sólo había un Dios supremo. Las declaraciones judías no podían compararse con las que hacían los emperadores. Y tanto ellos como los emperadores lo sabían.

Manténían un *modus vivendi* frágil. Pero al fin, unos treinta años después de la muerte de Jesús, el conflicto estalló. La guerra judía no fue simplemente un choque entre un sujeto rebelde recalcitrante y un gran poder imperial. Era un choque entre dos cosmovisiones contrarias. En última instancia, no puede haber dos señores del mundo. Para los romanos, esto quedó demostrado con su victoria en el año 70dC. Para los judíos, la caída de Jerusalén acrecentó el cuestionamiento de monoteísmo, y llevó a revueltas posteriores.

Así que ésta es, brevemente, la creencia judía sobre el único Dios verdadero. Ahora veremos que lo que Pablo hizo fue tomar esta doctrina judía y redefinirla, introduciendo a Jesús y al Espíritu.

Jesús en el monoteísmo judío de Pablo

Una de las cosas más sorprendentes de la cristología paulina —las declaraciones que Pablo hacía sobre Jesús— es la siguiente: en el mismo instante en que le está dando a Jesús los títulos y honores más grandes, está también enfatizando que él mismo, Pablo, es un buen judío monoteísta. Ante estas declaraciones, o bien pensamos que Pablo no era más que un teólogo confundido, o que intentaba decir, lo más claramente posible, que cuando ponía a Jesús y a Dios en el mismo saco no estaba añadiendo un segundo dios al panteón, tal como hacían los paganos. Tampoco intentaba que se entendiera que Jesús era absorbido por el ser del Dios único. Lo que estaba haciendo era invitar a sus lectores a que vieran que por una lado la identidad de Jesús estaba en el hombre llamado Jesús de Nazaret, pero por otro, estaba en el mismo ser del Dios único, el Dios del monoteísmo judío.

Hay tres pasajes donde esto es bastante evidente. El primero es 1ª Corintios 8:1-6. Pablo está explicando a la iglesia de Corinto, con una gran sensibilidad pastoral, cómo enfrentarse a uno de sus muchos problemas: tenían dificultades para entender su nueva identidad en Cristo, en un contexto tan extremadamente pagano. ¿Qué tenían que hacer con la carne que había sido sacrificada en el templo de un ídolo?

Y éste no era un problema aislado. Casi toda la carne a la venta en una ciudad como Corinto habría sido sacrificada. Normalmente, los templos de los ídolos y los restaurantes eran el mismo negocio. Renunciar a la carne sacrificada podría haber significado tener que pasar sin carne – hacerse vegetariano.

Pablo empieza el capítulo (8:1-3) con un disparo inicial dirigido al corazón de aquel que se creía tan superior espiritualmente hablando, que el tema no le afectaba en absoluto – todos tenemos ‘conocimiento’, ¿no? El ‘conocimiento’ envanece, pero el amor edifica. Y si alguno se imagina que sabe algo, no ha aprendido todavía como debe saber. Pero si alguno ama a Dios – es conocido por él.

Vemos aquí reminiscencias de Gálatas 4:8-11. Los que han creído en el evangelio de Jesús, no sólo han venido a un nuevo ‘conocimiento’ de Dios, sino que han entrado en el terreno salvador del amor de Dios. El verdadero monoteísmo no es una opinión, o una deducción lógica sobre Dios; consiste en ser ‘conocido’ por el Dios que le dice a su pueblo Israel: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón...’.

Esta combinación de declaración monoteísta y la ordenanza de amar a Dios nos hace volver al centro del judaísmo, a la oración, que equivale a una confesión de fe, que los judíos devotos han repetido tres veces al día, desde los tiempos de Pablo hasta nuestros días. ‘Escucha, oh Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor uno es. Amarás al Señor tu Dios...’. Esta declaración es conocida como la *Shema*, que es la palabra judía ‘escuchar’, con la que empieza la declaración. Típico del estilo paulino, el texto al que hace referencia es el texto que desarrollará más adelante. Veamos como avanza su argumentación.

Una vez sienta la base en los versículos 1-3, empieza el capítulo con la fuerza de una declaración claramente monoteísta judía. Dice que, como sabemos, ningún ídolo tiene vida en sí mismo (de nuevo, Gálatas 4:8-11), y que no hay ningún otro Dios sino el Dios único. Así es como el monoteísmo judío solía pronunciarse ante el politeísmo pagano. Entonces, Pablo, nunca contento con decir una cosa buena una sola vez si se podía desarrollar, continua ahora haciendo una referencia directa a la confesión de fe judía base, la *Shema*. Al contrario de los muchos ‘dioses’ y ‘señores’ del mundo pagano, para nosotros, ‘hay un solo Dios – el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros somos para Él – y un Señor – Jesucristo, por quien son todas las cosas, y por medio del cual existimos nosotros’. Para ver toda la fuerza que este texto tiene, tenemos que compararlo gráficamente con el otro texto que Pablo tenía en mente:

El Señor nuestro Dios
El Señor uno es
(Deuteronomio 6:4)

Un Dios – el Padre...
Un Señor – Jesucristo...
(1 Corintios 8:6)

Ante esta sorprendente declaración, uno tendría que decir que si los primeros Padres de la iglesia no hubieran existido, sería necesario inventarlos. Pablo ha redefinido el significado de las palabras que usaban los judíos cada día en sus oraciones para hablar del único Dios verdadero. Todo el desarrollo del capítulo depende precisamente de que Pablo era un monoteísta judío, y estaba en contra del politeísmo pagano; como eje del argumento, ha citado la confesión mas central y santa de dicho monoteísmo, y finalmente *coloca firmemente en el centro la figura de Jesús*. Muchos expertos en el pensamiento paulino han intentado evitar este punto, pero es una cuestión inevitable. Debemos agarrar el toro por los cuernos. Pablo cree que de alguna manera el único Dios es conocido ahora, al menos, como ‘padre’ y como ‘señor’. Todas las cosas proceden de ese uno; todas las cosas son por medio del otro.

Este versículo es uno de los pasajes de teología más revolucionarios que jamás se haya escrito. Aunque sería justo señalar que Pablo se está apoyando en una de las tradiciones que he mencionado anteriormente. Según algunas de ellas, la ‘sabiduría’ de Dios es el elemento a través del cual fue hecho el mundo. De la misma manera, en los pasajes en los que Pablo habla de Dios ‘enviando’ a su Hijo (Gá. 4:4; Ro. 8:3-4), también se usa el lenguaje de la sabiduría, enviado por el creador para que habite entre el ser humano, especialmente en medio de Israel.

Cuando he dicho que Pablo se apoya en la tradición judía de la Sabiduría, lo he dicho con razón. Él puede ver mas allá de esa tradición; puede que algunos escritores de Sabiduría no compartan totalmente lo que digo sobre Pablo en este punto. Pero lo que Pablo ve desde su nueva posición no es tan sólo un poco de fantasía especulativa. Ha descubierto un nuevo significado de la palabra ‘Dios’, porque la persona en la que se ha centrado es Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado. Pablo ha tomado la palabra ‘Dios’ y la ha llenado de un nuevo contenido. O, mejor dicho, ha descubierto lo que siempre ha sido su verdadero contenido. Lo que sabe que es verdad sobre Jesús no le deja otra alternativa.

Lo mismo ocurre con el segundo pasaje, Filipenses 2:5-11.

5. *Uyaya, pues, en vosotros esta actitud que hubo también en Cristo Jesús.*
6. *el cual, aunque existía en forma de Dios, no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse,*

7. *sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres;*
8. *y hallándose en forma de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz;*
9. *Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le confirió el nombre que es sobre todo nombre,*
10. *para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en el cielo, y en la tierra, y debajo de la tierra;*
11. *y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre.*

Este es uno de los pasajes más complejos de todo el pensamiento paulino. Ya hemos analizado uno de sus aspectos. La otra cuestión importante a mencionar puede exponerse de manera bastante sencilla, y es lo que haremos a continuación.

Empezaremos por el final del pasaje. Pablo declara (versículos 10-11) que 'al nombre de Jesús se doble toda rodilla... y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre'. Aquí, igual que en 1ª Corintios 8:6, Pablo cita un texto monoteísta del Antiguo Testamento. Y no se trata de un texto monoteísta cualquiera. Esta extraído de Isaías 40-55, donde encontramos la más clara exposición y exaltación del único Dios verdadero sobre los falsos dioses, y al mismo tiempo, la más firme declaración de soberanía del Dios único, que elimina cualquier posibilidad de dualismo ontológico. En Isaías 45:23 se declara en el nombre de YHWH, el único Dios de Israel: 'Que ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua jurará lealtad'. Lo que importa de este contexto es que el único Dios verdadero no comparte su gloria con nadie más, ni puede hacerlo, ni lo hará. Su gloria es suya. Sin embargo, Pablo declara que este Dios único ha compartido su gloria con Jesús. ¿Cómo puede ser posible? ¿Qué quiere decir Pablo?

Obviamente, la respuesta la encontramos en la primera mitad del poema, si es que se trata de un poema (2:5-8). Una vez resuelto algún término técnico complicado, veremos que Pablo dice lo siguiente.

(1) Jesús existía en forma de Dios, es decir, era igual a Dios. Pero (2) no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse, como característica de la que aprovecharse (hay que tener cuidado con algunas traducciones que no transmiten este punto correctamente). Sino que, como dice Pablo, (3) nos dio el verdadero significado de lo que es ser igual a Dios: se hizo hombre, y murió por el pecado de todo el mundo, obedeciendo el plan divino de salvación.

Pero, ¿por qué fue exaltado, y por qué le fue dado el título de Señor? La razón es bien simple: porque hizo lo que sólo el Dios único y verdadero podía hacer. Para Pablo, la verdad de Dios se revela de forma suprema en la cruz. Como dice en Romanos, 'Dios demuestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros'. Démonos cuenta de que este versículo sólo tiene sentido si, de alguna manera, Dios está enteramente y personalmente implicado en la muerte de Jesucristo. Las especulaciones de Pablo (si es que podemos llamarlas así) sobre Jesús y Dios, no le llevaron a unas complejas experiencias metafísicas ni nada por el estilo. Le llevaron a encontrarse cara a cara con el amor profundo, completamente incondicional y fiable del pacto de Dios, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

Así que en parte, el tema de Filipenses 2 no es tanto la figura de Jesús sino Dios mismo. La cruz no es algo que Dios hace de mala gana, o porque no se le ocurre nada mejor. Tanto Filipenses 2, como toda la teología de Pablo, como el evangelio, anuncian que el único Dios verdadero es, de principio a fin, amor incondicional y entregado. Por eso el hecho de que Dios se hiciera hombre, y muriera por los pecadores no es un error de categoría, algo que un Dios lógico y sensato no haría. Como clímax de Isaías 40-55 encontramos un extraño retrato del siervo de YHWH, que hace por Israel y por el mundo lo que sólo YHWH podía hacer por ellos. Así que Pablo afirma que Cristo se hizo siervo, y ahora está exaltado en la gloria, la cual el Dios único no comparte con nadie sino consigo mismo. Seguro que para muchos todo esto es difícil de aceptar. Pero ha de ser así si queremos dejar que Pablo hable en sus propios términos. Para él, la palabra 'Dios' incluye no sólo a Jesús, sino, más concretamente, al Jesús crucificado. Y este nuevo significado de la palabra 'Dios' es el que sitúa a Pablo, como vimos en el capítulo anterior, en lo más intenso de la lucha entre el Dios verdadero y los dioses falsos: especialmente, entre el Dios de Israel, que ahora se ha revelado en Jesús de Nazaret, y los 'principados y las potestades'; y, en concreto, entre el Dios único y la declaración imperial del César.

El tercer pasaje es Colosenses 1:15-20.

*15 Él es la imagen del Dios invisible,
el primogénito de toda creación.
16 Porque en Él fueron creadas todas las cosas,
tanto en los cielos como en la tierra,
visibles e invisibles;
ya sean tronos o dominios,*

o poderes o autoridades;
 todo ha sido creado por medio de Él y para Él.
 17 Y Él es antes de todas las cosas,
 y en Él todas las cosas permanecen;
 18 y Él es también la cabeza
 del cuerpo que es la iglesia,
 y Él es el principio,
 el primogénito de entre los muertos,
 a fin de que Él tenga en todo la primacía;
 19 porque agradó al Padre
 que en Él habitara toda la plenitud,
 20 y por medio de Él reconciliar
 todas las cosas consigo,
 habiendo hecho la paz por medio de la sangre de su cruz,
 por medio de Él, repito,
 ya sean las que están en la tierra o las que están en los cielos.

Esta vez la argumentación depende del paralelismo entre las dos mitades del poema (1:25-18a; 1:18b-20). Este poema es un ejemplo clásico de la poesía monoteísta judía, como la que encontramos una y otra vez en los salmos. Los judíos, enfrentados con el poder y la corrupción del paganismo, enfatizaban repetidamente que el creador del mundo era el Dios redentor de Israel, y viceversa. Si el creador no fuera su Dios, sólo tendrían un Dios local o tribal, que no tendría más fuerza que los dioses de otra tribu o pueblos. Pero si YHWH era tanto el creador del cosmos como el redentor de Israel, salvaguardaban sus tres doctrinas básicas: el monoteísmo, la elección, y la escatología. Un Dios, un pueblo de Dios, un futuro para Israel y el mundo entero.

Y ahora Pablo ha escrito un poema que va en la misma línea; aunque el personaje principal no es YHWH, sino Jesús. O mejor dicho, creo que deberíamos decir que el personaje principal es YHWH, *reconocido ahora* en la figura humana de Jesús. Y una vez más vemos que utiliza un lenguaje vagamente familiar. Una vez más Pablo se apoya en los escritores que veían la ‘sabiduría’ como el medio a través del cual Dios creó el mundo. Pablo ha ido más allá de las especulaciones judías, aunque él no especula. Lo que está haciendo es sacar ciertas conclusiones a partir de la muerte y resurrección del Mesías.

Estos tres pasajes son de vital importancia. Demuestran que nada hay de verdad en lo que dicen tanto los que sugieren que Pablo no identifica a Jesús directamente con el Dios único del monoteísmo judío, como en

lo que dicen los que sugieren lo contrario, que Pablo era un helenista que, al divinizar a Jesús, rompió completamente con el monoteísmo judío e inventó una nueva forma de paganismo. Ninguna de estas dos opciones es válida.

Estos tres pasajes no son textos aislados. Una vez hemos entendido el tema, que creo que es en estos tres textos donde más claramente se ve, vemos que hay muchos otros textos con el mismo tema. Concretamente, vemos el uso que Pablo hace de la expresión ‘Hijo de Dios’. En el judaísmo, esta expresión se refería a Israel, o, más específicamente, al rey. Pero no sugería que la persona a la que se hacía referencia formara parte del ser mismo de Dios. Además, para Pablo esa frase tenía algo que ver con el estatus monárquico del Mesías, y con la identidad de Israel como verdadero hijo de YHWH. Pero no cabe duda de que cambia la manera en la que entendía la frase, ya que ahora, cuando la usa, significa mucho más de lo que los judíos entendían. Cuando escribe que Dios ‘envía a su Hijo’, en Gálatas 4 y en Romanos 8; cuando habla a la vez del ‘padre’ y del ‘hijo’, y también, cuando habla de Dios como ‘padre’ en estrecha relación con la mención de Jesucristo – entonces es evidente que para él, ‘Hijo de Dios’ se ha convertido en un término técnico con un nuevo significado. Si intentamos entender este término tal y como Pablo lo hacía, creo que no podemos más que concluir que esta frase hacía referencia tanto al Mesías, en el cual se resume el destino de Israel, como al que es enviado, como Sabiduría, por el creador, para cumplir su propósito salvífico. Pablo descubrió que en el lenguaje mesiánico se escondía un potencial sin explotar. Para él no existe ninguna tensión en el hecho de que Jesús fuera Mesías y totalmente humano, el representante de Israel, y aquel que es enviado por Dios, para hacer y ser lo que sólo Dios podía hacer y ser. Resumiendo, parece que Pablo sostiene lo que generaciones de exégetas creían imposible; una teología de la encarnación, basada en una visión totalmente judía.

Podemos decir lo mismo si miramos la palabra *Kyrios* o ‘Señor’. Dijimos en el capítulo anterior que llamar *Kyrios* a Jesús era desafiar la autoridad del César. Queda claro también, a partir de muchos de los pasajes en los que Pablo usa esta palabra para referirse a Jesús (incluidos dos de los pasajes que hemos comentado) que es para él una manera de alinear a Jesús personalmente, de tú a tú, con la palabra *Kyrios* en la Septuaginta (traducción griega de la Biblia hebrea), donde normalmente se refiere a YHWH, el impronunciable Nombre de Dios. ‘Todo aquel que invoque el nombre del Señor, será salvo’. Este versículo (Romanos 10:13), se refiere claramente a invocar el nombre de Jesús, a confesar que Jesús es *Kyrios* (10:9), y a creer que Dios le resucitó de entre los muertos. Sin embargo, el versículo es una cita literal del profeta Joel

(2:32 o 3:5 en la versión griega), donde la interpretación lógica es que 'el Señor', *Kyrios*, es YHWH mismo. Pablo no es tonto. Vez tras vez está apuntando a la misma idea, de forma críptica, la cual aparece en los tres pasajes que hemos analizado de forma más detallada, y en Romanos 9:5, que precisamente presenta la idea de 10:9-13: el Mesías proviene según la carne, de la raza judía – pero es el Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos. (Los intentos de algunos estudiosos de encontrar maneras alternativas de entender este versículo no son nada convincentes).

Pablo creía firmemente que lo que caracterizaba al monoteísmo judío –dentro del carácter único de Dios– era la pluralidad, una relación recíproca. Obviamente, esto era difícil de explicar con lenguaje humano, incluso con el lenguaje dado por Dios para las Escrituras; pero lo que sí era posible era reconocer 'la gloria de Dios en la faz de Cristo' (2ª Corintios 4:6).

Así que Pablo nunca dejó de ser un monoteísta al estilo judío. Nunca dejó de denunciar la idolatría pagana y blasfema, ni de ver el comportamiento pagano como inmoral y dehumanizante. Nunca se dejó llevar por los halagos de un dualismo que sugería que ciertas partes de la creación (ciertos tipos de comida y bebida, por ejemplo, o ciertas actividades, como el sexo) eran malas en sí mismas. Insistía en que todo nos había sido dado por Dios y era bueno, para que lo disfrutáramos usándolo de la manera correcta y en el contexto apropiado (Romanos 14:24, 20). En otras palabras, nunca dejó de lado lo esencial del monoteísmo judío. Pero, dentro del mismo monoteísmo, había descubierto a Jesús: el Jesús crucificado, resucitado y exaltado, el Señor del mundo. Y, queriendo ser el más leal de los judíos, adorando al único Dios de Abraham, Isaac y Jacob, adoraba a este Jesús.

Pablo veía al Jesús humano como la revelación del Dios único. De hecho, era importante que el Jesús humano siguiera siendo humano, ahora que estaba sentado en el trono como Señor del mundo. Pero el monoteísmo judío hablaba del Dios único que habitaba entre su pueblo, animándole, sosteniéndole, dándole vida y esperanza. Así que fueron tanto razones teológicas, como una profunda experiencia personal, lo que llevó a Pablo a ir un poco más allá y descubrir el centro del monoteísmo judío: el Espíritu de Dios, también reconocido como el Espíritu de Jesús.

El Espíritu en el monoteísmo judío de Pablo

De nuevo, tenemos tres pasajes en los que este tema es tratado de forma clara. Si tuviéramos más espacio, también podríamos mencionar muchos otros que apoyan la idea de la que vamos a hablar.

Empezaremos con el ya tratado Gálatas 4:1-7. Pablo narra aquí la historia de Israel en la esclavitud, y la manera en la que obtiene su libertad. El modelo pasado que presenta es el del éxodo, cuando YHWH se reveló de una forma nueva a Israel. Luego tenemos el retorno del exilio, cuando por fin Israel es rescatado de la esclavitud bajo Babilonia, de nuevo gracias a la revelación del poder soberano y salvador de YHWH. En ambos casos, la revelación de YHWH funciona como demostración de la incompetencia y la vileza de los dioses paganos, los egipcios en un caso, y los babilonios en otro.

Al leer cómo explica Pablo la manera en que se ha alcanzado esta redención, vemos reminiscencias de esas dos historias. Esta claramente volviendo a narrar la historia de cómo el único Dios verdadero ha rescatado a su pueblo para sí mismo. Pero, tal como la cuenta, la historia se desarrolla de una manera triple. Dios envió a su Hijo; luego envió el Espíritu de su Hijo. El resultado (versículos 8-11) es que este pueblo redimido ahora verdaderamente conoce al Dios verdadero o, mejor dicho, ha sido conocido por él; dicho de otra manera, la combinación Padre-Hijo-Espíritu es la verdadera revelación del único Dios verdadero, que deja a todos los otros dioses en la sombra. Aquí, Pablo no sólo usa el lenguaje judío de sabiduría, el lenguaje dado por el creador, sino también el lenguaje del Espíritu mismo, a partir de varios textos judíos, empezando por Génesis (1:2). El Espíritu no es un ser aparte del Dios único; decir que Dios está actuando a través de su Espíritu es decir que Dios mismo está actuando.

El segundo pasaje en el que se redefine el concepto de 'Dios' en relación con el Espíritu es 1ª Corintios 12:4-6. Aquí el contexto es muy diferente, pero el mensaje es el mismo. Pablo quiere que los corintios entiendan que, a pesar de la diversidad de funciones y dones en la iglesia, sólo hay un Dios. El tema es la unidad, y Pablo resalta esta idea a lo largo de todo el capítulo. Pero de hecho, cuando introduce el tema, habla de una unidad triple:

Ahora bien, hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo.

Y hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo.

Y hay diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios el que hace todas las cosas en todos.

Aunque enfatiza la unidad, Pablo consigue introducir que esta unidad se basa en tres personas, que son Espíritu, Señor y Dios. Pero no debemos caer en el error de pensar que Espíritu y Señor no son para Pablo Dios mismo. Es difícil explicar la realidad que él está

definiendo con lenguaje humano, y esto lo demuestra el hecho de que tiene que 'inventar' nuevos conceptos. Pero cuanto más nos acercamos a 'su manera de explicar estos conceptos', mejor vemos que para Pablo Dios es un Dios trino (tendremos que usar esta palabra, o bien encontrar un equivalente directo). Lo que no quiere decir que sea triteísta; para él sólo hay un Dios, como para el monoteísmo judío. Tampoco es panteísta; Dios no está en todas las cosas. Ni tampoco es deísta; este Dios no es distante, sino que se implica en lo que ocurre en el mundo. Tampoco es modalista; los tres son distintos, ya que tenemos al Jesús humano, que oró al Padre como Padre, y que, para Pablo, ya no está presente físicamente de la misma manera que una vez lo estuvo. Pablo no resuelve la cuestión de cómo puede Dios ser tres y uno a la vez. Pero, para él, esto es precisamente lo que la palabra 'Dios' quiere decir. Incluso cuando usa 'Dios' para referirse a la primera de las tres personas, ahora *definimos a esta persona a la luz de su íntima relación* con las otras dos. El creador es conocido como el Padre de Jesús, y el que envía al Espíritu.

El tercer y último pasaje sobre el Espíritu introduce otro gran tema a tener en cuenta. En Romanos 8:1-11, uno de los pasajes centrales de la teología paulina, vemos cómo Cristo y el Espíritu, juntos, consiguen hacer lo que para la Torá era imposible (versículo 3). Pero debemos recordar que para el judaísmo, igual que para Pablo, la Torá no era sólo el código de la ley. Era el aliento vivo del Dios vivo, e identificado por algunos autores como la Sabiduría que estaba con el creador, actuando como su agente, desde el comienzo del mundo.

Más adelante, encontramos otro aspecto de esta compleja comprensión judía del 'Dios implicado en lo que ocurre en el mundo'. Dios envió a su Hijo y a su Espíritu (como Sabiduría en Ben-Sira 24) para hacer lo que para la Torá era imposible (en Ben-Sira, el mismo pasaje identifica a la Torá con Sabiduría). El resultado es que ahora el Espíritu *mora* en los que están en Cristo (Romanos 8:5-11). Pero esta expresión de 'morar en' viene directamente del tercer elemento en el pasaje equivalente de Ben-Sira, en el que Sabiduría y Torá son identificados con la Shekinah, la presencia del Dios vivo en el Templo de Jerusalén, morando en medio de su pueblo. Pablo dice del Espíritu lo que se decía de YHWH mismo, que vivía en el Templo. Pablo ha elegido tres de las maneras en las que los buenos monoteístas judíos del primer siglo concebían que el único Dios verdadero actúa en el mundo, y especialmente, en Israel; y ha usado exactamente estas expresiones para describir lo que Dios ha hecho en Jesús y en el Espíritu.

Esto viene a ser bastante sorprendente si pensamos que la visión de Pablo de los cristianos y/o de la iglesia es, tanto aquí como en toda la teología paulina, el nuevo Templo. Pero por el momento debemos fijarnos que el pasaje nos prohíbe dar menos valor al Espíritu: el Espíritu, al igual que el Hijo, pertenece a la visión judía radicalmente reinterpretada del único Dios verdadero. Cuando Pablo quiere hablar de las maneras en las que el Hijo y el Espíritu están relacionados con el Dios que trasciende el espacio y el tiempo, usa exactamente las expresiones lingüísticas que algunos grupos del judaísmo habían desarrollado para hablar, dentro del monoteísmo, de las maneras en las que este Dios único actuaba en el mundo. Así que Pablo sigue siendo un monoteísta judío; pero el Dios único se conoce ahora como Dios, Señor y Espíritu; o Padre, Señor y Espíritu; o Dios, Hijo y Espíritu; o cualquier otra combinación. Para Pablo, el significado de la palabra 'Dios' ha sido desglosado por, y redefinido en relación a los acontecimientos y, si se quiere, a las personas, de Jesús y el Espíritu.

Pablo, Jesús y Dios

Debería haber quedado claro que cuando Pablo fue al mundo gentil con su 'evangelio', fue a los gentiles como judío, para decirle al mundo gentil lo que los judíos siempre habían creído: que 'todos los dioses de los pueblos son ídolos; mas el Señor hizo los cielos' (Salmo 96:5). Pero ahora había recibido una nueva visión de Dios, lo que quería decir que esa declaración tradicional no podía pronunciarse de forma despectiva, con un sentido de superioridad racial. El único Dios, el creador, se había dado a conocer en y como Jesús de Nazaret, el Mesías crucificado y resucitado, el Señor del mundo. Aquel que había dado vida al mundo por fin se había revelado al mundo para rescatarlo, para amarlo. El viento que se movía sobre la faz de las aguas de la creación volvía a soplar, para dar vida a los muertos. Este era el mensaje, un mensaje totalmente judío, que el mundo gentil debía oír urgentemente. Pablo creía que había sido llamado a ser el medio a través del cual esto se haría realidad.

Preguntas para profundizar

1. ¿Qué comprensión de Dios ostentaba el monoteísmo judío?
2. ¿Cómo explica el monoteísta Pablo la divinidad de Jesús?
3. ¿Qué lugar ocupa el Espíritu en el monoteísmo paulino?

Capítulo 5

Buenas Nuevas para los paganos

Mirando los libros recientes que tengo sobre Pablo, los títulos revelan la evolución que el debate ha experimentado durante los últimos veinte años. Hay varios sobre 'Pablo y la ley', o con títulos por el estilo. Otros tantos cubren extensamente el tema de 'Pablo y el Judaísmo', entre los cuales destacan *Paul and Rabbinic Judaism* [Pablo y el judaísmo rabínico] de W.D. Davies, y *Paul and Palestinian Judaism* [Pablo y el judaísmo palestino] de E.P. Sanders. Si tomamos otros libros y leemos entre líneas, encontraremos lo mismo: *Israel's Law and the Church's Faith* [La Ley de Israel y la Fe de la Iglesia] de S. Westerholm; *From Adam to Christ* [De Adán a Cristo] de M.D. Hooker; incluso *The Mysticism of Paul the Apostle* [El misticismo del apóstol Pablo], la ya antigua pero fantástica obra de Albert Schweitzer; estos y muchos otros hablan de la interacción de Pablo y su contexto judío. Los que han seguido intentando explicar a Pablo básicamente como un helenista o un helenizante han estado navegando contra corriente. E incluso aquellos que ponen a Pablo en un contexto helenístico de una manera más matizada como Wayne Meeks con *Los primeros cristianos urbanos* (Salamanca, Sígueme, 1987), o Hans-Dieter Betz con su análisis retórico de Gálatas, han rechazado llegar al extremo de decir que Pablo *derivó* sus conceptos principales de ideas paganas.

Mi deseo no consiste en llevar el péndulo al otro extremo. Como ya he dejado claro en algunos de mis libros, los argumentos a favor del trasfondo judío del pensamiento paulino, y en contra de un posible trasfondo helenístico son abrumadores, independientemente de los debates que aún hay y habrá sobre cómo debemos entender ese trasfondo judío, y cómo situamos a Pablo

dentro de dicho trasfondo. Lo que voy a exponer en este capítulo va, de alguna manera, a reforzar esta conclusión, aunque no lo haré de forma directa, sino dándole varias vueltas al tema. Al mismo tiempo supongo que el campo general de estudios paulinos, incluso paradójicamente Meeks, Betz y otros, no ha logrado en estos últimos años considerar el contexto no judío de Pablo de forma seria.

De hecho, Pablo se describe a sí mismo como el apóstol a los *gentiles* (Romanos 1:5; 11:13; 15:16; Gálatas 2:7-10; Efesios 3:5-8). Según Romanos 11 y tantos otros textos, Pablo tiene también un mensaje para los judíos (compárese 1ª Corintios 9:20: “a los judíos me hice como judío, para ganar a los judíos”); pero esto es simplemente el reflejo de su mensaje a los gentiles, no su objetivo principal. No importa que interpretemos que en Hechos, Pablo intenta empezar a exponer su mensaje en una sinagoga y, cuando le echan, es cuando se vuelve a la población no judía. El mismo libro de Hechos apoya claramente la idea de que Pablo hace un llamado directo a los gentiles.

Si este es el tema que vamos a tratar, surgen un sin fin de preguntas. Éstas no son preguntas nuevas o no tratadas, sino tan sólo preguntas que la mayoría de estudiosos contemporáneos han dejado a un lado. Así que yo voy a hacer una propuesta, y algunas sugerencias concretas, que tratarán este problema. Mi deseo es, en pocas palabras, traer de nuevo a la luz el intrigante tema de ‘Pablo y el Paganismo’, y darle la misma importancia que se le da al tema de ‘Pablo y el Judaísmo’.

Empezaremos centrándonos en un concepto: se nos enseña que el ‘judaísmo del primer siglo’ no existe, sino que sólo existen ‘judaísmos del primer siglo’, en plural. Y ocurre lo mismo con el mundo no judío. De hecho, ¿qué tiene que ver Cicerón con los que adoraban a Diana en Éfeso? La palabra ‘pagano’ es una etiqueta que usaban los primeros cristianos para referirse a una gran lista de pecados, del mismo modo que los judíos usaban la palabra ‘gentil’. Originalmente, ‘pagano’ quería decir un ‘civil’ (antónimo de soldado) o un ‘campesino’ (antónimo de alguien que vivía en una ciudad). Lo más probable es que el significado que acabaron adquiriendo los cristianos derivara de la primera de estas acepciones.

Pero el problema de esta palabra es que está inevitablemente cargada de connotaciones y de un sesgo concreto. Peor aún: a finales del siglo XX, igual que en tiempos del emperador Juliano (332 – 363 dC), está cargada en *ambos sentidos*. En nuestra sociedad contemporánea hay quienes (por ejemplo en círculos de la Nueva Era) lo usan de una manera positiva, mientras otros aún lo usan de manera negativa. Esto hace difícil su uso en el estudio histórico; pero quizá no es menos complicado que cualquiera

de las alternativas que se han sugerido. Yo me conformo con usar la palabra ‘pagano’ en el sentido amplio en el que expertos clásicos como E.R. Dodds y Robin Lane Fox lo utilizan – ambos, nótese, con más dedicación y simpatía por los paganos que por los cristianos. Nos encontramos ante un amplio término que evoca una gran cantidad de fenómenos. Básicamente, denota a aquellos que no son ni judíos ni cristianos, y lleva la connotación de sus cosmovisiones, en las que la política y la religión, la superstición y la magia, la esperanza y el temor, y a veces la ética y la moral, se agrupan alrededor de una gama desconcertante de símbolos e historias, que se han formado a través de los siglos y que son resultado del contacto de culturas bastante diferentes.

Derivación y Confrontación

Cuando se ha estudiado a Pablo en su contexto pagano, normalmente se ha buscado la derivación (usaremos este término para denotar ‘procedencia’ o ‘influencia’) de sus ideas principales. Tal como ya he dicho antes, esta perspectiva ya no está de moda entre los estudiosos, aunque esto no quita que un escritor contemporáneo¹ haya sugerido que la interpretación de Pablo de la muerte de Jesús derivaba de la secta de Mitrás, en la que los devotos se colocaban bajo una plataforma, sobre la que se sacrificaba un toro, y la sangre del toro caía para rociar a los devotos (véase el capítulo 10). Obviamente, esta explicación no cuenta con ningún crédito entre los estudiosos serios; además, el mismo Pablo nos diría que la cuestión de la ‘derivación’ no es el debate más importante, y que no deberíamos perder tanto tiempo con ella. En el estudio de Pablo es más importante establecer hacia dónde avanza su pensamiento, en vez de intentar establecer de dónde viene. La *dirección* es más importante que la *derivación*; la *confrontación* es tan importante, si no más, que el *concepto*. Este es el método que propongo.

En cuanto al contenido, propongo lo siguiente. La dirección del mensaje de Pablo era la confrontación con el paganismo; tenía buenas noticias para ellos, pero eran unas buenas noticias que chocaban con su cosmovisión y proponían sustituirla por una esencialmente judía, aunque reinterpretada por Jesús. Como Pablo se veía a sí mismo como el apóstol a los gentiles, a los paganos, es crucial que nos preguntemos si él pensaba que su mensaje violaba la libertad de sus conciencias, si se imponía sobre

¹ A.N. Wilson, *Paul: The Mind of the Apostle* [Pablo: la mente del Apóstol], 1997, página 71.

sus cosmovisiones, sobre lo que Lane Fox llama su 'religiosidad' en un sentido amplio, ya que el mensaje de Pablo no hacía referencia tan sólo a las prácticas cúlitas o creencias teóricas, sino que implicaba lo más profundo de las actitudes que son las que determinan la creencia y la conducta personal y corporativa a todos los niveles.

Es cierto que ninguna de las epístolas de Pablo está dirigida a paganos no cristianos. Los receptores son todos cristianos. Normalmente, se trata de cristianos paulinos, con la excepción de los receptores de Romanos, ya que Pablo nunca había visitado aquella iglesia (lo mismo ocurre con Colosenses). También es cierto que las epístolas a los Corintios se pueden interpretar como un intento de Pablo de que el cristianismo de aquella iglesia no perdiera su naturaleza paulina, y de hacerla volver de lo que parecía un comienzo de semipaganismo. Pero para recuperar el sentido del mensaje de Pablo a sus oyentes no judíos, tenemos que extrapolarlo de las cartas tal y como están, y luego suponer una situación hipotética.

Esta tarea debería sonarnos, y deberíamos darnos cuenta de la importancia que mi propuesta tiene a un nivel de una comprensión general de Pablo. El debate reciente en torno a la naturaleza de la teología paulina ha intentado aceptar que esto es lo que debemos hacer si queremos evitar que se acabe sacando una 'teología' diferente de cada epístola. Por lo que me dice la experiencia, esta discusión acaba por hundirse, en parte porque muchos estudiosos de Pablo no tienen el conocimiento filosófico necesario para enfrentarse a las necesarias preguntas metodológicas, y en parte porque el debate normalmente se detiene en cuestiones tradicionales como la justificación y la ley y, últimamente, en discusiones sobre si Pablo era un 'teólogo del pacto', un 'teólogo apocalíptico', o una combinación de ambos. Yo propongo que, en vez de buscar un *marco teológico abstracto* sobre el cual hacer hipótesis y con el que comulgar, o a partir del cual podamos 'derivar', los diversos aspectos concretos de las diferentes cartas, haríamos mejor en investigar *la labor de Pablo entre los paganos*, incluyendo su predicación y enseñanza, y yendo más allá de éstas. Porque éste era su principal objetivo, la motivación que determinaba cómo vivía su vida. Probablemente, ésta es la piedra angular que muchos constructores han rechazado y que es, sin embargo, la que sostiene el edificio del pensamiento paulino. Así que creo que vale la pena que mi propuesta se tenga en consideración.

Si la dirección, en vez de la derivación, es el objetivo principal, debemos esperar encontrar confrontación, no tan sólo variación. Es en este punto en el que el método de 'la historia de las religiones', independientemente de todos sus logros, nos decepciona y se queda corto. Muchos estudiosos,

viendo que Pablo critica el judaísmo, dan por sentado que su teología es una teología no judía. Otros, viendo que su teología era en general judía, no saben cómo explicar la crítica que hace del judaísmo. Lo que el método de 'la historia de las religiones', con su concepto de 'derivación', no logra ver es la *relación polémica* por un lado, y la *crítica interna* por otro. Ambas desempeñan papeles cruciales en la proclamación misionera de Pablo. Así que vamos a desarrollar estos dos conceptos.

Relación polémica

Cuando uso la proposición 'relación polémica' quiero decir que Pablo a todos se ha hecho todo (1ª Corintios 9:22). No transmite su mensaje a gritos para que atraviese la gran división cultural. Independientemente de lo que pensemos de la historicidad del discurso en el Areópago (Hechos 17), éste ejemplifica el principio que Pablo mismo enuncia en 2ª Corintios 10:5, el de 'poniendo todo pensamiento en cautiverio a la obediencia de Cristo'. Esta manera de pensar normalmente ha sido estudiada interpretando que Pablo utilizaba los *slogans* de sus oponentes para darles la vuelta y usarlos en su favor. Pero lo que se suele pasar por alto es, precisamente, lo que hace con esas consignas. Parece que cree lo que escribió (él, u otra persona) en Colosenses 1:16 – todas las cosas fueron creadas por medio de Cristo y para Cristo. Así que no debía tener ningún temor de tomar y usar conceptos de los sistemas de pensamiento opuestos.

Y que usara estos conceptos no disminuye el rechazo que Pablo hace de dichos sistemas. No quiere decir que cediese, que cambiara su forma de pensar o que se estuviese acercando al sincretismo. La oposición a las obras de la antigua 'historia de las religiones' viene normalmente de los estudiosos conservadores porque, y tienen razón, decían que el sincretismo no era uno de los fallos que Pablo pudiera cometer. La teología paulina sobre la creación era lo suficientemente clara como para que este problema no se planteara. Hablaba en términos absolutos: para él, toda la verdad era la verdad de Dios, y cuando tomaba una idea de una cultura pagana, se cercioraba de que fuera 'bautizada' completamente, antes de aceptarla en la 'familia'. Decía que la interpretación creacional monoteísta era la correcta, y no la dualista y su mundo dividido. La confrontación no sólo implica un completo desacuerdo mano a mano.

Está claro que la confrontación de Pablo al paganismo era fuerte, severa. Él decía claramente que ciertas creencias eran mentira, que ciertas prácticas eran deshumanizantes e incorrectas, y que ciertos estilos de vida comunitaria

no seguían las pautas que el Creador había establecido. Pero Pablo no era un dualista. Como veremos, como punto central de su relación polémica con el paganismo encontramos una afirmación radical y bien fundamentada de la bondad del mundo creado, y, con ello, de la posibilidad de que los paganos, y sus ideas y creencias, pudieran ser redimidas por el Cristo a través del cual el mundo había sido creado. De aquí que fueran buenas noticias para los paganos; pero no eran noticias que les decían que ya estaban bien tal como estaban, sino que les decían que aunque estaban perdidos, el Dios que les creó les amaba y quería transformarles.

La razón de fondo por la que Pablo estableció una relación polémica con una cultura pagana no es difícil de encontrar. Pero como se ignora tan a menudo, me gustaría aquí subrayarla como si tuviera una importancia crucial. Esta razón se encuentra en las expectativas judías sobre cómo los propósitos de Dios incluirían al final a todo el mundo.

Estas expectativas, que ya las encontramos en los grandes profetas, enfatizaban que cuando Israel fuera redimido, los gentiles también disfrutarían de esa bendición. Cuando Sión fuera restaurada, las naciones acudirían para escuchar la palabra del Dios de Israel. Cuando el Templo fuera reconstruido, ríos de aguas vivas emanarían de él para purificar las otras aguas. Es obvio que no todos los judíos contemporáneos a Pablo mantenían estas creencias, estas expectativas. Pero Pablo sí, y de forma muy firme.

Una vez tenemos en cuenta este punto, la misión de Pablo entre los gentiles puede ser bien interpretada. No era, como se ha sugerido a veces, una actividad de 'sustitución', después de que los judíos rechazaran su evangelio. Tampoco era un intento de animar su psyche desmoralizada. Tampoco fue el resultado de su enamoramiento secreto con un judaísmo completamente helenizado, tanto que el mensaje del evangelio se convirtió meramente en un medio para continuar con los planes que ya tenía, es decir, convertir el judaísmo en algo bastante diferente. Tampoco fue una actividad diseñada para *producir* el gran acontecimiento escatológico — como si la muerte y la resurrección de Jesús fueran acontecimientos no relacionados desprovistos de un significado climático. No: la misión entre los gentiles era el corolario natural de la creencia de Pablo de que con los acontecimientos de la muerte y la resurrección de Jesús, y la venida del Espíritu Santo, *se habían cumplido las promesas de la restauración de Israel*, por muy paradójico que pareciera inicialmente. Si dichos acontecimientos habían tenido lugar, había llegado la Era por venir, y los gentiles ya podían entrar. El Dios de Israel había llamado a Israel para salvar al mundo; ese había sido el propósito inicial de la elección. La muerte y la resurrección del Mesías no eran acontecimientos nuevos ni extraños, que surgían de la

nada; retrospectivamente, tenían que ser vistos como piedra de albardilla del plan divino, que siempre había consistido en un éxodo real, no sólo de Israel, sino del mundo entero.

Así, las creencias centrales de Pablo generaron de forma natural una misión en la que la relación polémica era primordial. No tuvo que convertir el mensaje judío en un mensaje gentil para que éste fuera audible y comprensible para sus oyentes paganos; esta vieja manera de pensar, que aún mantienen algunos estudiosos de Pablo, es completamente engañosa y nada histórica. Lo que los gentiles necesitaban era precisamente el mensaje judío, o mejor dicho, el mensaje judío *tal y como se cumplió en Jesús el Mesías*. Todo el movimiento de 'la historia de las religiones' tiembla ante el pensamiento de que hay un mensaje *judío* para el mundo *pagano*; sin embargo, y por razones bien comprensibles, esto es lo que Pablo ofrece.

La naturaleza de esta relación polémica es pues que Pablo dice a sus oyentes paganos que él tiene la razón. El mensaje judío mantiene precisamente que no hay otro dios a elegir de entre muchos dioses, ni otras prácticas religiosas válidas. El mensaje judío, como vamos a ver, se centraba en el monoteísmo, y ese monoteísmo era de una manera concreta, es decir, un monoteísmo creacional y del pacto, a diferencia del panteísmo de los estoicos, o del monoteísmo sincretista que surgía de la unión de todas o casi todas las deidades paganas, o del henoteísmo de aquellos que adoraban una de las deidades paganas a la que llamaban 'la única'. La creencia judía en el creador suponía que todo judío que tuviera interés y quisiera (y obviamente Pablo si tenía interés y quería) podía llevar al mundo pagano el mensaje del Dios verdadero, su creador. Paradójicamente, ese mensaje debía conservarse judío para que se mantuviera la relevancia correcta para los paganos. Si se hubiera traducido a categorías paganas, hubiera tenido que competir con las creencias paganas en su propio terreno. Hubiera convertido a YHWH en un Dios entre otros tantos. Sin embargo, manteniéndose lo que era, reivindicaba la autenticidad del monoteísmo creacional.

Pero la relación polémica de Pablo con el paganismo no era exactamente como cualquier relación entre lo judío y lo no cristiano. Implicaba, como reflejo de ésta, una crítica del judaísmo. Pero no una crítica hecha desde el exterior, desde un punto de vista pagano. Sino una crítica interna.

Crítica interna

Pablo deja ver en varios pasajes que su vocación era la misma que la de los profetas (Gálatas 1:15, haciéndose eco de Isaías 49:1 y Jeremías 1:5).

Esto apunta a la naturaleza de esta crítica interna. El profeta no critica a Israel desde una perspectiva no judía; dice representar la verdadera creencia y vocación de Israel, y por ello le exhorta a que sea leal a su Dios, del cual se ha olvidado. Aunque el pueblo le viera como un judío desleal, el profeta siempre tenía la razón: representaba la verdadera lealtad, lealtad que estaba siendo violada por el régimen o la ideología del momento (compárese con lo que Elías le responde a Acab en 1º Reyes 18:17-18). La tarea del profeta es hablar desde el corazón de la tradición, criticar y advertir a aquellos que, siendo representantes de la tradición, están abandonándola.

Así que esta es la tarea a la que Pablo dice que ha sido llamado, en pasajes como Gálatas 3-4, Filipenses 3, y algunos fragmentos de Romanos. La crítica que hace de Israel no debe ser vista como un rechazo de la doctrina de la elección, de la creencia de que el pueblo judío había sido elegido por el único Dios verdadero para salvar al mundo a través de él. En cambio, la crítica es como la vanguardia de dicha doctrina, vista desde la visión del judío que cree que el Jesús crucificado y resucitado es el Mesías en torno al cual se redefine el papel de Israel. Pablo arguye que el pueblo de Israel ha fracasado en cumplir el propósito al que fue llamado. No dice que la elección que Dios hizo fue un error, ni que Dios ha cambiado de opinión y de planes. Lo que dice es que Israel, el pueblo elegido, no ha cumplido la misión a la que fue llamado. Es decir, Israel como un todo ha fracasado; pero el representante de Israel, el Mesías, Jesús, ha triunfado. Como veremos, uno de los puntos centrales de lo que Pablo cree sobre Jesús es que era el verdadero representante israelita.

Pablo está muy lejos de aliarse con la posición pagana para criticar a sus compatriotas judíos; lo que hace es adoptar la perspectiva del gran protoprofeta, Moisés, que intercede ante el Dios del pacto por su pueblo errante (Romanos 9:1-5; 10:1-2; compárese con Éxodo 32-33). No deberíamos pasar por alto la importancia que aquí se encierra. Moisés intercedió ante Dios por un Israel que se estaba convirtiendo en pagano, puesto que estaba adorando a un becerro de oro. Pablo se ve desempeñando la misma función.

De nuevo, Pablo está reivindicando que está en lo cierto. Desarrolla Génesis 15, y muchos otros pasajes, para decir que el verdadero cumplimiento de Israel se encuentra en Jesús y el Espíritu. Israel rechazó el llamado de Jesús, y ahora rechaza el mensaje apostólico *sobre* Jesús, porque desafía aquello que se ha convertido en su único interés: su implacable búsqueda de identidad nacional, étnica y territorial. Según Pablo, Israel está en peligro de convertirse en una nación 'como las demás'. Las naciones paganas se caracterizaban por la importancia que daban a la

descendencia y a la tierra; Israel estaba usando la Torá y la circuncisión precisamente para enfatizar esas dos cosas. Así que la circuncisión se había convertido en una mutilación al estilo pagano (Filipenses 3:2); la obediencia a la Torá se había convertido en una mera lealtad al estilo pagano a los principados y potestades (Gálatas 4:8-11); todo su sistema estaba condenado ya que estaba siendo conducido por la naturaleza de Adán, la misma que hizo que la trasgresión de Adán abundase (es decir, de Israel) cuando la ley se introdujo (Romanos 5:20; 7:7-25). Cuando Pablo utiliza algún juego de palabras despectivo para tratar este tema (por ejemplo, *keatome*, 'mutilación', por *peritome*, 'circuncisión', en Filipenses 3:2), no se trata simplemente de una invectiva que nace del enfado. Sería el equivalente a lo que ocurriría hoy si un judío que quiere ser leal, que vive en la tierra de Israel y sueña con la paz con todos sus vecinos, se refiriese a los activistas de derechas diciendo que son los 'desestabilizadores'. Es una forma de señalar que el celo extremo tiene la costumbre de conseguir justamente lo contrario de lo que persigue. Se trata de una crítica interna, hecha desde dentro.

Por unos instantes, vamos a recordar el celo que caracterizaba a Saulo de Tarso antes de que Jesús se le apareciera en su viaje a Damasco. Veamos lo que pasó. Vimos en el capítulo 2 que el celo de Saulo tenía dos puntos centrales. Primero, la implacable oposición al paganismo que estaba infiltrándose en su mundo judío. Segundo, la celosa insistencia en que se observara la Torá, que le llevó a practicar la violencia contra aquellos que no lo hacían a rajatabla. Y lo que acabo de argumentar es que Pablo, el cristiano, mantuvo estos dos puntos centrales, aunque cambiando radicalmente el énfasis de ambos. Seguía creyendo que el mensaje del Dios verdadero estaba por encima de los dioses falsos. Seguía creyendo que la mayoría de los judíos eran desleales al Dios verdadero, y se les tenía que hacer volver a la verdad. Pero la verdad, ahora, era la verdad cristiana. El celo de Pablo que le empujaba a enfrentarse a los paganos con el mensaje del Dios verdadero como estandarte, y la crítica que hacía de sus compatriotas judíos como resultado de dicho enfrentamiento, seguía teniendo la misma forma que el celo de Saulo de Tarso. Pero el Dios por el cual Pablo lucha es un Dios visto bajo una perspectiva diferente. Pablo ahora podía decir: 'Yo tengo celo de Dios, conforme a un pleno conocimiento; porque en Cristo conozco a Dios, o mejor dicho, soy conocido por Él' (compárese Romanos 10:2 y 1ª Corintios 8:2-3).

Lo expuesto hasta ahora en este capítulo propone que veamos a Pablo desde una perspectiva a la cual no se le ha prestado mucha atención, aunque sí ha contado con muchos elogios. Ahora vamos a centrarnos en

algunos de los detalles. ¿Cuál era exactamente el mensaje que Pablo tenía para el mundo pagano? ¿Cómo afectó a los paganos y a su cosmovisión?

El desafío: realidad y parodia

Empezaremos con unas palabras de advertencia. Muchos han intentado explicar el rápido crecimiento del cristianismo argumentado que el mundo pagano del primer siglo estaba 'listo para recibir el cristianismo'. Yo no estoy tan convencido. Los atenienses no estaban 'listos' para oír hablar de 'Jesús y la resurrección' (Hechos 17:18, 32). Tampoco creo que los corintios estuvieran dispuestos a escuchar sobre un nuevo estilo de vida que incluía la castidad y la renuncia a las fiestas que hasta aquel momento celebraban. Los filipenses, como ya hemos visto, debieron sentirse radicalmente desafiados al escuchar que Jesús era el único *Kyrios* verdadero, el Señor de todo el mundo. Puede ser verdad que la gente estuviera cansada del estoicismo, aunque Epicteto, casi contemporáneo de Pablo, no da ningún indicio de ello en sus escritos. Puede que la gente estuviera cansada del epicureísmo, pero de hecho, Pablo lo menciona como una filosofía bastante vigente en Atenas. Otra opción es que la gente estuviera harta del culto pagano habitual; de hecho, Plinio, escritor de principios del siglo II, apunta que los ritos se incumplían en el primer siglo tanto como en sus días. Pero las características básicas del paganismo impregnaban las vidas y las costumbres de la gente. Sacrificios, días santos, oráculos, inspección de auspicios, cultos de misterio, y muchas otras actividades formaban parte de la vida cotidiana de los oyentes de Pablo. Yo creo que el mundo pagano no estaba 'más listo para el evangelio' que el mundo judío para escuchar las nuevas sobre un Mesías crucificado.

El desafío que Pablo lanzaba al mundo pagano no consistía, pues, en que la gente aceptara una serie de valores y verdades que ya conocían. Se trataba de anunciar una verdad que, según Pablo, era la realidad, y el paganismo no era más que una parodia de la realidad. A continuación presento seis áreas, aunque puede haber muchas más, en las que se ve esta afirmación. En cada caso, lo que digo indica que tras mis aseveraciones, se esconde un vasto tema que debería desarrollarse de una manera más amplia.

Dios y creación

En primer lugar, Pablo ofrecía la realidad del Dios verdadero, y la creación como la obra de sus manos. Para Pablo esta era la realidad, en

contraste con lo que presentaba el paganismo, el cual, aunque consciente de una fuerza creadora, decía que ésta era algún objeto o fuerza de la misma creación. Es increíble la poca atención que se ha prestado a la definición que Pablo hace de Dios; cuando se ha estudiado, casi siempre se ha hecho en relación a la perspectiva judía habitual. Yo creo que el celo de Pablo por el Dios que ahora se había revelado en Jesucristo le daba una versión fresca, nueva, reinterpretada, pero a la vez coherente con la habitual crítica que los judíos hacían de la idolatría pagana.

Vemos cómo esto se subraya en pasajes como Colosenses 1:15-20. Aquí vemos la mayor afirmación de la bondad del mundo creado, y la intervención divina en la creación, sin peligro alguno de que se le confiera a esa creación un carácter divino, como haría el paganismo. Pablo estaba ofreciendo una explicación más completa de, precisamente, el Dios creador. Como vengo argumentado, Pablo se mantiene dentro del terreno del monoteísmo creacional judío, aunque al mismo tiempo explora el ser interior del Dios único en tanto que Creador, Señor y Espíritu, o Padre, Señor y Espíritu, o Creador, Hijo y Espíritu, etcétera. Ésta es quizá una de las cosas más básicas que los paganos sí habrían comprendido: Pablo se oponía a la existencia de múltiples dioses, trayendo las nuevas del Dios único, y rechazaba la divinización de la creación presentando las nuevas de que la creación había sido creada – sin sugerir, no obstante, que ello suponía que la creación no era buena.

Culto y religión

En segundo lugar, en lo referente al culto, Pablo estaba lanzando un reto enorme. El mundo pagano estaba infestado de dioses de todo tipo y para todos los propósitos. Para cualquier actividad, desde pasar por una puerta hasta emprender un viaje, desde casarse hasta plantar un árbol, siempre había dioses que apaciguar. El sacrificio era algo omnipresente en el mundo antiguo, y como resultado siempre había más carne de la necesaria para comer, lo que hacía surgir el problema que encontramos en 1ª Corintios 8-10, donde la carne sacrificada se vendía en el mercado.

Para nosotros, lo interesante sobre la respuesta de Pablo a este problema es la manera en la que pisa terreno peligroso. Parte de su respuesta constituye la primera teología escrita de la eucaristía cristiana; y a partir de ahí argumenta la incompatibilidad entre la mesa del Señor y la mesa de los demonios. Trata el problema, no como un 'problema moral' aislado, que se pueda contestar sin ningún esfuerzo, sino que

lo hace reflexionando sobre qué es la comunidad cristiana: el cumplimiento de la comunidad de Israel, y así muchos de sus símbolos los toma prestados de los símbolos judíos, particularmente aquellos que evocan el éxodo de Egipto (1ª Corintios 10). Para Pablo, la eucaristía es la celebración que muestra que la iglesia es la comunidad del éxodo verdadero. Pero, al mismo tiempo, la eucaristía es la celebración que desafía a la mesa de los demonios, de la misma manera que las realidades retan a las parodias. Cuando se enfrenta al paganismo, la teología paulina no cae en el dualismo, dejando que el paganismo se salga con la suya celebrando la creación. No; Pablo ve la crucifixión de Jesús, y la celebración cristiana de dicho evento, como la verdad final que el paganismo intentaba alcanzar. Pablo no ha derivado su punto de vista de la eucaristía de los misterios paganos de los cultos de sacrificio. Proviene directamente de raíces judías. Pero, simplemente por esta razón, se ofrece a sí misma como la realidad, y los cultos paganos son sólo una mala parodia de esa realidad.

Poder e imperio

En tercer lugar, Pablo claramente reta al paganismo al nivel del poder, particularmente del imperio. Si empezamos analizando la teología de Pablo en términos simplemente de justificación por fe, veremos que en su lenguaje sobre los principados y las potestades falta algo. Pero si empezamos preguntándonos, como creo que deberíamos hacer, cómo se enfrenta su evangelio al mundo pagano, los temas mencionados son, de nuevo, centrales y vitales.

Ya hemos visto cómo en Filipenses 2 y 3 Pablo habla explícitamente (así que diremos que también lo hizo deliberadamente) de Jesús con un lenguaje que recuerda a, y por ello transforma, el lenguaje que se utilizaba en la Roma imperial para describir al César. En el mundo pagano de la época de Pablo, concretamente en el imperio oriental, aunque estaba aumentando en Roma mismo, era normal que los emperadores fueran tratados con honores divinos. Ya en el tiempo de Tiberio, su predecesor, Augusto, era considerado como una divinidad, de manera que el emperador se convertía primero en hijo de un dios y luego, por consiguiente, en un dios. *Kyrios Kaisar* era la fórmula que lo decía bien claro: el César es Señor.

La mayoría de los paganos del mundo romano no tenían ningún problema en reconocer al César como Señor; lo hacían políticamente, y hacerlo religiosamente era algo que ya iba incluido en el mismo paquete. Pero Pablo

se negó. *Kyrios Iesous Christos*: Jesucristo es Señor. En concreto, dijo estas palabras cuando se dirigió a una comunidad en la que, como era una colonia romana, el Señorío del César era un tema candente. Sabía lo que estaba haciendo. Además de la riqueza de la teología judía que se esconde detrás de la cristología de Filipenses, sobre todo en el capítulo 2, aparece un claro sentido de enfrentamiento con uno de los tesoros más preciados del paganismo, la ideología imperial. Sabemos que, cien años más tarde, el anciano obispo Policarpo fue quemado en la hoguera por negarse a adorar al César. Le podríamos considerar como 'descendiente directo' de Filipenses 2.

Volvemos a ver aquí la diferencia entre derivación y confrontación. La *derivación* de la cristología de Pablo en Filipenses 2 es claramente judía. Pero precisamente ese marco judío, especialmente Isaías 40-55, le proporciona a Pablo la creencia de que cuando el Dios verdadero sea rey, todos los dioses falsos serán destronados. Así, la derivación judía (el hecho que derive o proceda del judaísmo) genera la *confrontación* o el enfrentamiento con el paganismo. Los poderes del mundo se enfrentan al único que es el verdadero Señor de todo.

Humanidad genuina

En cuarto lugar, Pablo establece un patrón de vivir como ser humano que compite con el patrón ofrecido por el paganismo. En lo que llamamos su enseñanza ética, en su desarrollo de la comunidad y, sobre todo, en su teología y práctica de una nueva vida muriendo a uno mismo y resucitando en Cristo, articuló, inculcó y animó a sus seguidores a que practicasen un estilo de vida que él definía como el estilo humano de vivir la vida. Decía que el paganismo era una manera autodestructiva de ser humano. A cambio, ofrecía una manera de disfrutar de nuestra humanidad que, basada firmemente en los fundamentos judíos, había sido reinterpretada a la luz de Jesús y del Espíritu. Este estilo de vida conseguiría lo que él pensaba, antes de convertirse, que se conseguía a través de la Torá, es decir, vencer al paganismo en su propio terreno. En su teología de la comunidad, sustituyó el imperio romano (bajo el gobierno del irónicamente 'príncipe de paz') por el *imperium* de Jesucristo, el verdadero Príncipe de Paz, bajo el servicio del cual se puede vivir en amor con todos los hermanos y hermanas. Si Jesús (como ya he explicado en otras ocasiones) ofrecía a sus oyentes un movimiento en contra del Templo, Pablo ofrecía a los suyos un movimiento en contra del imperio. Así, no sorprende que a veces le vieran como una figura bastante peligrosa.

La verdadera historia del mundo

En quinto lugar, Pablo contaba la verdadera historia del mundo, y la mitología pagana no. Es irónico que el siglo pasado se estudiaran a muchos cristianos del primer siglo en relación con el tema de la creación de mitos. De hecho, muchos de ellos, no sólo Pablo, intentaron contar la historia de lo que realmente había pasado en la historia de la humanidad de sus días, y así demostrar que aquellos acontecimientos eran ciertamente la revelación del único Dios verdadero. Si se mira cualquier libro de mitología pagana antigua será fácil darse cuenta de lo que estoy diciendo. La historia cristiana *funciona* como ‘mito’ en el sentido de que es la historia contada por la comunidad para explicar y sostener su forma de vida. Pero, a diferencia de los mitos de Grecia y Roma, la historia que Pablo y otros cuentan sólo hubiera tenido sentido en aquel entonces si de verdad estaba contando lo que estaba pasando. Pablo estaba invitando a sus oyentes ni más ni menos que a aceptar la realidad: no sólo una realidad ‘espiritual’, en el sentido de una realidad de otro mundo, invisible, procedente de una experiencia ‘espiritual’ privada, sino la realidad de esta tierra, una realidad de carne y hueso, sobre Jesús de Nazaret y su muerte y resurrección. Y aún más, Pablo ofrecía a sus oyentes una historia en la que todo el cosmos *tenía sentido, una dirección*. A diferencia de la cosmovisión pagana esencialmente ahistórica, y en contra de los sueños de la ‘era dorada’ de algunos filósofos de la historia, Pablo articuló una perspectiva histórica lineal, que iba de la creación a la nueva creación. Esto ofrecía al mundo pagano un mapa histórico, con un cartel (la resurrección y el Espíritu) que decía: ‘Está Ud. aquí’. Romanos 8 lo deja bien claro. Pablo afirma la bondad en el mundo creado, y se coloca a sí mismo y a sus oyentes con la resurrección de Jesús a sus espaldas, y la liberación de toda la creación enfrente. La Era por venir ha sido inaugurada, y un día será consumada.

Esto se ve bastante claro si consideramos el *kerygma* básico de Pablo (proclamación o anuncio) en 1ª Corintios 15:3-8. Pensando que ya es hora de recordar a la congregación corintia el tono en el que les anunciaba el evangelio, y de desarrollarlo un poco más, se centra en los acontecimientos principales: Cristo murió por nuestros pecados según las escrituras, fue enterrado, resucitó al tercer día según las escrituras, y fue visto por Cefas, Jacobo, por otras quinientas personas y, por último, Pablo mismo también le vio. Ya debería estar claro que el evangelio que Pablo llevaba a los paganos no era una filosofía de vida. Tampoco era una doctrina sobre cómo alcanzar la salvación. Sino que era una lista de hechos; y no hechos ininteligibles, ya que tal cosa no existe, sino una lista de hechos enmarca-

dos en un contexto que les confiere significado y trascendencia. ¿Qué tiene que ver el mundo pagano con los extraños acontecimientos relacionados con Jesús de Nazaret? Respuesta: no son simplemente raros sucesos del contexto judío, sino que son el cumplimiento del plan del creador para todo el cosmos. Y como se hace patente en la narración de Pablo, hablar de Jesús y de su resurrección es hablar sobre el creador del mundo – más concretamente, hablar de cómo el creador, por medio de Jesús, se convierte en el verdadero rey de todo el mundo. El marco judío de interpretación en el que Pablo entiende y desarrolla el tema de la muerte y la resurrección de Jesús es, claro está, apocalíptico: es decir, que tales acontecimientos tienen una trascendencia cósmica. Estas son las buenas noticias para los paganos: que el creador del mundo será todo en todos, derrotando la maldad y la muerte y proclamando el mundo como suyo.

Una vez más, Pablo declara estar en lo cierto. Puede parecer irónico, sobre todo si pensamos que la expresión ‘apocalíptico’ se suele interpretar como que connota dualismo. Todo el mundo pertenece al Dios único y verdadero, quien ahora reclama esa creación suya. Dios no está simplemente afirmando el mundo en su estado actual: eso supondría claudicar ante el paganismo, y la adoración de todo tipo de elementos creados, como si fueran divinos. Sería ignorar la existencia de la maldad y la corrupción, la miseria y la muerte, que ahora manchan la creación de Dios. Pero Pablo tampoco rechaza este mundo manchado, como si el evangelio cristiano fuera una forma de dualismo. Pablo sostiene, como dice extensamente en Romanos 8, que toda la creación espera su éxodo, y que cuando Dios sea todo en todos, incluso ya no habrá separación entre el cielo y la tierra, entre Dios y el ser humano (como también vemos en Apocalipsis 21). El mensaje de Pablo para el mundo pagano es el mensaje del cumplimiento de la promesa hecha a Israel: el creador, Dios, a través del cumplimiento de su pacto con Israel, está reconciliando consigo al mundo. Esto implica un triple éxodo. Israel es redimido, en la persona de Jesús, para el beneficio de todo el mundo. La raza humana es redimida, a través de Jesús, para que sea restaurada la imagen de Dios. Así, la creación misma es redimida, y el Dios creador será todo en todos.

Filosofía y metafísica

En sexto lugar, Pablo lanzó un reto implícito a las principales filosofías paganas del mundo romano. Dice que él, después de todo, ofrece el verdadero conocimiento del Dios creador, que se diferencia del falso

conocimiento del mundo filosófico pagano. Una vez más, coge elementos de su tradición judía, los reinterpreta a través de Jesucristo y el Espíritu, para confrontar al paganismo con la realidad y vencerlo en su propio terreno.

En su famoso libro *De la naturaleza de los dioses*, Cicerón enumera las tres filosofías principales del mundo grecorromano del primer siglo aC. Uno podía optar por el estoicismo: ser monista o panteísta, y creer que todo lo que existe es divino o tiene o forma parte de la divinidad. Uno podía también optar por el epicureísmo: creer que, si los dioses existen, están lejos de nosotros y se mantienen al margen de lo que ocurre en este mundo. (Así que lo mejor que uno puede hacer es organizarse la vida para evitar los máximos problemas posibles, y obtener la máxima felicidad). O uno podría ser, como Cicerón, un academicista, y adoptar un punto de vista escéptico concluyendo que de hecho tampoco podemos llegar a saber mucho sobre estos temas, así que probablemente lo mejor es mantener las viejas costumbres paganas, los sacrificios, las adivinaciones, etc., (Cicerón ejercía de oficial de culto, como muchos otros romanos de clase alta), y esperar de alguna manera que la sociedad vaya funcionando. Pero no ocurrió así, y de hecho Cicerón vivió la desintegración de su sociedad. ¿Qué habría dicho Pablo si hubiera leído la obra de Cicerón?

Una pregunta interesante; no sé cómo no existe ninguna monografía sobre el tema. Básicamente, creo que le habría dicho a Cicerón, academicista escéptico, que tenía razón al mostrarse escéptico ante las declaraciones irrisorias y fantásticas que se hacían sobre los dioses del panteón pagano. Uno no podía llegar a saber mucho de todos ellos, porque o bien no existían, o bien eran un disfraz para las fuerzas malignas. Pero Pablo habría insistido en que se puede saber sobre el único Dios verdadero, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob; uno puede llegar a conocerle, incluso más allá de las fronteras de Israel, porque se ha revelado a todos resucitando a Jesús de entre los muertos, y estableciendo a través del Espíritu de Jesús una familia, que da la bienvenida a todos los seres humanos, una familia que heredará el mundo.

A los estoicos, Pablo les hubiera dicho que estaba de acuerdo con que el mundo era un lugar donde se podía ver el poder y la belleza de Dios. Pero habría insistido en que esto no se debía a que el mundo es en sí divino, sino a que es la bella creación del Dios bueno y sabio – y a que ese Dios riega toda la creación con su presencia, para que el mundo, como un cáliz, sea hermoso no por lo que es, sino debido a aquello que contiene, según el diseño original.

A los epicúreos, Pablo les habría dicho que estaba de acuerdo con que el Dios verdadero era algo diferente al mundo, y no se le podía identificar ni confundir con el mundo. Pero habría negado rotundamente que este Dios verdadero era distante, o desinteresado, que no le importaba el mundo. Porque en la historia de Israel, y de forma suprema en Jesucristo, siempre había estado implicado en el mundo actuando con pasión y con compasión. Los escépticos, los estoicos y los epicúreos no tenían nada que hacer ante la teología judía de Pablo, entendida en torno a Cristo y al Espíritu. Es una reflexión interesante ver que lo que acabo de describir es, más o menos, el discurso que Lucas pone en boca de Pablo cuando se dirige a los varones atenienses en el Areópago (Hechos 17:22-31).

Conclusión

Ahora ya estamos en posición de comparar y contrastar los planes de Saulo de Tarso (capítulo 2) con los de Pablo el apóstol. Yo he argumentado que el ‘celo’ con el que Saulo de Tarso confeccionó su agenda antes de convertirse al cristianismo fue sustituido, con la vocación apostólica de Pablo, por un nuevo tipo de ‘celo’, parecido en cuanto a la intensidad, pero radicalmente diferente en cuanto al contenido.

Al igual que Saulo de Tarso, Pablo creía, en primer lugar, que el Dios de Israel estaba en contra del paganismo. Pero en vez de querer derrotar al paganismo con sus propias armas, por ejemplo la violencia y los prejuicios radicales, el apóstol Pablo creía que era su tarea anunciar a los paganos que el Dios verdadero se había revelado en su Hijo crucificado y resucitado, y por ello llamaba a que todo el mundo se arrepintiera (lo que quería decir, concretamente, que abandonaran el culto a los ídolos) y que fuera leal a Dios. Ofrecía a todo ser humano la mejor manera de vivir la vida, ya que viviendo en idolatría y en inmoralidad, sólo conseguían destruir su humanidad. El celo con el que Pablo anunciaba el evangelio a los paganos, y con el que animaba a las iglesias en tierra pagana sustituyó el fuerte celo de Saulo de Tarso.

En segundo lugar, al igual que Saulo de Tarso, el apóstol Pablo creía que el Dios de Israel también estaba en conflicto con los israelitas que eran desleales. Saulo, en cambio, quería deshacerse de tales israelitas mediante la violencia y por un estricto reforzamiento de la Torá. Pablo creía que era su labor ganar al mundo gentil para la familia de Abraham –injertar ramas artificiales en el olivo natural– para que la verdadera familia, las ramas naturales, tuvieran envidia y se volvieran a los privilegios que

había rechazado, y que continuaban rechazando, su Mesías enviado por Dios (Romanos 11).

Entonces, como Saulo de Tarso, Pablo creía que las profecías de las escrituras habían sido diseñadas para hacerse realidad en un gran acto que revelaría que el Dios de Israel era el único Dios verdadero de todo el mundo. Este gran acontecimiento demostraría que Israel era el pueblo de Dios y que el mundo pagano no estaba en lo cierto, y que tendría que arrodillarse antes el Dios verdadero.

Pero, a diferencia de Saulo, Pablo creía que ese gran acto ya había tenido lugar. En vez de derrotar militarmente a Roma, Jesús, como representante israelita, había triunfado sobre el pecado y la muerte, los verdaderos enemigos del pueblo de Dios y del mundo entero. Este gran acto demostraba que el Dios de Israel era el único Dios verdadero. Este gran acto le hacía ver al mundo pagano que estaba equivocado, y que ya era hora de arrodillarse ante el Dios verdadero. Pero lo hacía de tal modo que obligaba a los judíos a ser igual de humildes que los paganos ante la revelación de la gracia de Dios.

Pablo continuaba creyendo, como había hecho Saulo, que se podía saber, en el presente, si alguien era miembro del verdadero pueblo de Dios. Para Saulo, la etiqueta reveladora era la Torá: los que guardaban la Torá estrictamente en el presente eran aceptados como el Israel futuro verdadero. Sin embargo, para Pablo eso sólo habría logrado intensificar el gran abismo que había entre los judíos y los gentiles, lo cual ya era obsoleto gracias a la muerte y resurrección del Mesías. Ahora que el gran acto ya había tenido lugar, lo que decía quién pertenecía al verdadero pueblo de Dios era, simplemente, la fe: fe en el Dios que envió a su Hijo a morir y a resucitar en favor del mundo entero. Este es el punto que, como veremos en los próximos dos capítulos, hace muy relevante la doctrina de la 'justificación por fe' en el mensaje que Pablo llevaba al mundo pagano. Éste no era el mensaje que anunciaba en las calles a los confundidos paganos de (digamos) Corinto; tampoco era el punto central de su mensaje evangelístico. Pero sí era lo que los recién convertidos necesitaban escuchar para recibir la seguridad de que verdaderamente formaban parte del pueblo de Dios.

Como historiador, teólogo y exégeta, creo que la labor que acabo tan sólo de empezar en este capítulo, de analizar el mensaje que Pablo llevó a los paganos, es fundamental si queremos entender al apóstol y su teología desde una perspectiva correcta. De hecho, ésta es la línea que él mismo nos sugiere, así que es absurdo que los eruditos le estudien sin tratar este tema de una manera completa. No obstante, esta tarea tiene otra dimensión.

Creo, haciendo un análisis cultural, que el mundo occidental está yendo rápidamente hacia unas nuevas formas de paganismo. Ofrezco un breve análisis de este factor en mi libro *New Tasks for a Renewed Church* (publicado en EE.UU. con el título *Bringing the Church to the World*)². Irónicamente, la iglesia se ha centrado en el mensaje que Pablo tenía para el mundo judío, y no en el dirigido al mundo pagano. Esto sigue siendo así. Pero no tenemos que decirles a nuestros oyentes que se tienen que convertir en judíos para luego confrontarlos con el evangelio de Pablo que predicamos. Si queremos alcanzar a nuestra generación con el mensaje de Jesucristo, tenemos que redescubrir cuáles son las buenas noticias que el evangelio ofrece a los paganos. Pablo tenía esto muy en cuenta, ¡así que sigamos el ejemplo del apóstol!

Pero si Pablo tenía buenas noticias para los paganos, ¿qué mensaje tenía para sus compatriotas judíos? Hemos visto la crítica que hace de los judíos: les advirtió de la paganización que había sufrido su tradición. Pero, ¿acaso no tenía buenas noticias para ellos también?

Preguntas para profundizar

1. ¿Cómo y por qué debemos interpretar el trasfondo de Pablo?
2. ¿Qué problemas conlleva interpretar a Pablo desde un contexto griego?
3. ¿Por qué Pablo establece una relación polémica con la cultura pagana?
4. ¿Cómo debemos interpretar la crítica que Pablo hace del judaísmo?
5. ¿Cómo se define el desafío que Pablo lanza al mundo pagano?

² [Las nuevas funciones de una iglesia renovada, o, el título aparecido en los EE.UU.: Llevando la iglesia al mundo.]

Capítulo 6

Buenas Nuevas para Israel

Acabamos de ver que la vocación básica de Pablo era ser el apóstol a los gentiles, los paganos. Pero el sentido de esta vocación es, de hecho, que los paganos necesitaban escuchar las buenas nuevas del Dios de Israel, el creador del mundo. Los gentiles serían bendecidos, según la esperanza judía que Pablo estaba predicando, cuando y sólo cuando se cumplieran las promesas que Dios había hecho a su pueblo Israel, y cuando éste hubiera cumplido los propósitos para los que Dios le había creado. Pablo creía que esto ya había ocurrido – en Jesús, el Mesías judío, y su muerte y resurrección. ¿Cómo podía ser esto cierto? ¿Cómo podía ser que estos extraordinarios acontecimientos fueran la revelación del plan pactal del Dios de Israel? ¿Y que significaba esto para el pueblo de Israel?

También vimos, en el capítulo 4, que Pablo seguía concibiendo a Dios tal como lo hacían los judíos, pero que lo reinterpretaba a la luz de Jesús y el Espíritu. Ahora veremos que hizo lo mismo con la creencia judía sobre lo que éste Dios estaba haciendo, o lo que iba a hacer, en la historia de Israel y del mundo. Así que todo esto nos lleva al corazón de la que podríamos llamar la carta más importante de Pablo. Nos lleva también a uno de los términos técnicos más controvertidos y a la vez importantes: el sintagma *dikaiosune theou*, cuya traducción probablemente más acertada sea 'la justicia de Dios'.

Pero detengámonos a hacer un apunte lingüístico. En inglés, existe un problema de traducción: la raíz griega que estamos tratando se puede traducir por dos raíces diferentes. *Dikaios* quiere decir *righteous* (justo o recto), pero se traduce por *just* (justo). De igual forma, *dikaiosune* se traduce

por *righteousness* y por *justice* (justicia o actos de justicia, y justicia o rectitud, respectivamente)¹. Desafortunadamente, cuando en inglés se traduce el verbo de la misma familia, *dikaionoun*, se puede decir *to justify* (justificar), pero no se puede construir el verbo *to righteous* (justiciar – que vendría a decir algo como ‘hacer justicia’). (E.P. Sanders intentó extender este uso, pero no cuajó; en la traducción inglesa de la *Teología del Nuevo Testamento* de Bultmann, se usó la antigua voz inglesa *to rightwise* [‘ser declarado justo’ en la traducción española], lo que tampoco ha tenido una influencia posterior). En inglés esto no supondría ningún problema si siempre pudiéramos decir *just* y *justice* en vez de *righteous* y *righteousness*. Pero, si el significado actual de la segunda pareja de términos lleva a error, más lo hace la primera. El problema está en que Pablo escribe en griego, pero tiene en mente las escrituras hebreas, que son, de hecho, las que dan forma a su pensamiento; y el problema se ve incrementado cuando traducimos al inglés (o al castellano), intentando en vano encontrar palabras o expresiones para un término muy sutil e intrincado, del que depende toda una manera de pensar. Es como traducir poesía.

Pacto, tribunal de justicia y escatología

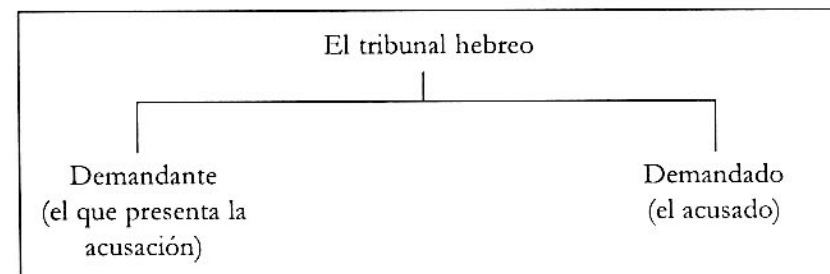
‘La justicia de Dios’ ha sido objeto de muchos estudios técnicos. No pretendo aquí recoger todos los aspectos de este estudio. Este término, o uno casi idéntico, aparece ocho veces en las cartas de Pablo, y siete en Romanos. En muchas traducciones el significado es bastante oscuro, igual que el pasaje principal sobre el tema, que es Romanos 3:21-26; la Nueva Versión Internacional, por ejemplo, pone en boca de Pablo dos significados diferentes para esta expresión, en un espacio de seis versículos. Lo que yo voy a intentar es hacer un bosquejo del contexto judío en el que esta expresión era de uso normal, indicaré las opciones de interpretación de las diferentes escuelas de pensamiento, y diré cuál, según mi criterio, es la mejor solución.

¹ (N. del T.). Como se puede ver, en este apunte lingüístico hemos hecho referencia a los términos en inglés y no a la traducción castellana de dichos términos, ya que el problema comentado por el autor se encuentra en la lengua inglesa y no en la castellana (al menos no en la misma medida). En nuestra lengua, al menos en nuestro contexto teológico, *dikaionoun* siempre se ha traducido por un solo término: justicia. Obviamente, reconocemos la ambigüedad y los distintos matices que ésta palabra encierra, y entendemos que la lengua inglesa intenta salvar las distancias entre los diferentes matices. Pero en nuestra traducción optamos por recoger la línea terminología hasta ahora usada por la tradición teológica en castellano. Si el lector tiene interés de analizar con profundidad el pensamiento del autor en este punto, le referimos al texto original (*What Saint Paul Really Said*).

Según la Septuaginta, la versión griega de las escrituras judías, la ‘justicia de Dios’ tiene un significado claro: la fidelidad de Dios a sus promesas, al pacto. La ‘justicia’ de Dios, especialmente en Isaías 40-55, es el aspecto del carácter de Dios que le lleva a salvar a Israel, a pesar de la perversidad y la maldad de Israel. Dios ha hecho unas promesas; Israel puede confiar en esas promesas. Así que la justicia de Dios es afín a su fidelidad por un lado, y a la salvación de Israel por otro. Y en Isaías vemos la extraña figura del siervo sufriente en el que se cumple el propósito justo de Dios.

Hay muchos otros pasajes que apuntan a esa interpretación de la ‘justicia de Dios’; por ejemplo, la gran oración de Daniel 9. Pero aquí no hay ninguna controversia. En la Septuaginta, la expresión quiere decir la fidelidad de Dios a su pacto con Israel, gracias al cual le salva de su exilio en Babilonia. En la literatura judía del período del Segundo Templo aparece muchas veces esta expresión, o expresiones similares; todas refuerzan la interpretación que acabamos de presentar. El punto central de la ‘justicia de Dios’ es su pacto con Israel, el pacto a través del cual acabará con el problema del mal en el mundo.

Sin embargo, parte del colorido de este término viene de la metáfora que esconde. ‘Justicia’ es un término legal, es decir, que pertenece al ámbito jurídico. Así que tenemos que desarrollar esta idea brevemente.



1. En el tribunal hebreo bíblico había tres partes: el juez, el demandante y el demandado. No existía la figura del fiscal; todos los casos consistían en que una parte acusaba a otra, y el juez decidía la sentencia.
2. ¿Que quiere decir usar el lenguaje de ‘justicia’ en este contexto? Lo que quiere decir cuando se aplica al juez es bien diferente a lo que quiere decir cuando se aplica al demandante o al demandado. Cuando se aplica al juez, quiere decir (como se hace patente en el Antiguo Testamento) que el juez debe juzgar el caso según la ley; que debe ser imparcial; que debe castigar el pecado tal y como se merece; y

que debe apoyar y defender a los desfavorecidos y a aquellos que sólo le tienen a él como intercesor. Para el juez, ser 'justo', y tener la 'justicia' y practicarla en su contexto legal, es un asunto muy complejo, y tendrá que ver con la manera en la que lleve el caso.

3. Sin embargo, para el demandante y el demandado, ser 'justo' no tiene las mismas connotaciones, ya que ellos no tienen que juzgar el caso. La palabra tampoco recoge que sean, antes de que empiece el juicio, rectos moralmente y que merezcan ganar el caso – aunque esto nos quede menos claro a nosotros por la connotación moral que la palabra 'justo' tiene en nuestra lengua. No; para que el demandante o el demandado fueran 'justos' en el sentido bíblico y en el contexto jurídico debían contar con el fallo favorable del tribunal.

¿Cómo ocurría esto en la práctica? Veamos primero el caso del demandante. Cuando el tribunal defendía al demandante, éste o ésta eran 'justos'; lo que no quería decir necesariamente que fueran buenos, o moralmente rectos y virtuosos. Simplemente quería decir que en dicho juicio en concreto el tribunal le había vindicado y aceptado la acusación que había presentado.

Ocorre lo mismo con el demandado. Si el tribunal defendía su causa, librándole de la acusación, el demandado era 'justo'. De nuevo, eso no quería decir que fuese bueno, moralmente recto y virtuoso; simplemente que era vindicado, o, en otras palabras, absuelto.

La palabra *dikaíos*, 'justo o recto', tanto en el griego secular como en inglés, llevaba consigo unas connotaciones moralistas. Si tenemos esto en cuenta, no es difícil ver cómo podía referirse no sólo al estatus posterior a la decisión judicial, sino también al carácter y conducta anteriores tanto del demandante como del demandado. Pero la cuestión es que, en el lenguaje técnico judicial, 'justo' quiere decir, para ambas partes, el estatus que poseen una vez el tribunal ha fallado a su favor. Ni más, ni menos.

Por obvio que esto parezca, es extremadamente importante para entender a Pablo. Si utilizamos el lenguaje jurídico, no tiene ningún sentido decir que el juez imputa, imparte, lega, comunica o transfiere su justicia al demandante o bien al demandado. Porque la justicia no es un objeto, una sustancia o un gas que se puede pasar de un lado a otro de la sala. Que el juez sea justo no quiere decir que todo el tribunal esté de acuerdo con él. Que el demandante o el demandado sean justos no quiere decir que el juez haya juzgado el caso correctamente o de forma imparcial. Imaginar que el demandante de alguna manera recibe la justicia del juez es simplemente un error de categoría. Porque el lenguaje jurídico no funciona así.

Entonces, ¿qué ocurre cuando mezclamos el significado pactal de la justicia de Dios con el nivel metafórico del lenguaje jurídico? Está claro que Dios es el juez. Israel se presenta ante él para presentarle su caso contra los malvados paganos que le están oprimiendo. Israel quiere presentar su caso ante el tribunal, para que Dios le oiga y, en su justicia, le libere de sus enemigos. Desea ser justificado, absuelto, vindicado. Y, como el Dios que es el juez, es también el Dios que ha establecido el pacto con el pueblo de Israel, éste suplica: ¡sé fiel a tu pacto! ¡vindícanos en tu justicia!

Y no entres en juicio con tu siervo; Por que no se justificará delante de ti ningún ser humano². El Salmo 143 presenta una declaración típica de la esperanza judía: es una esperanza en el pacto, explicada muchas veces con metáforas jurídicas. De hecho, es el salmo que Pablo cita en uno de los puntos cruciales de su argumentación (Romanos 3:20).

Cuando Dios actúe para vindicar a su pueblo, entonces su pueblo tendrá, metafóricamente hablando, el estatus de 'justo'. Diremos más sobre este tema en el próximo capítulo, cuando consideremos el tema paralelo de la justificación. Pero la justicia que el pueblo de Dios tendrá no será la justicia propia de Dios. Lo que parece un sinsentido. La justicia de Dios es su fidelidad a su pacto, gracias al cual, y tal como Israel espera, vindicará a su pueblo, y le dará el estatus de 'justo', al igual que ocurre con el demandado que ha sido absuelto o vindicado. Pero la justicia de Dios continua siendo propiedad de Dios. El motivo que hay detrás de su actuación es la vindicación de su pueblo. Y no el estado que le concede a través de esta vindicación.

En el desarrollo de esta argumentación queda claro que debemos añadir a nuestro debate una dimensión más amplia. Si el pacto entre Dios e Israel es el contexto semántico en el que hablar de la justicia tiene sentido; y si el lenguaje jurídico es el contexto metafórico que da un matiz especial al lenguaje del pacto; entonces ambos contextos reclaman que haya un cumplimiento futuro. En todo momento a lo largo de nuestro debate tenemos que tener en cuenta la escatología (la ansiada esperanza que Israel tiene en que un día su Dios actuará, y lo hará de forma definitiva).

Pero, ¿cuál es esta esperanza? La justicia de Dios es lo que Israel siempre reclama cuando tiene problemas, con la esperanza de que Dios la vindicará en el futuro. Pero, ¿qué Israel es el que será vindicado? ¿Se trata de todos los judíos? ¿O sólo de algunos? ¿Podemos determinar ahora en el presente quienes serán vindicados cuando Dios actúe definitivamente en el

² Excepcionalmente, aquí usamos la traducción RV, ya que se acerca más a la traducción inglesa que usa el autor.

cumplimiento de su justicia, de su pacto? Muchos judíos de los tiempos de Pablo decían que sí: 'La señal presente de nuestra vindicación futura consiste en nuestra lealtad presente a las obligaciones pactales que Dios ha establecido. Nuestros 'actos de justicia', 'cumplimiento de la ley', demuestran en el presente que, cuando Dios actúe, se verá que somos su pueblo'. Es de ahí de donde surge la teología de la 'justificación por obras', creencia contra la que Pablo luchó hasta el final de sus días. Y este es el debate que abarcará el capítulo siguiente. Pero por el momento, seguiremos con el tema de la justicia de Dios. ¿La usó Pablo con una coherencia clara?

Diferentes interpretaciones de un término clave

A pesar de que este término tiene un trasfondo bastante claro en el judaísmo, muchos, al leer a Pablo, han creído que quería decir algo diferente. Sí es cierto que el sintagma 'la justicia de Dios' deja el camino abierto para que surjan diferentes interpretaciones, del mismo modo que el sintagma 'el amor de Dios' puede referirse tanto al amor de Dios por nosotros, como a nuestro amor a Dios. Pero el debate de 'la justicia de Dios' es más complejo que el que gira en torno a 'el amor de Dios'. Los estudiosos a lo largo de la historia han subrayado, al menos, cuatro acepciones diferentes.

Además también son bastante complejas las vueltas que se le dan a las diferentes interpretaciones. Pero si no nos esforzamos en entenderlas siempre estaremos perdidos cuando nos encontremos con las diferentes interpretaciones y traducciones de uno de los puntos más importantes y centrales del pensamiento paulino. De hecho, el problema se puede comparar con los sentimientos de alguien que lleva muchos años conduciendo y, de repente, se entera de cuál es el contenido del carburador. ¿Cómo puede una máquina tan pequeña hacer que un coche funcione? El sabio mecánico, ante esta pregunta, intentará simplemente demostrar lo que ocurre cuando el carburador funciona, y lo que ocurre cuando éste no funciona. Este es el tipo de ejercicio que vamos a hacer a continuación.

La distinción básica que vamos a hacer antes de empezar está entre aquellos que creen que 'la justicia de Dios' se refiere a la justicia propia de Dios, y aquellos que creen que se refiere a un estado de justicia que los humanos tienen ante Dios. En la *Tabla* que he confeccionado, este primer grupo equivale al apartado A, y el segundo, al apartado B. Las otras subdivisiones también son importantes. Empezaré explicando el aparta-

do B, que ha contado con muchos seguidores, sobre todo en círculo protestantes y evangélicos.

Desde tiempos de Martín Lutero, muchos cristianos han conmemorado la expresión 'la justicia de Dios', ya que denotaba el estado que los humanos adquieren, a través de la fe, como resultado del evangelio. Pero de aquí vemos que surgen dos interpretaciones, reflejadas en varias traducciones y comentarios. En primer lugar (B1), se puede creer que esta 'justicia' es el estado que los cristianos adquieren, reciben de parte de Dios. Aquí vemos que el ablativo que se usa es un *ablativo de origen* ('la justicia que viene de Dios'). Luego, como se puede ver en B2, muchos han interpretado el sintagma en cuestión como un *genitivo de objeto*, lo que lleva a que la palabra 'justicia' se interprete en términos de una cualidad que *cuenta ante Dios*, o que *sirve con Dios*.

En ambos casos, hay otras subdivisiones muy importantes también. Si la justicia es algo que los humanos reciben 'de Dios', ¿se les 'imputa' (B1a) – es decir, se 'considera' que es de ellos, lo que casi sería una invención legal? ¿O se les 'imparte' (B1b), se les da como propiedad, o, dicho de otra manera, Dios sopla sobre su pueblo y le da esa 'justicia' que tanto desea ver? Este es un debate muy candente desde hace cientos de años, y es bastante obvio que depende de los dos significados, muy diferentes, de 'justicia': el primero la ve como un *estado*, y el segundo, como una *cualidad*.

Si la justicia es algo que 'cuenta delante de' Dios, o 'sirve con' Dios, aún surge otra pregunta. ¿Es B2a una cualidad que tienen sólo algunos humanos, por decisión de la naturaleza? Por ejemplo, ¿consiste en que algunos humanos creen en Dios, y luego Dios, seleccionando, se dice a sí mismo 'Esa es la clase de 'justicia' que estoy buscando!?' ¿Es así como funciona? ¿Es eso lo que pasó en el caso de Abraham? ¿O es Dios quien da a los humanos la cualidad que luego puede aprobar (B2b)? Esta justicia, ¿es pues una cualidad natural, o es un don especial de Dios?

Muchos lectores pensarán que todas estas vueltas y posibilidades son ilógicas y complejas. ¿Cómo puede ser que la teología sería caiga en digresiones tan intrincadas? De nuevo, recordemos la ilustración del coche y del carburador. Yo me he encontrado con todas estas interpretaciones, y también con combinaciones de varias de ellas, tanto en trabajos serios como informales sobre Pablo, especialmente de la carta a los Romanos. Estas interpretaciones determinan la manera en la que leemos los textos más representativos del pensamiento del apóstol.

Si nos fijamos ahora en el apartado A, tenemos a los que piensan (A1) que la 'justicia' es una *cualidad* moral de Dios. El genitivo 'de Dios' es simplemente un genitivo posesivo; simplemente, una cualidad que Dios posee. En segundo lugar (A2), otros creen que 'justicia' denota 'la actividad

salvadora de Dios. Aquí, el genitivo ‘de Dios’ se convierte en un genitivo de sujeto, ya que denota el sujeto del verbo elidido.

Y estas dos categorías se vuelven a subdividir. Si la justicia es una cualidad moral de Dios, ¿cómo es esta cualidad? Veamos que Lutero creció creyendo (A1a) que la justicia de Dios era su ‘justicia distributiva’, es decir, la actividad moral de Dios que consiste en castigar la maldad y recompensar la virtud. Si leyéramos a Pablo en latín, como hizo Lutero, esta es la interpretación que probablemente sacaríamos al leer la palabra *iustitia*. La segunda opción (A1), que es la que yo suscribo, es ver esta cualidad en cuestión como la fidelidad de Dios a sus promesas, a su pacto. Pero antes de centrarnos en esta idea, hemos de seguir comentando la Tabla.

Del mismo modo que las anteriores interpretaciones, la idea de la justicia de Dios como la actividad salvadora de Dios se subdivide en dos apartados. El segundo (A2b), propuesto por el influyente erudito alemán Ernst Käsemann, ve el sintagma como un término técnico que quiere decir ‘el poder de Dios que crea salvación’, sin hacer ningún tipo de referencia al pacto, a Israel, a Abraham o a las promesas bíblicas. Käsemann deliberadamente evita cualquier tipo de relación con el pacto, ya que quiere enfatizar que el poder ‘creador de salvación’ está dirigido, y de hecho, conquista, a todo el mundo, y no sólo a Israel. Pero el primer apartado (A2a), que se parece bastante a A1b, cree que el sintagma denota precisamente las acciones que plasman la fidelidad de Dios con su pacto. Como hemos visto, cuando el Dios de Israel cumple el pacto, éste estaba diseñado desde el principio para ser el medio a través del cual Él resolverá los problemas del mundo, de todo el cosmos.

¿Cómo podemos tomar una decisión ante todas estas interpretaciones? A pesar de la gran aceptación con la que cuenta el apartado B, la enorme cantidad de evidencias judías, incluidos muchos pasajes de las escrituras a los que Pablo alude o cita, nos inducen a decantarnos por las interpretaciones del apartado A. ‘La justicia de Dios’ se refiere a la justicia propia de Dios. De hecho, el contexto judío crea una presunción tan fuerte en favor de esta interpretación, que sólo podría ser tirada por tierra si el mismo Pablo la rebatiera; y, como voy a demostrar, no es éste el caso.

¿Cómo elegir entre los diferentes subapartados de A? Podemos olvidarnos de la anticuada idea de la *iustitia distributiva* (A1a) por irrelevancia del latín. Podemos deshacernos de la nueva sugerencia de Käsemann (A2b) porque se puede probar su imposibilidad (los textos que cita en favor del sentido técnico y especializado por el que aboga no dicen lo que él les hace decir). Así que sólo nos quedan dos opciones bastante parecidas (A1b y A2a), que tienen que ver con la fidelidad de Dios con su pacto,

tanto en términos de cualidad de Dios como de poder activo que se proyecta, como expresión de esa fidelidad, para cumplir las promesas del pacto: acabar con el mal, salvar a su pueblo, y hacerlo de forma totalmente imparcial. Yo creo que la distinción gramatical que hemos hecho entre el genitivo posesivo y el de sujeto no hace justicia a lo que Pablo está intentando explicar, así que deberíamos borrar esa línea divisoria que hemos trazado entre los dos significados. Como para Pablo Dios es creador, siempre activo en el mundo, deberíamos anticipar que descubriremos que sus atributos y sus acciones van de la mano de una forma indivisible.

Las pruebas más claras las encontraremos, como no, en las epístolas, y, sobre todo, en Romanos.

‘Justicia de Dios’ – Diferentes interpretaciones

A. La ‘justicia’ propia de Dios	A1. La justicia como cualidad moral (‘de Dios’ como genitivo <i>posesivo</i>)	A1a. ‘justicia distributiva’
		A1b. ‘fidelidad al pacto’
	A2. La justicia como poder ‘creador de salvación’ (‘de Dios’ como genitivo <i>de sujeto</i>)	A2a. actos de fidelidad al pacto
		A2b. acciones no pactales que vencen al mundo
B. Una ‘justicia’ dada a los humanos	B1. La justicia como estado justo ‘procedente de Dios’ (‘de Dios’ como ablativo <i>de origen</i>)	B1a. ‘justicia imputada’
		B1b. ‘justicia impartida’
	B2. La justicia como una cualidad ‘que cuenta ante Dios’ o que ‘sirve con Dios’ (‘de Dios’ como genitivo <i>de objeto</i>)	B2a. una cualidad natural reconocida por Dios
		B2b. un don especial que Dios nos ha dado, y que reconoce como tal

‘La justicia de Dios’ en las epístolas paulinas

Filipenses y 2ª Corintios

Romanos es la epístola en la que ‘la justicia de Dios’ es uno de los temas principales. Pero antes de tratar esta carta, miraremos otros dos pasajes que, aunque no son tan imprescindibles, resultan interesantes. En Filipenses 3:9, un pasaje que se suele citar con frecuencia cuando se trata este tema, Pablo declara que su deseo es ganar a Cristo,

Y ser ballado en Él, no teniendo mi propia justicia derivada de la ley, sino la que es por la fe en Cristo [o: ‘por la fidelidad de Cristo’], la justicia que procede de Dios sobre la base de la fe.

Es de vital importancia ver que el sintagma clave no es *dikaïosune theou*, ‘la justicia de Dios’ (que pertenece a Dios), sino *dikaïosune ek theou*, una justicia que procede de Dios. Muchos eruditos han utilizado este pasaje como el ejemplo representativo del uso del sintagma *dikaïosune theou*; pero esto es incorrecto. Si volvemos a la metáfora del tribunal judío, aquí estamos ante la ‘justicia’, el estado que la parte vindicada posee como resultado de la decisión del tribunal. Se trata de ‘un estado justo *dado por Dios*’; lo que no es lo mismo, como ya vimos, que la justicia propia de Dios.

En 2ª Corintios 5:20-21, un famoso texto y pasaje favorito de Martín Lutero, Pablo redondea su argumentación sobre su llamado apostólico:

Por tanto, somos embajadores de Cristo, como si Dios rogara por medio de nosotros; en nombre de Cristo os rogamos: ¡reconciliaos con Dios! Al que no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que fuéramos hechos dikaïosune theou en Él.

La parte crítica la he dejado en griego. Esta vez es, indudablemente, ‘la justicia de Dios’; muchas generaciones de lectores han interpretado el sentido que encontramos en la parte inferior de la Tabla, especialmente en B1a. Sin embargo, ya he subrayado anteriormente que Pablo no está hablando de la justificación, sino sobre su ministerio apostólico; también, que ya lo ha descrito en el capítulo 3 como el ministerio del nuevo pacto; que de hecho, el tema a tratar aquí es que los apóstoles son embajadores de Cristo, y que Dios los usa para transmitir su llamamiento; y que por ello, el ministerio apostólico, con el sufrimiento, el temor y el fracaso aparente que conlleva, es una encarnación de la fidelidad de Dios con el pacto. Lo que Pablo intenta decir es que tanto él como los otros apóstoles, en su

temor y sufrimiento, en su testimonio fiel, no están simplemente predicando sobre la fidelidad de Dios; de hecho, personifican, son ejemplos de esa fidelidad. La muerte del Mesías ya se ha encargado del fracaso aparente de los apóstoles; ahora, en él, *son* ‘la justicia de Dios’, la personificación viva del mensaje que proclaman.

Esta interpretación de 2ª Corintios 5:21 une el versículo al contexto en el que se encuentra, proceso que no hace más que demostrar la veracidad de dicha lectura. Sin embargo, si se insiste en una lectura que corresponde a la parte inferior de la Tabla –sobre todo al apartado B1a, donde vemos el concepto de ‘justicia imputada’– se llegará a la conclusión, como han hecho muchos comentaristas, de que no tiene nada que ver con el resto del capítulo ni con el contexto en el que se encuentra, y sólo es una pequeña digresión aislada de Pablo. Yo creo que para ver qué teoría tiene más razón, hay que tener en cuenta el sentido y la función que tiene el sintagma en cuestión dentro del contexto y de la epístola en la que se encuentra.

¿Y qué ocurre en Romanos? Se trata de la epístola paulina donde *dikaïosune theou* encuentra su máxima expresión. Vamos a considerar tres pasajes que forman parte de las fases más importantes en el desarrollo del debate general sobre el tema que estamos tratando.

Romanos 3

Vamos a dejar por un momento la frase introductoria de Romanos 1:7 (‘en el evangelio la justicia de Dios se revela’). Precisamente, como se trata de una introducción, es demasiado críptico y debe ser interpretado a la luz de lo que viene a continuación. El capítulo 3 es la primera sección donde el tema ya aparece de forma visible y central.

Al principio del capítulo, Pablo se enfrenta a la pregunta que cierra el capítulo 2. Dios (como acaba de explicar) ha renovado su pacto, y lo ha hecho con una comunidad en la que los judíos y los gentiles están en la misma posición, y en la que la etiqueta de la circuncisión ya es irrelevante. ¿Quiere decir esto que Dios ha olvidado las promesas de su pacto con los judíos? En este contexto, el versículo 5 se refiere claramente a la justicia propia de Dios:

Y si nuestra injusticia hace resaltar la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿Acaso es injusto el Dios que expresa su ira?

El significado de ‘justicia’ está estrechamente relacionado con la idea de la fidelidad o infidelidad de Dios que aparece en los versículos anteriores. Estos versículos tienen que ver con la vocación de Israel, los propósitos que Dios tiene para Israel, y con la incapacidad de Israel de cumplir con estos propósitos. A esto lo podemos llamar ‘teología del pacto’; en este contexto, la ‘justicia de Dios’ se refiere a la ‘fidelidad de Dios con su pacto’.

Pablo sigue tratando este tema en la segunda mitad del capítulo, en el que plasma tan sólo en unos pocos versículos, los puntos principales de su mensaje.

Pero ahora, aparte de la ley, la justicia de Dios (righteousness) ha sido manifestada, atestiguada por la ley y los profetas; es decir, la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen; porque no hay distinción; por cuanto todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios, siendo justificados (justified) gratuitamente por su gracia por medio de la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió públicamente como propiciación por su sangre a través de la fe, a fin de demostrar su justicia, porque en su tolerancia Dios pasó por alto los pecados cometidos anteriormente, para demostrar en este tiempo su justicia, a fin de que Él sea justo (righteous) y sea el que justifica (the justifier) al que tiene fe en Jesús. (Romanos 3:21-26)

Recordemos que *justify* (justificar), *justifier* (el que justifica) y *justification* (justificación) vienen de la misma raíz griega que también da lugar a la traducción de *righteous* (justo) y *righteousness* (justicia)³. ¿Cómo se puede entender?

Cuando se llega al versículo 20 del capítulo 3, Pablo ya ha demostrado que el mundo gentil está alejado del Dios que lo ha creado, y que en consecuencia, está bajo juicio; pero también demuestra que los judíos, a pesar de haber recibido el pacto a través del cual Dios iba a redimir al mundo, no han cumplido con la labor que se les había encomendado. Así que toda la humanidad se sienta –metafóricamente hablando– en el banquillo de los acusados en el tribunal de Dios. Si volvemos a la imagen del tribunal, ya no se trata de Israel que viene ante Dios como demandante, acusando a los paganos. Tanto los gentiles como los judíos son demandados culpables. Si tenemos en mente el pacto, que es lo que se esconde detrás de esta metáfora jurídica, el plan de Dios consistía en ser fiel a ese pacto,

³ (N. del T.) De nuevo nos referimos a los términos en inglés para poder apreciar la diferenciación que el autor establece (en castellano no la hay porque, siguiendo el griego, usamos tan sólo una raíz).

y vindicar a Israel y también salvar al mundo entero, *a través* de la fidelidad de Israel; pero Israel, como pueblo, fue infiel y falto de fe. ¿Qué tiene que hacer Dios?

Pablo responde que el Mesías, el Rey Jesús, ha sido el único israelita fiel. Bajo la densa teología del pasaje que acabamos de citar se esconde la escena central del evangelio de Pablo: la muerte y la resurrección de Jesús, como el medio a través del cual se cumplirían los propósitos que Dios había establecido que Israel cumpliera, es decir, acabar de una vez por todas con el pecado de este mundo. Dios ha acabado con el pecado en la cruz de Jesús; ha vindicado a Jesús resucitándolo de entre los muertos. ‘La fidelidad de Jesús’ (a la que más adelante, en Romanos 5, Pablo la llamará también ‘la obediencia de Jesús’) *es el medio a través del cual se manifiesta la justicia de Dios*. Dios es justo, como el Dios del pacto que hizo unas promesas y las cumplió. Volviendo a la metáfora jurídica, ha sido fiel a su palabra, ha sido imparcial (pensemos que, acto seguido, Pablo habla de la forma equitativa en la que Dios trata a los gentiles y a los judíos), y ha acabado con el pecado. En consecuencia, ha vindicado a los desvalidos: ‘el que justifica al que tiene fe en Jesús’. Este tema, el de la justicia propia de Dios, entendido bajo la fidelidad de Dios con su pacto, y visto en términos de la metáfora del tribunal, es la clave de este pasaje de vital importancia.

Usando la repetición, Pablo enfatiza lo siguiente: el evangelio de Jesús manifiesta o revela la justicia de Dios, porque Dios es justo, y, además, Dios es el que declara justo al que cree. Una vez más debemos insistir en que existe un estatus de ‘justo’, que los humanos tienen gracias al misericordioso veredicto divino en Jesús. Pablo ya queda satisfecho con esta explicación. Analizaremos esta idea con más detalle en el próximo capítulo. No obstante, Pablo no usa el sintagma ‘la justicia de Dios’ para explicarlo. La justicia de Dios se refiere a la justicia propia de Dios. En Romanos 3, explica cómo Dios ha sido justo en los sentidos explicados anteriormente. Se ha mantenido fiel a su pacto, cuyo objetivo siempre había sido acabar con el pecado; ha guardado sus promesas; en la cruz, ha acabado con el pecado; lo ha hecho de forma imparcial, salvando de igual manera tanto a los judíos como a los gentiles; y ahora, como juez justo, ayuda y salva a los desvalidos que se refugian en su misericordia. Todas estas ideas son reflejo del sintagma *dikaiousune theou*, pero si les atribuímos cualquier otro significado que no sea algún tipo de combinación entre A1b y A2a (como muchas traducciones se atreven a hacer), nos encontramos con un texto liado y sin un sentido claro. Sin embargo, si optamos por ver que en todo el pasaje se está usando los sentidos de A1b y A2a, todo aparece mucho más claro.

Si la extensión del libro lo permitiera, podríamos continuar viendo cómo Pablo amplía esta perspectiva y cómo revela en el capítulo 4 que lo que Dios ha hecho en Cristo era, y siempre había sido, la intención que había detrás de las promesas hechas a Abraham en Génesis 15, el capítulo del gran pacto en el que Dios le prometió una familia de la fe de todas las naciones. Romanos 3:21-4:25 desarrolla más y celebra la justicia propia de Dios, la fidelidad de Dios con su pacto, manifestada, revelada en los maravillosos acontecimientos apocalípticos de la muerte y la resurrección de Jesucristo.

Romanos 9-10

Así que lo anterior establece una buena base para poder realizar una clara lectura de Romanos 9-10, el otro pasaje indispensable para tratar el significado de *dikaiousune theou*. De nuevo, y aunque sea un poco confuso para nosotros, recordemos que la palabra ‘justicia’ a veces denota ese estado del que ahora disfruta el pueblo de Dios; por tanto ya no estamos hablando de la justicia propia de Dios. Los versículos a destacar son 10:2-4:

Porque yo testifico a su favor que tienen celo de Dios, pero no conforme a un pleno conocimiento. Pues desconociendo la justicia de Dios y procurando establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios. Porque Cristo es el fin de la ley para justicia a todo aquel que cree.

De hecho, este pasaje resume lo desarrollado en 9:6-39, donde, aunque no aparece el sintagma ‘la justicia de Dios’, toda la discusión gira en torno a la cuestión de si Dios realmente ha sido justo, si ha guardado sus promesas con el pacto, y si lo ha hecho, cómo lo ha hecho. No debemos caer en el error de que la idea sólo aparece cuando encontramos el sintagma en cuestión; de hecho, todo el contexto no trata otra cosa que la justicia de Dios. Según Pablo, Israel desconoce o ignora lo que Dios ha estado haciendo en la historia de su pueblo con justicia y fidelidad. Israel, en su esfuerzo por intentar conseguir ese estado de justicia, mantener el pacto, que sólo beneficiará a los judíos, se ha olvidado de someterse a la justicia de Dios. El pacto siempre apuntaba a una familia con miembros de todas las naciones; Israel, apoyándose en su estado de ‘pueblo elegido’, ha traicionado el propósito original del pacto. Usando una ilustración, es como si el cartero pensara que todas las cartas que lleva en la bolsa son para él.

Cuando Pablo dice que Israel ‘no se sometió a la justicia de Dios’, está claramente haciendo referencia a Romanos 3:21-26, el pasaje que analizamos unas páginas atrás. Vimos que Pablo declaraba que ‘la justicia de Dios’ se había manifestado en el evangelio de Jesucristo, el evangelio que proclama que Dios ha establecido un sólo camino de salvación para todos, tanto para judíos como para gentiles. Cuando los judíos de la época de Pablo rechazaban a Jesús (tal y como había hecho Pablo), y cuando continuaban rechazando el mensaje de Pablo sobre Jesús, el apóstol analiza cuál es la razón de fondo: ellos comprenden, como él mismo tuvo que comprender y reconocer un día, que ‘acceptar’ significaría abandonar la idea de la ‘exclusividad’, de que el pacto sólo les favorece a ellos. Así que en este texto, Romanos 9-10, el tema avanza hasta llevar al clímax, que está en una declaración muy significativa extraída de Jeremías 31:33 e Isaías 27:9 – Y este es mi pacto con ellos, cuando yo quite sus pecados (Romanos 11:27). Como ya he explicado con más detalle anteriormente, Pablo se aferra firmemente a la esperanza de que la renovación del pacto que ha tenido lugar en Jesús el Mesías será efectiva no sólo para los gentiles sino también para los judíos que crean, tal y como él hizo, que Jesús es el Mesías judío.

Romanos 1:17

Llegados a este punto, volvemos a Romanos 1:16-17, con la esperanza de que ahora podremos comprenderlo mejor.

Porque no me avergüenzo del evangelio, pues es el poder de Dios para la salvación de todo el que cree; del judío primeramente y también del griego. Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe; como está escrito: ‘mas el justo por la fe vivirá’.

Esta compacta declaración encierra la idea que Pablo irá desarrollando a lo largo de la mayor parte de esta epístola, así que debemos comprenderla a la luz de la lectura que hacemos de los pasajes que siguen.

Pablo explica cuál es la razón que le empuja a predicar el evangelio, la proclamación real del Rey Jesús como Señor del mundo, por todo el mundo, y en Roma en particular. Dice que el evangelio manifiesta y nos revela la justicia propia de Dios, su fidelidad con su pacto, que opera a través de la fidelidad de Jesucristo para beneficio de todos los que a su vez son fieles también. Dicho de otra manera, cuando Pablo predica que

Jesucristo es Señor, el Señor del mundo entero, él mismo forma parte del acto de revelación ante el mundo de la gran noticia de que el Dios del mundo ha sido fiel a su palabra, ha acabado definitivamente con el mal que ha invadido su creación, y ahora está restaurando la justicia, la paz y la verdad.

Este es el punto principal que Pablo quiere que la iglesia en Roma entienda, y no sólo la iglesia en Roma, sino todo el mundo. Lo que ocurrió en aquellos acontecimientos relacionados con Jesús no fue una casualidad, y resultado casual de las circunstancias, sino que fue el cumplimiento del plan y el propósito de Dios. Si la iglesia en Roma entendía eso, ya estaba en posición de apoyar la urgente obra misionera que debe tener lugar ahora mismo, y de vivir como pueblo de Dios, dejando a un lado las diferencias culturales para poder adorar y servir a Dios como hermanos y hermanas. Todo esto ya apunta a la rica doctrina de la justificación y la comunidad que trataremos en el próximo capítulo. Los conceptos 'pacto' y 'apocalíptico' van de la mano en este tema que venimos desarrollando: el mensaje sobre el Rey Jesús revela al Dios verdadero en toda su gloria como el Dios fiel a su pacto, el Dios que por fin ha acabado con el pecado. Sin importar cuán grandes son todas las potestades del mundo, y sobre todo las de Roma, el Dios verdadero se ha revelado como único Señor del mundo entero. Y Pablo no se avergüenza de proclamarlo.

Conclusión: el Dios de Israel y del mundo entero

Tanto en este capítulo como en el capítulo 4 hemos visto que Pablo reinterpreta el significado de la palabra 'Dios' a la luz de Jesús y el Espíritu. Hay un gran tema que no he mencionado de forma explícita, y que utilizaré ahora en la conclusión, para acabar de subrayar, de nuevo, toda esta reinterpretación de Pablo.

Pablo, en uno de sus discursos en Hechos, habla de 'el evangelio de la gracia de Dios' (Hechos 20:24). Después de todo, este es el gran tema de esta magnífica epístola, la cual hemos estudiado de forma breve en este capítulo. Muchas veces se piensa en la carta a los Romanos como en una exposición de una teología judicial, o del juicio. Pero eso es un error. La metáfora del tribunal es vital en algunas de las fases de la argumentación. Pero no se trata del tema principal, ya que el tema principal de Romanos es la teología del amor.

Una y otra vez hemos visto que la redefinición de Pablo y su renovada comprensión del único Dios verdadero le vino especialmente a través de

entender que ese Dios se revelaba de forma suprema en Jesús, en la cruz. Si, pensando en la 'justicia', nos quedamos con la idea de la metáfora jurídica, como muchos han hecho en el pasado, nos queda en mente la idea de una transacción legal, de un puro negocio, un acto de un Dios lógico, calculador y exacto. Pero, ¿nos apetecería adorar a un Dios así? Mas si entendemos 'la justicia de Dios' como yo he intentado explicar, a la luz de la fidelidad de Dios con su pacto, entonces nos encontramos con una palabra que resume toda la argumentación desarrollada en Romanos, y que para Pablo describe perfectamente al Dios que él conoce en Jesús y por el Espíritu. En Romanos 5 y 8, uniendo los diferentes hilos de su argumentación, dice que la cruz de Jesús revela de forma suprema el amor de Dios (5:6-11; 8:31-39). Si se entiende *dikaïosune theou* de la forma que acabo de proponer, no se verá la justicia y el amor como conceptos enfrentados. La justicia de Dios es su amor en acción, cargando sobre sí mismo lo que hace sufrir a este mundo, para acabar con el mal que hay en él. El amor de Dios es la fuerza motriz de su justicia, para que nunca se convierta en una cosa arbitraria y ciega, un frío sistema dirigido por Dios, o que dirige a Dios. Dado que el evangelio revela este amor pactal, esta fidelidad pactal, del Dios vivo, Pablo sabe que pase lo que pase el futuro es algo seguro. Puede proclamar el evangelio delante de las potestades del mundo, y estas le pueden tratar de la peor manera posible. La muerte y la resurrección de Jesús han revelado el amor fiel de Dios, y nada le puede separar de él:

Porque estoy convencido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni lo presente, ni lo por venir, ni los poderes, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios que es en Cristo Jesús Señor nuestro. (Romanos 8:38-39)

Si se entiende bien el lenguaje de la teología, éste hace renacer el lenguaje del amor. Para Pablo no hay ningún problema si se quiere separar la mente del corazón, o los hemisferios derecho e izquierdo del cerebro. Él está asido a la verdad de que el único Dios verdadero ahora se ha dado a conocer en Jesús y el Espíritu. Y habiéndose asido a esa verdad, él también sabe que está asido, sostenido y salvado gracias al amor fiel del Dios fiel.

Pero si el Dios verdadero se ha revelado en Jesús y el Espíritu, eso quiere decir que el conocimiento que Pablo tendrá de este Dios nunca será algo privado. De hecho, se trata de un conocimiento que, por su propia naturaleza, es compartido con una comunidad, y abre las puertas a una nueva vocación. La manera en la que concebía esa comunidad, su

origen, su naturaleza, su unidad, y la manera en la que concebía esa vocación, esa misión, giran en torno a la cuestión de la justificación, que será el tema del próximo capítulo.

Preguntas para profundizar

1. ¿Cómo se define “justicia de Dios”?
2. ¿Cuáles han sido las diferentes interpretaciones de “justicia de Dios”?
3. ¿Cómo se articula “justicia de Dios” en Filipenses y en 2ª Corintios?
4. ¿Cómo se expresa “justicia de Dios” en Romanos 3?
5. ¿Qué aporta a la comprensión de “justicia de Dios” Romanos 9-10?

Capítulo 7

Justificación e Iglesia

¿Qué es ‘justificación’?

Muchos, incluso algunos de los que se consideran cristianos ‘paulinos’, dirían de forma improvisada que el centro de la enseñanza paulina es la ‘justificación por fe’. Y lo que entienden por esa afirmación es más o menos lo siguiente. La gente siempre intenta solucionar sus problemas según sus propios valores morales. Intenta salvarse a sí misma por sus propios esfuerzos; intenta ser lo suficientemente buena para Dios, o para entrar en el cielo. Todo esto no funciona; sólo podemos ser salvos gracias a la inmensa e inmerecida gracia de Dios, la cual actúa en nosotros no gracias a nuestras buenas obras, sino a la fe. Esta definición de la justificación le debe mucho tanto a la controversia entre Pelagio y San Agustín a principios del siglo V, como a la de Erasmo y Lutero a principios del XVI.

En este capítulo voy a proponer que esta perspectiva popular de la ‘justificación por fe’, aunque no es del todo incorrecta, no hace justicia a la riqueza y a la precisión de la doctrina de Pablo, y, de hecho, la distorsiona en algunos puntos. Luego sugeriré una forma más apropiada de conectar el ‘evangelio’ de Pablo, que tratamos en el capítulo 3, con el significado paulino pleno de la ‘justificación’. Dicho de una manera muy poco elaborada, si se empieza con la perspectiva popular de la ‘justificación’, se corre el peligro de no entender el mensaje principal del evangelio paulino; mientras que si se empieza teniendo en mente y comprendiendo el evangelio de Pablo, se entenderá la justificación y toda la gloria que la

envuelve. Para tratar estos temas hemos de recordar una vez más algún aspecto del estudio paulino reciente.

Las preguntas tradicionales de la teología paulina, tal y como vimos en el primer capítulo, han sido desbancadas o han debido ser reformuladas, a causa de lo que se ha dado en llamar 'la revolución de Sanders'. Desde que Ed Sanders publicara en 1977 su obra *Paul and Palestinian Judaism* [Pablo y el judaísmo palestino], el estudio de la teología paulina ha dado un giro increíble. Todo lo que sabíamos sobre Pablo, o lo que pensábamos que sabíamos ha tenido que ser reexaminado. Básicamente, Sanders decía que las interpretaciones cristianas de Pablo, y sobre todo las protestantes, eran erróneas, porque le atribuían al judaísmo del primer siglo opiniones teológicas que pertenecían, no a dicho judaísmo, sino al catolicismo medieval. Seguía diciendo que ahora que el judaísmo ya había sido descrito de una forma correcta, estábamos obligados a repensar la crítica que Pablo hace del judaísmo, y toda la teología positiva que se desprende de dicha crítica.

Algunos sectores han aceptado la teoría de Sanders de forma automática, especialmente aquellos que le veían como un aliado en la empresa ilustrada de acabar con las raíces históricas del cristianismo ortodoxo. Del mismo modo, hemos sido testigos de un rechazo automático de Sanders, practicado por aquellos que estaban desesperados por mantener la ortodoxia que conocían y amaban, y por defenderla de la crítica y los ataques. La mayoría de los que pertenecemos al ámbito de estudio del Nuevo Testamento hemos tomado el camino de la investigación de los textos meticulosamente para ver si lo que dice Sanders es verdad, y si fuera verdad, ver en qué medida lo es – creo que es el camino más sabio. Y esta es la labor a la que nos vamos a dedicar en este capítulo.

Una de las muchas cosas extrañas de la presentación que Sanders hace de Pablo es que continúa aceptando lo que la tradición siempre ha mantenido sobre la interpretación que Pablo hacía de la 'justificación'. Dado que Sanders reinterpretó tantos aspectos del pensamiento paulino, se podría pensar lógicamente que hizo lo mismo con la justificación; pero no fue así. Se contenta con una versión modificada de la tesis que Wrede y Schweitzer hicieron famosa a principios del siglo XX: que la justificación no es el tema principal del pensamiento paulino, sino que está relegada a ser un tema secundario, esencialmente *ad hoc* y polémico; a esta posición secundaria Schweitzer la llamó 'el misticismo de Cristo' y Sanders, 'participación'. Pero continúa asumiendo que cuando Pablo habla de la justificación y de los temas afines, se está refiriendo a lo que la tradición

suponía que era su pensamiento – y en esta tradición se incluye la luterana, la cual Sanders criticó fuertemente.

Yo creo que esto no es verdad. En cuanto al lugar que la justificación ocupa en el pensamiento paulino, ya he comentado que no puede ser considerado como el tema central, ya que ese lugar lo ocupa la persona de Jesús y la proclamación de su reinado soberano. Pero esto no quiere decir que la justificación se relegue a un segundo plano, y mucho menos que se convierta en un tema irrelevante. Pero que quede claro que tampoco estoy de acuerdo con Wrede y con Schweitzer. Yo creo que cuando entendamos exactamente lo que Pablo quería decir por 'justificación', veremos que está relacionado tanto de forma original como integral con lo que quería decir por 'evangelio'. No lo podemos separar sin cargarnos el verdadero mensaje de Pablo. Pero hay que tener en cuenta que esta aseveración que acabo de hacer no responde a la pregunta de '¿qué es la justificación?'. No obstante, allana el camino para que podamos hacer nuestra investigación.

Vimos en un capítulo anterior que al 'evangelio' le atribuimos ahora significados que no coinciden precisamente con lo que Pablo tenía en mente. Pues ocurre lo mismo con el término 'justificación'. Los debates sobre este término en la mayor parte de la historia de la iglesia, o al menos desde San Agustín, han empezado mal, es decir, han partido de una interpretación errónea del pensamiento paulino, y así han continuado por el camino equivocado. Es interesante ver que Alister McGrath, en su monumental historia de la doctrina, nos cuenta lo siguiente. Dice que 'la doctrina de la justificación',

ha desarrollado un significado o definición bastante apartado de los orígenes bíblicos, y trata de los medios a través de los cuales la relación entre Dios y el hombre puede ser restablecida. La iglesia ha elegido subsumir su discusión sobre la reconciliación del hombre con Dios bajo los auspicios de la justificación, dándole así al concepto un énfasis que el mismo Nuevo Testamento no le da. La 'doctrina de la justificación' en la teología dogmática ofrece hoy un significado bastante alejado de sus orígenes paulinos...

Hasta aquí, puedo decir que estoy bastante de acuerdo; de hecho, desarrollaré más esta idea, desde un punto de vista paulino, cosa que McGrath no hace. Pero veamos lo que sigue diciendo:

Incluso si se pudiera probar que [la justificación] tiene una función mínima en la soteriología paulina, o que sus orígenes están en una polémica antijudaizante bastante

inapropiada para las circunstancias teológicas de nuestros días, esto no lograría minimizar su importancia.¹

McGrath, claramente quiere esquivar los posibles ataques a su proyecto de los molestos especialistas paulinos, quejándose de que toda su argumentación está basada en un error. Como historiador que es, es perfectamente válido que hiciera lo que hizo. No importa lo que Pablo quiso decir; si la iglesia ha usado una palabra o sus traducciones equivalentes para referirse a otra realidad durante casi dos mil años, no es su culpa. Pero aún seguimos teniendo un problema. En el debate que la iglesia ha sostenido sobre lo que llamamos 'justificación' (término que según McGrath puede estar alejado de lo que Pablo dijo) se cita e invoca constantemente al apóstol. Se han descuartizado sus epístolas para encontrar aseveraciones, e incluso pruebas, para usarlas en la defensa de un tema que él probablemente había entendido de otra manera. Si es verdad que para Pablo el término 'justificación' significaba algo sustancialmente diferente a lo que el debate posterior ha interpretado, citarle es un grave error. Si queremos entender lo que Pablo decía, o quizá hacer una crítica paulina de algunos intentos actuales de hacer teología bíblica, creo que es vital y urgente que nos preguntemos si no se ha abusado de esos textos. Yo creo que la respuesta es un SÍ como una catedral.

Según McGrath, la 'doctrina de la justificación' de la iglesia versa sobre 'cómo puede el individuo apropiarse de la acción salvadora de Dios, que es para la humanidad y en Cristo'. En otras palabras, trata de 'lo que el hombre tiene que hacer si quiere tener una relación con Dios a través de Cristo'; además, también cubre el tema de cuáles son 'las presuposiciones y las consecuencias' de ese acontecimiento². Desde tiempos de San Agustín, esta doctrina se ha preocupado de protegerse de unas u otras versiones de herejía pelagiana. Esta herejía ha tomado diversas formas a lo largo de la historia, y a veces el ojo avisado la ha detectado hasta en estudiosos que creían ser precisamente opositores acérrimos a dichas herejías. Si alguna vez te encuentras con alguien que cree firmemente que es capaz de cumplir el programa de Pelagio, te apremio a que con amor, pero con firmeza, le exhortes y corrija. Es imposible para cualquier ser humano presentarse perfecto para estar en la presencia o para la salvación

¹ Alister McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification* [Iustitia Dei. Historia de la doctrina cristiana de la justificación] de , 1986, volumen 1, página 2 y siguientes.

² Alister McGrath, *Iustitia Dei* (ver nota anterior), 1986, volumen 1, página 1.

de Dios. De hecho, yo no conozco a ningún teólogo serio protestante, católico u ortodoxo que piense lo contrario; una de las mejores exposiciones de la doctrina de la justificación agustiniana, luterana o calvinista que he oído fue la de un jesuita, el padre Edward Yarnold, en un encuentro ecuménico. Si Pelagio aún vive hoy, es tan sólo en el moralismo secular popular, el cual es cada vez más difícil de encontrar en el mundo occidental.

Pero al acercarnos a Pablo con estas preguntas –las preguntas sobre cómo pueden los seres humanos entrar en esta relación viva y salvadora con el Dios vivo y salvador– éste no responde: 'la justificación'. Cuando Pablo describe cómo podemos, una vez confrontados con el acto de Dios en Cristo, apropiarnos de ese acto, lo hace con una secuencia bien clara, que aparece repetida en varios lugares. El mensaje sobre Jesús, su cruz y su resurrección –'el evangelio', según lo que vimos en los capítulos anteriores– es proclamado a todos los seres humanos; por estos medios, Dios actúa a través de su Espíritu en los corazones de los seres humanos; en consecuencia, estos creen el mensaje; se unen a la comunidad de cristianos mediante el bautismo, y empiezan a formar parte de esa vida en común, y de un mismo estilo de vida. Así es como los seres humanos entran en una relación con el Dios vivo.

Si piensas que esto es la justificación por fe, mi respuesta es que debemos tener en cuenta el hecho de que cuando Pablo está desarrollando esta secuencia de acontecimientos, como hace por ejemplo en 1ª Tesalonicenses, no menciona la justificación. ¿Y por qué? Pues, simplemente porque no está hablando de la justificación. Si me dijeras que toda la epístola de Romanos es una descripción de cómo llegar a ser cristiano, y que la justificación es el punto central, mi respuesta sería que esa interpretación de Romanos ha dañado violenta y sistemáticamente el texto en cuestión durante cientos de años, y que ya va siendo hora de que dejemos que el texto hable por sí solo. Claro que Pablo trata el tema que la iglesia llama 'justificación', pero no lo hace usando 'lenguaje de la justificación'. Y esto nos pone en alerta ante la verdad negativa de la cuestión presentada por McGrath. Pablo podría o no estar de acuerdo con lo que San Agustín, Lutero u otros han dicho sobre cómo conocer a Dios de forma personal a través de Cristo; pero *para explicar este acontecimiento o proceso no utiliza el 'lenguaje de la justificación'*. Lo que hace es hablar de la proclamación del evangelio de Jesús, la obra del espíritu, y la entrada en la vida de comunidad del pueblo de Dios.

Entonces, ¿qué quiere decir Pablo cuando usa el 'lenguaje de la justificación', y cómo lo relaciona con el evangelio? Mi posición ante el

‘lenguaje de la justificación’ en Pablo es una posición triple, que se corresponde bastante con el esquema triple que propuse en el capítulo anterior para entender la ‘justicia de Dios’.

En primer lugar, se trata de lenguaje del *pacto* – no en el sentido en el que se usaba este concepto en los debates de los siglos XVI y XVII, sino en el sentido judío del siglo I. Cuando Pablo habla de la justificación, lo hace desde el contexto de pensamiento del judaísmo del Segundo Templo, que se aferraba a las promesas del pacto en medio de unas circunstancias políticas cada vez más difíciles.

En segundo lugar, se trata de un lenguaje *jurídico*, utilizado como recurso retórico –metáfora– para explicar el contexto en torno al pacto. Veamos dos apuntes. Primero, esta metáfora es necesaria para entender en qué consistía el pacto. El pacto fue concebido para acabar con el problema de la humanidad, para acabar con el pecado y para restaurar la justicia de Dios y poner orden en el cosmos. Segundo, no aparece nunca separada del concepto del pacto. No podemos pretender que sea un concepto absoluto sin dejar de hacer justicia al significado fundamental del pacto, y a sí mismo.

En tercer lugar, para Pablo, la justificación no puede entenderse fuera de la *escatología*. Lo que quiere decir que no se puede convertir en un sistema atemporal y abstracto, en un método de salvación que se aplica de forma aleatoria. Forma parte de la cosmovisión paulina en la que el creador del mundo ha actuado, de forma única y definitiva, en Jesucristo, para rescatar al cosmos en su totalidad, y ahora, por su Espíritu, está poniendo todas las cosas bajo los pies de ese Jesús.

Pero, ¿cómo ocurre esto en la práctica? Para contestar esta pregunta hemos de dar un paso atrás, y echar un vistazo al mundo judío de Pablo.

La justificación en el contexto judío de Pablo

Ya hemos hablado de la cosmovisión y los planes de Saulo de Tarso. Era, según él mismo, un fariseo celoso, con una mentalidad muy cercana a la de los revolucionarios radicales. Como tal, Saulo no estaba interesado en un sistema atemporal de salvación, ya fuera ‘salvación por obras’ o de cualquier otro tipo. Quería que Dios redimiera a Israel. Además, tomaba aleatoriamente textos de la Biblia hebrea que prometían que el Dios de Israel iba a hacer exactamente eso. A la gente como Saulo no les preocupaba en demasía el estado de sus almas después de la muerte; era un tema importante, pero sin duda Dios ya habría planeado algo. Lo que les

preocupaba, y con mucha urgencia, era la salvación que, según creían, el único Dios verdadero había prometido a su pueblo Israel.

Llegados a este punto, tenemos que subrayar una característica de esta esperanza. *El propósito del creador con el pacto nunca fue únicamente tener a Israel como pueblo elegido, independientemente de lo que le ocurriera al resto del mundo.* El pacto nació para acabar con el pecado, y traer la salvación, de todo el mundo. Por eso he dicho antes que es muy apropiado explicar este acontecimiento en términos del ámbito que busca acabar con el mal, es decir, el ámbito jurídico. Como vimos en el capítulo anterior, Dios mismo era el juez; los hacedores del mal (los gentiles, y los judíos renegados) serían finalmente juzgados y castigados; el pueblo fiel de Dios (Israel, o al menos los verdaderos israelitas) serían vindicados. Su redención, que se concretaría en la liberación política, la restauración del Templo y, al final, en la resurrección, sería el gran enfrentamiento judicial, la gran victoria ante el gran juez.

Esta ‘justificación’ también sería *escatológica*: constituiría el cumplimiento final de la tan ansiada esperanza judía. Pero es importante recordar que este acontecimiento podía *anticiparse* a la luz de si se daban o no unas circunstancias concretas, así que algunos judíos y/o grupos de judíos se veían a sí mismos como el verdadero Israel antes del día en que todo el resto de gente también les vería así. Los que guardaban correctamente las ancestrales escrituras del pacto, la Torá, podían estar seguros en el presente de que formaban parte del pueblo que sería vindicado en el futuro. Esta idea se ve de forma muy clara en Qumrán, sobre todo en el último rollo que se ha publicado, el 4QMMT. En este documento, la ‘justificación por obras’ no tiene nada que ver con el intento de judíos aislados de llegar a la perfección moral por sus propios medios, un poco al estilo de los protopelagianos, y tiene mucho que ver con la definición del Israel genuino antes del día del enfrentamiento escatológico final. La justificación en este ámbito no es una cuestión de *cómo entrar en la comunidad del verdadero pueblo de Israel*, sino de *cómo saber quien pertenece a dicha comunidad*, sobre todo en el período anterior al acontecimiento escatológico, momento en el que se dará a conocer públicamente.

Obviamente, he acortado en gran manera la discusión alrededor de este tema tan conflictivo. Pero ya debería haber quedado claro que ciertos aspectos del debate postagustiniano sobre lo que ahora entendemos por ‘justificación’ no tienen nada que ver con el contexto en el que Pablo escribió. La ‘justificación’ en el primer siglo no tenía que ver con ‘cómo establecer una relación con Dios’. Tenía que ver con la definición escatológica, tanto futura como presente, que Dios hacía del que era

miembro de su pueblo. Usando palabras de Sanders, no tenía que ver tanto con 'entrar', o con 'mantenerse', sino con 'cómo saber quién estaba dentro'. Dicho en un lenguaje teológico cristiano estándar, no tenía tanto que ver con soteriología, sino con eclesiología; no tanto con salvación, sino con la iglesia.

Podemos ver que este breve estudio sobre el significado judío de la 'justificación' enfatiza dos ideas que subrayé también en el capítulo anterior. En primer lugar, en el ámbito jurídico, la 'justicia' que uno posee cuando el tribunal falla en su favor no es una cualidad moral con la que el acusado llega al tribunal; es el estado jurídico en el que se encuentra cuando sale del tribunal. En segundo lugar, vimos que en este estado jurídico o legal, la 'justicia' de la persona que ha ganado el caso, no se puede confundir con la 'justicia' del juez. Irónicamente, estas implicaciones han sido ignoradas bastante a menudo por los mismos teólogos que han intentado insistir en la naturaleza forense o jurídica de la doctrina.

El contexto del primer siglo también indica que el debate de los eruditos sobre la justificación desde Wrede y Schweitzer hasta nuestros días tampoco ha acertado mucho más que los debates anteriores. La dicotomía de Schweitzer de la metáfora jurídica y del 'misticismo de Cristo', la dicotomía similar de Sanders de las categorías 'jurídicas' y 'participacionistas', y muchas otras ideas similares, no han sabido ver cuál es el verdadero tema central. En cuanto a Sanders, aún resulta más irónico, puesto que en el judaísmo se defiende acérrimamente el concepto que precisamente se le escapa al estudiar a Pablo: el pacto. Una vez se entiende cómo funciona la teología judía del pacto del primer siglo, es fácil ver que el lenguaje jurídico, el lenguaje de 'participación', y muchos otros elementos, encajan a la perfección, sin que haya lugar a la confusión ni a la dislocación, y sin perder sus características. Pero para seguir hablando del tema tenemos que centrarnos en Pablo mismo. ¿Qué quiere decir Pablo con 'justificación'? ¿Y cómo se relaciona con lo que quería decir con 'el evangelio'?

La justificación en la teología cristiana de Pablo

Con todo el material que hay sobre lo que Pablo quería decir con 'justificación' podría escribir un libro entero. Pero ahora sólo me dedicaré a destacar algunas características, suscitar algunas preguntas clave, y a hacer unas cuantas propuestas. Seguiré el proceso metodológicamente justificable de analizar las epístolas en el que yo creo que es su orden cronológico, y luego intentaré relacionar las ideas relevantes.

Gálatas

A pesar de lo que muestra la tradición clásica, el problema que Pablo trata en esta epístola no es la cuestión de cómo convertirse al cristianismo, o cómo establecer una relación con Dios. (De hecho, no estoy seguro de saber cómo expresaría Pablo en griego el concepto que hoy tenemos de 'la relación con Dios', pero este no es el tema de esta sección). El problema que trata es: ¿los paganos que se han convertido deben circuncidarse o no? Es obvio que esta pregunta tiene que ver con las preguntas que San Agustín y Pelagio, o incluso Lutero y Erasmo intentaron contestar. Para cualquier persona, pero en especial para las del primer siglo, tiene mucho que ver con la cuestión de cómo *definir el pueblo de Dios*: ¿ser del pueblo judío es un requisito? La circuncisión no es una cuestión 'moral'; no tiene que ver con el esfuerzo moral, o con ganarse la salvación a través de las obras. Tampoco podemos considerarlo tan sólo como un ritual religioso, y decir luego que todos los rituales religiosos no son más que 'buenas obras' al estilo criptopelagiano, y así como quien no quiere la cosa adjudicarle a Pelagio un papel influyente en Galacia. No podemos jugar así con el pensamiento judío y el pensamiento cristiano del primer siglo, porque la cuestión no era así de sencilla.

Entonces, ¿cómo se desarrolla el tema de Gálatas, especialmente en los capítulos cruciales, del 2 al 4? El problema que se trata en la iglesia de Antioquía, a la que Pablo hace referencia en el capítulo 2, no es la cuestión de cómo establecer una relación con Dios, sino con quién se podía comer. ¿Quién es miembro del pueblo de Dios? ¿Los paganos convertidos son miembros con todos los derechos? Contestaremos a esta pregunta, que para Pablo es el paradigma de los problemas con los que se estaban enfrentando los gálatas mismos, subrayando algunas consideraciones importantes.

En primer lugar, nos encontramos ante un contexto 'del pacto'. Gálatas 3 es una larga exposición de la familia de Abraham, que se centra inicialmente en el capítulo del pacto, Génesis 15, y luego recorre una serie de pasajes sobre el pacto, sobre todo el de Deuteronomio 27. Al hablar de Abraham, Pablo no está tan sólo ofreciendo unas pruebas aplastantes. Además, lo que hace es volver al *quid* de la cuestión, que no es cómo llega a la fe un individuo, Abraham en el pasado y los gálatas en el presente, sino quién pertenece a la familia de Abraham. Lo vemos claramente en 3:29, donde la conclusión no es 'si eres descendencia de Abraham, entonces eres de Cristo', sino a la inversa. Dios estableció la descendencia de Abraham. Pablo lo reafirma. Pero ahora nos preocupa quién es

parte de esa descendencia. Pablo dice que todos los que son de Cristo, lo son independientemente de su procedencia racial.

Además, la manera de escribir de Pablo destruye el clásico tipo de análisis de los eruditos del siglo XX. Si analizas Romanos, con un ojo tapado, llegarás a decir, usando el lenguaje de Sanders, que los capítulos 1-4 son 'jurídicos' y 5-8 'participacionistas'. En consecuencia, la primera parte trata sobre la 'justificación', y la segunda, sobre 'estar en Cristo'. Pero en Gálatas estas dos categorías aparecen mezcladas, sobre todo en el último párrafo del capítulo 3.

De manera que la ley ha venido a ser nuestro ayo, para conducirnos a Cristo, a fin de que seamos justificados por fe. Pero ahora que ha venido la fe, ya no estamos bajo ayo, pues todos sois hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo, de Cristo os habéis revestido. No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, entonces sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa.

En especial, la polémica contra la Torá en Gálatas no funciona si interpretamos que se trata de una polémica contra el moralismo del esfuerzo humano o contra la trampa más sutil del 'legalismo', como algunos han sugerido. Los pasajes sobre la ley sólo tienen sentido —y me refiero a 'sentido' en su contexto, que es lo que cuenta en el último análisis— si los tomamos como referencias a la ley judía, la Torá, vista como el estandarte nacional de la raza judía.

Pablo no ve la Torá como algo malo. De hecho, la ve como una fase vital del plan secreto de Dios. Esa fase o era ya ha sido operativa, y ya se ha completado. Ha llegado el momento de empezar una nueva era: lo que no quiere decir que Pablo (igual que Marción, hereje del siglo II) haya pasado a creer que el judaísmo y la ley sean malos, o la creación de un dios menos importante; lo que Pablo cree es que en Cristo y por el Espíritu el Dios único extiende la salvación a todo el mundo, independientemente de la raza. Este era el mensaje que necesitaban tanto Antioquía como Galacia.

Así que debería quedar claro lo que Pablo quiere decir con 'justificación' en este contexto. No se trata de 'cómo convertirse al cristianismo', sino de 'cómo saber quién forma parte de la familia del pacto'. Pablo dice que cuando dos personas comparten la fe cristiana, también pueden compartir la mesa, independientemente de la procedencia racial. Y todo esto está basado en la teología de la cruz. 'Con Cristo he sido crucificado, y ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí' (2:20). La cruz ha borrado la distinción de

privilegios que Saulo de Tarso creía que tenía; la nueva vida que tiene como Pablo el apóstol es una vida que está definida, no por su existencia anterior, sino únicamente por el Mesías crucificado y resucitado.

De hecho, en toda la epístola vemos que la cruz es el elemento redentor de la historia. Es el objetivo del extraño pacto de Israel. Y es el mecanismo de Dios para sanar al mundo. Mediante la cruz, 'el mundo ha sido crucificado para mí, y yo para el mundo' para que ahora 'ni la circuncisión es nada, ni la incircuncisión, sino la nueva creación' (6:14-15). Esto es 'lenguaje del pacto'. La justificación, en Gálatas, es la doctrina que insiste en que todos los que creen en Cristo se sientan a la misma mesa, sean de la procedencia que sean, ya que juntos esperan la nueva creación final.

Las epístolas a los corintios

Antes de analizar Filipenses y Romanos, me gustaría detenerme en un matiz que encontramos en Corintios. En el capítulo anterior ya vimos 2ª Corintios 5:21; ahora vamos a detenernos en 1ª Corintios 1:30. En este versículo Pablo declara que 'por obra de Dios estáis en Cristo, el cuál se hizo para nosotros sabiduría de Dios, y justificación, y santificación, y redención'. Es difícil sacar un dogma preciso sobre la justificación de un resumen tan esquemático. Es el único pasaje que conozco en el que algo llamado 'la justicia imputada de Cristo', expresión que aparece más en el pietismo y la teología de después de la Reforma que en el Nuevo Testamento, podría encontrar cierta base. Pero si usamos este texto para hablar de la justicia imputada, tendremos que hablar también de la sabiduría imputada de Cristo; la santificación imputada de Cristo; y la redención imputada de Cristo. Pero aunque todos estos conceptos sean verdad en un sentido general, no tiene ningún sentido relacionarlos con los sentidos tan especializados y técnicos que la historia de la teología ha aplicado frecuentemente a esta expresión de 'la justicia de Dios'. A lo que Pablo quiere apuntar es a que todas las cosas de las que los seres humanos se enorgullecen no son nada comparadas con el evangelio de la cruz de Cristo. Todo lo que tenemos de valor viene de Dios y es hallado en Cristo.

Filipenses

Los versículos que más nos interesan son 3:2-11, aunque la justificación sólo se mencione en uno de ellos.

2 Cuidaos de los perros, cuidaos de los malos obreros, cuidaos de la falsa circuncisión; 3 porque nosotros somos la verdadera circuncisión, que adoramos en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, no poniendo la confianza en la carne, 4 aunque yo mismo podría confiar en la carne. Si algún otro cree tener motivo para confiar en la carne, yo mucho más: 5 circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; 6 en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, hallado irreprochable. 7 Pero todo lo que para mí era ganancialo he estimado como pérdida por amor de Cristo. 8 Y aún más, yo estimo como pérdida todas las cosas en vista del incomparable valor de conocer a Cristo Jesús, mi Señor, por quien lo he perdido todo, y lo considero como basura a fin de ganar a Cristo, 9 y ser hallado en Él, no teniendo mi propia justicia derivada de la ley, sino la que es por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios sobre la base de la fe, 10 y conocerle a Él, el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, llegando a ser como Él en su muerte, 11 a fin de llegar a la resurrección de los muertos.

Como contexto de esta epístola tenemos a Pablo dirigiéndose a la congregación en Filipos, colonia pagana de Roma. Mi análisis de este pasaje es el siguiente. Pablo les dice a los filipenses que es probable que, de la misma manera que él ha estado dispuesto a abandonar todos sus privilegios para ganar a Cristo, ellos también tengan que hacer lo mismo con sus privilegios. Y dice que deben imitarle, basando su argumento en el poema sobre Jesucristo que aparece en 2:5-11. En este pasaje, tal y como vimos en el capítulo 4 de este libro, Pablo dice que Cristo, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a qué aferrarse, sino que se despojó a sí mismo; por lo que Dios lo exaltó hasta lo sumo. En este marco, Pablo habla de forma franca en Filipenses 3 sobre la membresía del pacto, no sobre un sistema de salvación aislado, ni sobre el debate San Agustín-Pelagio bajo otro nombre. Lo que está diciendo es: yo, teniendo la membresía del pacto según la carne, no estimé esa membresía como cosa a qué aferrarme; me despojé a mí mismo, compartiendo la muerte del Mesías; por lo que Dios me ha dado la membresía que realmente vale, en la que yo también compartiré la gloria de Cristo.

¿Cómo se materializa todo esto? En primer lugar, Pablo enumera los privilegios que le correspondían por ser judío, y luego expone las características de su nueva posición. El punto central de ésta última es sin duda alguna Cristo, y no la justificación, como bien indica el número de veces que se menciona a ambos: Cristo, más de media docena; la 'justificación', sólo una vez.

El versículo relevante para nosotros es 3:9 ('y ser hallado en él... por la fe en Cristo'). Éste nos muestra claramente cómo funciona el 'lenguaje de la justificación'.

En primer lugar, se trata de un 'lenguaje de *membresía*'. Cuando Pablo dice que él no tiene una justicia 'propia', basada en la Torá, el contexto de los versículos anteriores, donde describe su estado anterior, debe referirse a una justicia, un estado derivado del pacto, que le pertenecía por ser judío, y por llevar la marca del pacto, la circuncisión, y, además, por ser un fariseo celoso y así, ser parte del círculo privilegiado. Entonces, lo que ha rechazado (primera mitad del versículo 9) no es una justicia moralista o de esfuerzo humano, sino el estado de membresía que tienen los judíos ortodoxos mediante el pacto.

En segundo lugar, el estado derivado del pacto del que ahora disfruta Pablo es un regalo de Dios: es una *dikaïosune ek theou*, una 'justicia procedente de Dios'. Como ya hemos visto, no debemos confundir este término con la justicia de Dios, que sería *dikaïosune theou* (la preposición 'de' indica procedencia, y no pertenencia). La justicia propia de Dios tiene que ver con la *fidelidad* que él tiene al pacto, y no con el estado que le concede a su pueblo. Aquí, Pablo se refiere al estado de *membresía* del pacto; es un regalo de Dios, no algo que se adquiera por esfuerzo humano; y es un estado que se concede por la fe. El lugar que ocupa la fe ha sido un debate polémico entre los dogmáticos posteriores a la Reforma. ¿Es la fe algo que 'yo tengo que hacer' para ganar el favor de Dios? Y si no es así, ¿cuál es su función? Una vez liberamos el 'lenguaje paulino de la justificación' del peso de tener que describir 'cómo convertirse al cristianismo', desaparece el problema. No hay peligro de imaginar que la fe cristiana es después de todo una 'obra' sustituta, ni mucho menos que es sustituta de la justicia moral. 'Fe' es la etiqueta que llevan los miembros del pacto, y no algo que alguien 'hace' como si fuera un test de entrada.

Pensemos qué forma toma esto en la práctica. Como ya he dicho antes, la concepción de Pablo de cómo recibir la salvación empieza con la predicación del evangelio, continúa con la obra del Espíritu en los corazones de los oyentes, y finaliza con el nacimiento de la fe, y entrada en la familia a través del bautismo. 'Nadie puede decir "Jesús es el Señor", excepto por el Espíritu Santo' (2 Co. 12:3). Pero una vez hecha esa confesión, Dios declara que esa persona, (quizá ella misma se sorprendería) que ha creído el evangelio, es separada como miembro de la verdadera familia del pacto. La justificación no es cómo *convertirse* al cristianismo. Es la declaración de que alguien *se ha convertido* al cristianismo. Y el contexto total de esta doctrina, aquí en Filipenses 3, es el de la esperanza – no de

una salvación final en el que la persona es abstraída del mundo presente, sino de los cielos nuevos y la tierra nueva que veremos cuando el Señor venga del reino celestial para transformar el terrenal (3:20-21). La justificación debe situarse dentro del marco del pacto, manteniendo todos sus matices de ‘metáfora forense’, ‘participación’, etc. A los filipenses les recuerda que ahora tienen con el Cristo la misma obligación que sus contemporáneos con el César: el Señor (kyrios) que se convertirá en Salvador (soter) – y así les será concedida la membresía del pacto, regalo para poder pertenecer al pueblo de Dios. En comparación con este regalo, la membresía en el pacto judío o incluso en la ciudadanía romana son solamente una señal o anuncio de lo que sería este regalo, y, en sentido negativo, una parodia dañina.

Romanos

De nuevo, vamos a tener que ser más breves de lo que nos hubiera gustado.

Empezando por el principio, recordemos que en el capítulo 3 de este libro vimos uno de los puntos clave. Cuando Pablo menciona ‘el evangelio’, no se refiere a la ‘justificación por fe’; se refiere al mensaje, al anuncio real de Jesucristo como Señor. Como ya dijimos, Romanos 1:3-4 es un resumen del efecto que produce el evangelio, y no del contenido de este evangelio.

Porque no me avergüenzo del evangelio, pues es el poder de Dios para la salvación de todo el que cree; del judío primeramente, y también del griego. Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe; como está escrito: mas el justo por la fe vivirá.

Eso no quiere decir que “el evangelio revela que la justificación por fe es la descripción de la salvación, a diferencia del moralismo de esfuerzo humano judío”. Cuando lo desarrollamos de forma detallada, a la luz del resto del contenido de la epístola, quiere decir lo siguiente:

El evangelio –la proclamación del señorío de Jesús el Mesías– revela la justicia de Dios, la fidelidad que tiene con su pacto, su triunfo sobre el pecado del mundo a través del cumplimiento de su pacto en este Señor Jesucristo. Y todo esto lo ha hecho de una manera justa, es decir, de forma imparcial. Ha acabado con la muerte, ha rescatado a los desvalidos. Así que ha cumplido sus promesas.

Démonos cuenta de que, cuando Pablo describe a Dios como el juez justo del tribunal, no nos hallamos ante una metáfora cualquiera. Expresa el propósito central del pacto, que es poner fin al pecado para salvar al mundo. Este propósito ha sido cumplido en Jesucristo el Señor.

¿Pero cómo? A medida que la carta avanza, nos encontramos con un problema. En muchas tradiciones, la carta a los Romanos se ha considerado como un libro sobre “cómo funciona la conversión al cristianismo”. Pero entonces, ¿cómo se entiende el capítulo 2? Esto deja a muchos comentaristas y eruditos desconcertados.

Sobre todo, resulta extraño que la primera mención de la justificación en Romanos es una mención de la justificación por *obras* – que va acompañada de la aprobación de Pablo (2:13: ‘porque no son los oidores de la ley los justos ante Dios, sino los que cumplen la ley, esos serán justificados.’). Creo que debemos entender esto teniendo en cuenta que Pablo está hablando de la justificación *final*. La escatología, la esperanza de Israel, domina aquí el horizonte más que nunca. La cuestión es: ¿quiénes serán vindicados, resucitados, declarados parte del pueblo del pacto, en el día final? La respuesta de Pablo, con la que muchos judíos no cristianos están de acuerdo, deja claro que los que serán vindicados en el día final son aquellos en los corazones y vidas de los cuales Dios habrá escrito su ley, la Torá. Ya veremos que más adelante Pablo deja claro que la Torá no puede ejecutar este proceso por sí sola; Dios ha hecho por Cristo y en su Espíritu lo que la Torá quería hacer pero era incapaz de hacer. Así que continuamos haciéndonos la misma pregunta: ¿quiénes formarán parte de ese pueblo?

En 2:17-24 Pablo declara que la respuesta no es la raza judía. El reclamo de pertenecer al pueblo de Israel, el pueblo escogido por Dios, ya no sirve debido al exilio continuo bajo el que vive Israel. La existencia del pecado en medio del pueblo de Israel supone que no puede ejercer de pueblo escogido. Pero como dice Pablo en 2:25-29, ¿qué pasa con los verdaderos judíos, en los que el nuevo pacto ha sido inaugurado? ¿Qué pasa con aquellos en los que las promesas del nuevo pacto de Jeremías y Ezequiel se están cumpliendo? Aunque no sean de raza judía, o aunque no estén circuncidados, Dios les verá como parte de su verdadero pueblo. En esto consiste la doctrina de la justificación, o al menos su primera fase: llegará un tiempo, el gran día, en el que Dios vindicará a su pueblo. ¿Pero cómo podemos saber de forma más precisa quién forma parte de ese pueblo?

Dicho de otra manera, ¿cómo va Dios a mostrarse fiel con el pacto que ha hecho, si el pueblo del pacto, a través del cual iba a redimir al

mundo, ha sido infiel? Esto es lo que Pablo trata en 3:1-9. La clave la tenemos en la forma verbal 'han sido confiados' (vrs. 2): 'En primer lugar, a ellos les han sido *confiados* los oráculos de Dios'. Dios le confió a Israel el mensaje que tenía para el mundo; pero si el mensajero ha sido infiel, ¿diremos que el que envía es infiel? ¡Claro que no! Lo que hace falta es un mensajero fiel, un verdadero israelita, que complete y cumpla el pacto: acabar con el pecado del mundo, pecado por el que no sólo los gentiles (como creían los judíos) sino también los judíos (cómo deja claro la Torá) están sentados en el banquillo de los acusados, sin abogado, ante el creador (3:19 ss). Parece ser que los judíos lo tienen crudo si esperan una escena de un juicio donde ellos estarán sentados a un lado, y los gentiles a otro. Y esto prepara el camino para Romanos 3:21-31, donde se revela la solución que Dios tiene para el problema. Dios ha revelado su justicia, su fidelidad con su pacto, a través de la fidelidad del verdadero judío, el Mesías, Jesús de Nazaret.

La teología cristiana de Pablo empezó cuando se dio cuenta de lo siguiente: que aquello que pensaba que Dios iba a hacer mediante Israel al final de todas las cosas, ya lo había hecho mediante Jesús en medio de todas las cosas. En y mediante Jesús se cumplía la esperanza de Israel. Jesús había sido resucitado de entre los muertos, después de haber sufrido y muerto en manos de los paganos. Todo esto es el tema central del párrafo 3:21-31.

21 Pero ahora, aparte de la ley, la justicia de Dios ha sido manifestada, atestiguada por la ley y los profetas; 22 es decir, la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen; porque no hay distinción; 23 por cuanto todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios, 24 siendo justificados gratuitamente por su gracia por medio de la redención que es en Cristo Jesús, 25 a quien Dios exhibió públicamente como propiciación por su sangre a través de la fe, a fin de demostrar su justicia, porque en su tolerancia Dios pasó por alto los pecados cometidos anteriormente, para demostrar en este tiempo su justicia, a fin de que Él sea justo y sea el que justifica al que tiene fe en Jesús.

27 ¿Dónde está, pues, la jactancia? Queda excluida. ¿Por cuál ley? ¿La de las obras? No, sino por la ley de la fe. 28 Porque concluimos que el hombre es justificado por la fe aparte de de la obras de la ley. 29 ¿O es Dios el Dios de los judíos solamente? ¿No es también el Dios de los gentiles? Sí, también de los gentiles, 30 porque en verdad Dios es uno, el cual justificará em virtud de la fe a los circuncisos y por medio de la fe a los incircuncisos. 31 ¿Anulamos entonces la ley por medio de la fe? ¡De ningún modo! Al contrario, confirmamos la ley.

Se tiende a interpretar este párrafo de dos maneras diferentes: o bien se ve simplemente como una extensión de la metáfora judicial de la justificación, dejando un poco de lado la sección sobre los gentiles y los judíos, o bien como si lo único que importara fuera la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios. Sea como sea, se suele desestimar el gran apunte sobre el pacto que hay en los versículos 24-26 y que ya vimos en el capítulo anterior, quizá porque se cree que es un fragmento prepaolino que fue incluido de forma desordenada.

Sin embargo, el acercamiento que propongo ofrece un contexto en el que podemos evitar estas falsas distinciones. El tema principal de este pasaje es el pacto, la membresía que ahora se ofrece tanto a judíos como a gentiles; *consecuentemente*, el tema principal es la manera en que Dios acaba con el pecado en la cruz y en la resurrección de Jesús, porque este es el fin con el que había sido establecido el pacto. Así que la imagen del juicio es puesta en su lugar, como metáfora de cómo se cumplen los propósitos de Dios en su pacto. Una vez que entendemos completamente la naturaleza de la teología paulina del pacto, los temores que algunos han expresado de que hacer una lectura de Pablo dándole importancia al pacto relegaría la teología del pecado y de la cruz, desaparecen completamente. El propósito del pacto, que era acabar con el pecado del mundo, se ha cumplido en la cruz de Jesucristo el Señor.

‘¿Dónde está, pues, la jactancia?’, pregunta Pablo en 3:27. ‘¡Queda excluida!’. Esta jactancia que queda excluida no se refiere a la jactancia de un moralista sincero; se refiere a la jactancia racial de los judíos, lo que vemos en 2:17-24. Si no fuese así, el versículo 29 del capítulo 3 (‘¿O es Dios el Dios de los judíos solamente? ¿No es también el Dios de los gentiles?’) sería un *non sequitur*. Pablo en este pasaje no tiene en mente hacer un rechazo de un protopelagianismo, ya que este pensamiento no estaba influyendo a sus contemporáneos. Lo que sí hace, al igual que en Gálatas y Filipenses, es declarar que el privilegio racial judío no es ninguna garantía para ser miembro del pacto.

En un contexto así, ‘justificación’, como hemos visto en 3:24-26, quiere decir que aquellos que creen en Jesucristo son declarados miembros de la verdadera familia del pacto; lo que obviamente conlleva que sus pecados les son perdonados, dado que ese era el propósito del pacto. Se les da el estatus de ‘justos’, tomando de nuevo la metáfora jurídica. Y en términos de lo que se esconde detrás de este pacto, quiere decir que son declarados, en el presente, lo que serán en el futuro, es decir, el verdadero pueblo de Dios. La justificación presente declara, por la fe, lo que la justificación futura proclamará de forma pública (según 2:14-16 y 8:9-11). Y hacien-

do esta declaración (3:26) Dios tiene razón, ya que él ha sido fiel a su pacto; ha acabado con el pecado, y ha sostenido al desvalido; y en el Cristo crucificado lo ha hecho de una manera imparcial. El evangelio —no la ‘justificación por fe’, sino el mensaje sobre Jesús— revela así la justicia de Dios, es decir, la fidelidad de Dios guardando y cumpliendo su pacto.

Y llegamos al capítulo 4 de Romanos. Este capítulo, en el que Pablo presenta la fe de Abraham, no es, como se ha sugerido muchas veces, una aislada ‘prueba de las escrituras’ de una doctrina abstracta. Se trata de una exposición de la teología del pacto bíblica que ahora ha sido anulada por el evangelio. Génesis 15 es la espina dorsal de este capítulo — es decir, pasaje en el que Dios estableció el pacto con Abraham. Cuando Pablo dice que la fe de Abraham ‘se le cuenta por justicia’ (4:5), se refiere a que la fe en Jesucristo —o, en el caso de Abraham, fe en que Dios le daría descendencia a pesar de su avanzada edad— es la etiqueta o el distintivo de los miembros del pacto. Debido al pecado universal, esto quiere decir (una vez más) que este tipo de fe es la etiqueta de la familia que ha sido perdonada de sus pecados. El énfasis del capítulo es que la membresía del pacto no está determinada ni por la circuncisión (4:9-12), ni por la procedencia racial, sino por la fe. Es por ello por lo que la familia de Abraham puede ser, y ya lo es en Cristo, una familia multiétnica. Además, cabe decir que la naturaleza de la fe cambia según *lo que* creemos. Si crees en un dios distante y sin poder, la fe que tienes será improductiva y estéril. Si crees en el Dios que resucita a los muertos, tu fe será vida y transmisora de vida. La fe de Abraham creció (4:18-21) porque creyó en su Dios, el Dios que resucita a los muertos. Esta fe no es algo que Abraham ‘hizo’ para ganarse el derecho de pertenecer al pueblo de Dios. Era el distintivo que demostraba que era miembro —de hecho, es el miembro fundador— de ese pueblo.

En base a esto, Pablo argumenta en Romanos 5-8 que todos los que creen este evangelio son el verdadero pueblo de Dios, y que por tanto, tienen la seguridad de la salvación futura, que consistirá en la resurrección como uno de los aspectos de la renovación de toda la creación de Dios. En 5:12-21 Pablo da un paso atrás para ver todo el cuadro que ha ido elaborando, y dice que de hecho, el propósito de Dios era acabar con el pecado de Adán. Y que eso es lo que ha hecho a través de Jesucristo. La Torá sólo podía ofrecer esclavitud, ya que lo que hacía era acentuar el problema de los judíos, esto es, que estaban ‘en Adán’. El pueblo escogido era tan humano, y tan pecador, como el resto de criaturas. Pero ahora (8:1-4) Dios ha hecho lo que la Torá pretendía. Le ha dado vida al mundo, una vida cuyo efecto final será liberar al cosmos entero, no sólo a los

humanos, de los efectos del pecado y de la muerte (8:18-27). Este resultado del evangelio, y de la justificación, se celebra en 8:31-39, cuando Pablo vuelve a la justificación final y escatológica, que consiste en la resurrección de todo el pueblo de Cristo, su vindicación que vendrá después de las aflicciones presentes.

Finalmente, el otro pasaje de Romanos que trata la justificación es un claro ejemplo del caso que estoy presentando, que hará que me perdonéis por estar extendiéndome tanto. Romanos 9:30-10:21 enumera los resultados de lo que Dios ha hecho en la historia de Israel. Dios llamó a Israel para que fuera el medio por el cual salvaría al mundo. Su intención siempre fue que esta vocación acabara recayendo en el Mesías, para que con su muerte, encontraran la salvación tanto judíos como gentiles. Pero si Israel continuaba aferrándose a la idea de que era el único pueblo que se iba a salvar, lo único que conseguiría era una garantía de muerte.

Así (continuando con la secuencia de 9:30), mientras los gentiles están descubriendo que son miembros del pacto mediante la fe, Israel, aferrándose a la Torá que otorgaba la membresía del pacto, no conseguía cumplir la Torá. Israel creía que la membresía del pacto la conseguía haciendo las obras detalladas en la Torá, es decir, guardando las cosas que hacían que la membresía se mantuviera confinada para los judíos; y, como resultado, no se sometió a los propósitos que Dios tenía con el pacto, su justicia (10:3s.); porque Cristo es el fin u objetivo de la ley; para que todos los que crean reciban la membresía. Cristo ha cumplido los propósitos del pacto, llevándolos al clímax ordenado por Dios, que siempre había sido acabar con el pecado y así dar paso a la renovación de todo el cosmos. Ahora que el propósito ya se ha cumplido, lo que queda es la misión (10:9s.). Por lo que la carta a los Romanos continúa de la siguiente manera: no como una declaración aislada sobre el proceso de la conversión, sobre cómo entrar en relación con Dios como individuos, sino como una exposición de los propósitos del pacto del Dios creador. La epístola enfatiza sobre todo la misión y la unidad de la iglesia, como características primordiales que los romanos debían entender si querían ser un punto estratégico para la extensión de la misión de Pablo hacia Occidente.

Conclusión

Resumamos la doctrina paulina de la justificación. Lo haremos cuidadosamente, paso a paso, según las tres categorías clave que ya se han mencionado, esto es, el pacto, la metáfora del tribunal, y la escatología.

1. Pacto. La justificación es la declaración del pacto, que será emitido en el día final, en el que el verdadero pueblo de Dios será vindicado y aquellos que insistieron en adorar a dioses falsos verán que se equivocaron.
2. Juicio. La justificación funciona como un veredicto en un juicio: absolviendo a alguien, se le confiere el estatus de 'justo'. Esta es la dimensión forense de la futura vindicación *del pacto*.
3. Escatología. Esta declaración, este veredicto, tendrá lugar al final de la historia. Sin embargo, por medio de Jesús, Dios ya ha hecho en medio de la historia lo que se esperaba que hiciera —y que de hecho, aún tiene que hacer— en el futuro; para que la declaración, el veredicto, pueda emitirse ya en el presente, como anticipación. Los acontecimientos del día final han sido *anticipados* con la muerte de Jesús en la cruz, como el Mesías representante de Israel, y con su resurrección. (Este es el punto de partida teológico de Pablo). Cuando alguien cree en el evangelio sobre Jesús, ya sabemos ahora en el presente qué veredicto se le administrará en el día final.
4. Por consiguiente —y esta es la fuerza vital sobre todo del argumento expuesto en Gálatas, aunque también tiene un papel importante en las epístolas a los Filipenses y a los Romanos— todo el que cree el evangelio de Jesucristo ya ha sido declarado miembro de la verdadera familia de Abraham, y le son perdonados los pecados.

Son declarados miembros por la fe — especialmente, por la fe en el mensaje del 'evangelio' de la soberanía de Jesucristo. Esto es de hecho lo que significa 'evangelio', 'justificación aparte de las obras de la ley'. El distintivo de membresía por el cual algunos judíos habían intentado declararse miembros en el presente, antes de escuchar el veredicto escatológico, se basaba en las obras de la ley — las obras que les hacían resaltar como los que 'guardaban el pacto', como el verdadero Israel. Las 'obras de la ley' — el sabbath, las leyes sobre la comida, la circuncisión — les permitían alcanzar algo que los eruditos han llamado 'la escatología inaugurada', la anticipación en el presente de lo que está por venir en el futuro. El veredicto del futuro (Dios vindicando al verdadero Israel ...) ya se había anticipado en el presente, en Jesucristo.

Pablo, como es habitual en él, mantiene la *forma* de la doctrina judía, llenándola de un nuevo *contenido*. Para él, la membresía del pacto venía definida por el evangelio mismo, es decir, por Jesucristo. El distintivo de membresía, aquello por lo que uno puede decir *en el presente* quién pertenece al pueblo del pacto *escatológico*, es la fe, la confesión de que Jesús es Señor

y la creencia de que Dios le resucitó de entre los muertos (Romanos 10:9). Para Pablo, la 'fe' no es una obra sustituta en un sentido moralista. No es algo que uno hace para conseguir la admisión en el pueblo del pacto. Es el distintivo que proclama que uno ya es miembro. Del mismo modo, para Pablo la 'fe' no es una conciencia religiosa general, o una oposición romántica general al moralismo y una preferencia por una religión de carácter interior, de sentimiento. Sino que es algo muy concreto y preciso. Es fe en el mensaje del evangelio, la proclamación del Dios verdadero definido en y por Jesucristo.

El desarrollo de este tema desemboca en dos conclusiones.

En primer lugar, que la reforma de Sanders no fue lo suficientemente lejos; porque cuando ésta llega hasta donde tiene que llegar, nos damos cuenta de que promueve y resulta en una interpretación totalmente ortodoxa de Pablo, en vez de socavarla. Debemos dejar a un lado las falsas antítesis de Wrede, Schweitzer, Bultmann, Davies, Käsemann, Sanders y tantos otros, las cuales han diseccionado el pensamiento paulino en la búsqueda de la coherencia. Lo que le da sentido a los elementos tan dispares de su pensamiento es la interpretación del pacto que he sugerido, y es también esta interpretación la que hace que todos los aspectos, sobre todo la cristología de la cruz, aparezcan de una forma más clara que antes.

En segundo lugar, quiero enfatizar de nuevo que cuando Pablo habla de 'el evangelio' no se refiere a la doctrina de la justificación por fe. Es una parte del evangelio; cuando se proclama el evangelio, la gente viene a la fe y así son vistos por Dios como miembros de su pueblo. Pero 'el evangelio' no es una explicación de cómo se convierte la gente. Es, como vimos en el capítulo anterior, la proclamación del señorío de Jesucristo. Si pudiéramos dejar esto bien claro en los debates que surgen en la actualidad, muchas otras falsas antítesis, sobre todo las relacionadas con la misión de la iglesia, se desmoronarían ante nuestra mirada. Seamos claros. 'El evangelio' es la proclamación del señorío de Cristo, que actúa con poder para traer a la gente a la familia de Abraham, ahora redefinida en torno a Jesucristo y que se caracteriza sólo por la fe en él. 'Justificación' es la doctrina que insiste en que todos los que tienen esta fe pertenecen como miembros con todos los derechos a esta familia. Y sólo a través de la fe.

Este pequeño esbozo de los varios aspectos de la teología y el evangelio de Pablo apunta de forma directa hacia la siguiente pregunta: ¿cuál es el efecto que ejerce este evangelio, y esta doctrina, en la vida real de las personas? En los dos próximos capítulos trataremos este tema, primero analizando los tiempos de Pablo, y luego, analizando la actualidad.

Preguntas para profundizar

1. ¿Cuál ha sido la idea tradicional de la iglesia de la “justificación por fe”?
2. ¿Cuál es, según el autor, el verdadero sentido paulino de “justificación por fe”?
3. ¿Qué aporta la epístola a los Corintios al concepto de “justificación por la fe”?
4. ¿Cómo funciona el lenguaje de la justificación en Filipenses?
5. ¿Qué aprendemos en Romanos sobre la justificación?
6. Resume el concepto de justificación al que muy probablemente se refería Pablo, y saque sus propias conclusiones.

Capítulo 8

La humanidad renovada de Dios

Hasta aquí he estado hablando de Pablo, su obra y su pensamiento a la luz de su trasfondo judío, es decir, viendo cómo reinterpreto la teología de Saulo de Tarso de forma radical, aunque no la abandonó totalmente, para sustituirla por una teología y agenda cristiana. Siguió siendo ‘celoso’, pero el nuevo celo era ‘según conocimiento’, el conocimiento del único Dios verdadero que había descubierto a través del Jesús crucificado y resucitado. Siguió manteniendo una relación polémica con los paganos, con la diferencia de que ahora tenía buenas noticias para ellos. Siguió siendo crítico con sus compatriotas los judíos, pero ahora era por un motivo diferente. También tenía buenas noticias para ellos, noticias sobre cómo el Dios que adoraban había revelado el sorprendente plan secreto que ya tenía preparado desde la eternidad.

También hemos visto que Pablo declaraba sin tapujos que el paganismo estaba en el error, mientras que él predicaba la verdad sobre el Dios verdadero, el mundo, y la realidad humana; y que el paganismo era tan sólo una parodia de esta realidad. Al mismo tiempo, su crítica del judaísmo no consistía en decir que el judaísmo era malo, sino que, aparte de la obra de su Mesías, no había cumplido con el propósito para el que había sido creado. Vemos que desarrolló lo que era la teología y misión verdaderamente judías, que eran precisamente los medios que Dios había dispuesto para llevar la verdad al mundo pagano, y llevarles la vida, esa vida que tanto ansiaban, pero no lograban conseguir. El celo de Saulo de Tarso se transformó así en el celo del apóstol Pablo; y, como esta transformación implicaba el reconocimiento de que el Dios de Israel ahora

se había revelado en y como el Jesús de Nazaret crucificado y resucitado, el Mesías de Israel, el carácter del celo de Pablo había dado un giro radical. Ya no era violento, ni buscaba ganar batallas para Dios mediante la fuerza bruta. No perdió su fuerza; pero aquella energía se caracterizaba ahora por lo que Pablo pensaba que era el mensaje del Dios que había aprendido a adorar de una nueva forma, que llamaba *agape*, amor.

Esta manera de interpretar la transición experimentada por Pablo ofrece varias nuevas posibilidades de comprender y aplicar lo que dijo. En este capítulo quiero centrarme en una enseñanza paulina en particular: la humanidad renovada de Dios. Porque lo que Pablo dijo sobre la renovación de la humanidad en Cristo pertenece al cuadro que acabamos de describir. Por un lado, creía que la humanidad renovada en Cristo venía a ser el producto genuino, explícitamente contrastado con la humanidad fracturada y degradada que caracterizaba al paganismo. Por otro lado, creía que la humanidad renovada en Cristo era el cumplimiento de la vocación de Israel, la cual el Israel infiel había sido incapaz de llevar a cabo. Todo el celo de Pablo estaba ahora dirigido a promover esta humanidad genuina como la respuesta de Dios al paganismo, y a apremiar a los judíos a que se dieran cuenta de que tenían ante sí el verdadero cumplimiento de su propia historia y tradición.

Dicho de otra manera, Pablo presentaba *cómo vivir bien nuestra humanidad*, y él creía que esta era la manera genuina de vivirla. En su enseñanza ética, en su desarrollo de comunidad, y sobre todo en su teología y práctica de la nueva vida a través de la muerte y la resurrección de Cristo, Pablo de forma celosa presentó, ejemplificó e inculcó a los convertidos un estilo de vida que él entendía que era la manera verdadera de vivir la humanidad. Y creía que éste era el estilo de vida al que el judaísmo había sido llamado, y que nunca habría logrado conseguir sin la ayuda del Mesías. Intentaré pues demostrar que la visión de Pablo de la renovación de la humanidad en Cristo no es simplemente una ética unidimensional. No se trata simplemente de ‘ser salvo’ y luego ‘aprender cómo comportarse’. Veremos que se trata de una visión compleja, cuyos elementos se hallan entrelazados para suplir unas necesidades concretas; una visión predicada con toda la energía que, según él, su Dios le ha dado.

El elemento principal de la humanidad renovada: la adoración

La primera categoría se elige a sí misma. En el centro de la visión de Pablo de la genuina humanidad encontramos la verdadera adoración al

único Dios verdadero. Frente a la adoración pagana a los ídolos, y frente a la obligación judía de ofrecer la adoración verdadera al Dios verdadero, Pablo presenta la adoración al Dios que se ha revelado en Jesús el Mesías, y en el espíritu de Jesús, el Espíritu Santo.

Esto lo encontramos al principio de una de sus primeras epístolas. En 1ª Tesalonicenses 1:9 describe lo que ocurre cuando predicó el evangelio por primera vez en Tesalónica. ‘Os convertisteis de los ídolos a Dios para adorar¹ al Dios vivo y verdadero, y esperar de los cielos a su Hijo, al cual resucitó de entre los muertos, es decir, a Jesús, quien nos libra de la ira venidera’. Esto no es únicamente sólo una introducción a la carta; también nos informa de lo que Pablo esperaba cuando predicaba el evangelio a los paganos. Según él, la característica principal del paganismo era la idolatría. Y él anhelaba que esa idolatría fuera sustituida por la adoración al Dios verdadero.

Para seguir viendo un poco este contraste, vamos a volver a dos pasajes que ya examinamos en un contexto diferente (ver capítulo 3, ‘El evangelio de Dios’). Primero vamos a mirar Gálatas 4:1-11. Este pasaje es parte de su argumentación para decir que los cristianos de Galacia, después de haber creído en Cristo y de ser llenos del Espíritu, no necesitan convertirse a los ritos judíos. En este contexto, y como parte de su argumentación, explica su concepción básica de Dios: el que envió al Hijo, y el que envía al Espíritu del Hijo. Entonces pregunta: ‘Pero ahora que conocéis a Dios, o más bien, que sois conocidos por Dios, ¿cómo es que os volvéis otra vez a los ídolos paganos?’.

Aquí vemos la doble vertiente del llamado de Pablo a la verdadera adoración. Presupone que esta verdadera adoración, adoración al Dios conocido como el Padre del Hijo y el que envía al Espíritu, es la verdad, la realidad de la cual el paganismo es tan sólo una parodia. Pero, para sorpresa nuestra, y quizá sorpresa desagradable, descubrimos que desde esta perspectiva el judaísmo que no acepta a Jesús está *igual de apartado de la verdad que el paganismo*. Obedecer la Torá de la manera en que los adversarios de Pablo proponen no es mejor que cualquier forma de idolatría pagana. Someterse a la circuncisión es, en efecto, sucumbir ante los principados y potestades. Es volver al régimen de la sangre, a las tradiciones tribales. Es volver al paganismo y renunciar a la conversión.

La explicación a este giro polémico que encontramos en la argumentación de Pablo la veremos de forma clara más adelante. Pero primero, observemos el mismo fenómeno en nuestro segundo pasaje: 1ª Corin-

¹ N. del T. Hemos puesto ‘adorar’, porque esa es la palabra que usa el autor en inglés, pero en la traducción castellana de la Biblia que estamos usando pone ‘servir’.

tios 8:1-6. Aquí, una vez más, Pablo expone el error en el que se encuentra el paganismo, frente a la verdad del mensaje que él predica. Nosotros, dice, somos adoradores del único Dios verdadero. Esa es nuestra posición cuando tenemos que contestar a preguntas sobre cómo vivir en medio de una sociedad pagana o laica (la cuestión que en este texto se debatía era comer o no carne que había sido sacrificada a los ídolos). Y, para establecer el fundamento de la argumentación que va a desarrollar, cita la confesión de fe judía, el elemento base de la oración y adoración judías, esto es, la Shema: Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor uno es. Pero, como ya vimos en el capítulo 4, Pablo *reescribe* la *Shema*, introduciendo a Jesús: para nosotros sólo hay un Dios –el Padre, de quien proceden todas las cosas y nosotros somos para Él– y un Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y por medio del cual existimos nosotros. Pablo coloca al Mesías judío como elemento clave de la confesión de fe judía. Así que Pablo establece que en principio el judaísmo tiene razón, ya que adora al Dios verdadero, a diferencia del error en el que cae la idolatría pagana. Pero cuando examinamos esa adoración judía del Dios único que Pablo propone, nos damos cuenta de que contiene algo que el judaísmo no quiere aceptar, y es que no quiere ver a ese Dios a la luz de la persona de Jesús. Pero para Pablo, el único Dios verdadero se ha dado a conocer como el Padre de Jesús el Mesías.

Ahora que hemos visto este punto concreto, podremos reconocer la misma teología cuando Pablo lo use para desarrollar una argumentación más extensa. De hecho, la cuestión en el largo párrafo que comienza en Romanos 1:18 es que los gentiles son idólatras, y que por ello están autodestruyendo su humanidad. Pablo está diciendo que la idolatría es gravemente nociva para la salud de nuestra humanidad. El mundo pagano conoce a Dios, porque puede ver en su creación su eterno poder y deidad; pero rechaza rendirle honor como Dios o adorarle, y opta por adorar imágenes de pájaros, animales y reptiles. Consecuentemente (como los humanos se acaban pareciendo a lo que adoran: esta es una ley espiritual básica), poco a poco dejan de gozar de una humanidad plena y verdadera, que es reflejo de la imagen de Dios. Y en cambio, reflejan todos los signos de una humanidad que vive en el límite:

Estando llenos de toda injusticia, maldad, avaricia y malicia; colmados de envidia, homicidios, pleitos, engaños y malignidad; son chismosos, detractores, aborrecedores de Dios, insolentes, soberbios, jactanciosos, inventores de lo malo, desobedientes a los padres, sin entendimiento, indignos de confianza, sin amor, despiadados.
(Romanos 1:29-31)

Para hacer esta crítica, Pablo está siguiendo la línea de la típica crítica que los judíos utilizaban para atacar el paganismo. He aquí la típica respuesta judía: bueno, nosotros somos el pueblo de Dios, que conoce a Dios, que le adora en verdad, que ha sido puesto como la luz de las naciones. Pero Pablo se les adelanta en 2:17-24: no podéis usar ese argumento, esa jactancia, porque Israel aún se encuentra en el exilio, aún está bajo la maldición que demuestra que sufre el mismo problema profundo que el resto de la humanidad. Vemos que Israel no ha hecho que los gentiles adoraran a Dios, y que los profetas siempre le han acusado de que ‘el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles por causa de vosotros’ (2:24, que cita Isaías 52:5).

¿Cuál es pues la solución? Dios ha llamado a una nueva comunidad (2:25-29), en la que la circuncisión y la incircuncisión ya nos son relevantes, y en la que lo que importa es ser... ¡judío! Pablo ni siquiera usa la expresión ‘judío verdadero’; lo que dice en el versículo 29 es directo y terminante, y no deberíamos suavizarlo. La única persona que merece ser llamada ‘judía’ es aquella que es judía así: ‘interiormente, en el corazón, por el Espíritu, no por la letra; la alabanza de tal adorador no procede de los hombres, sino de Dios.’ Este es el pueblo que adora a Dios en verdad. Este pueblo representa la verdadera humanidad, el pueblo que Israel tenía que haber sido. Pablo va a proclamar a este Dios único de forma celosa, y a animar a la gente a que le adore, sabiendo que así está por un lado enfrentándose al paganismo y, por otro, cumpliendo el destino de Israel.

Pero la epístola a los Romanos no deja el tema aquí. Podríamos hablar, especialmente, de Romanos 4, de cómo la forma en que presenta a Abraham y su fe invierte explícitamente la humanidad adámica y la idolatría que aparece en Romanos 1. En 1:20-23, Pablo describe que la humanidad entera sabe de Dios, pero rechaza adorarle:

Porque desde la creación del mundo, sus atributos invisibles, su eterno poder y divinidad, se han visto con toda claridad, siendo entendidos por medio de lo creado, de manera que no tienen excusa. Pues aunque conocían a Dios, no le honraron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se hicieron vanos en sus razonamientos y su necio corazón fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se volvieron necios, y cambiaron la gloria de Dios incorruptible por una imagen en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles.

Como contraste, en Romanos 4:19-21 Pablo describe cómo Abraham

sin debilitarse en la fe contempló su propio cuerpo, que ya estaba como muerto puesto que tenía como cien años, y la esterilidad de la matriz de Sara; sin embargo,

respecto a la promesa de Dios, Abraham no titubeó con incredulidad, sino que se fortaleció en fe, dando gloria a Dios, y estando plenamente convencido de que lo que Dios había prometido, poderoso era también para cumplirlo.

La humanidad adámica, pagana, veía el poder y la deidad de Dios y, en vez de adorarle a él, adoraban a los elementos de la naturaleza. Abraham veía la realidad de la naturaleza —concretamente, su cuerpo y el de Sara, avanzados en edad— y no dejó que eso frenara su fe. Lo que hizo fue darle la gloria a Dios y confiar que él cumpliría sus promesas. Por eso los comentaristas dicen que el tema de Romanos 4 es la fe de Abraham; pero normalmente se les olvida subrayar que en el centro de esa fe está la adoración al único Dios verdadero. Y según Pablo, esto no es simplemente un ataque a la idolatría pagana, sino que es una característica distintiva de todos aquellos que creen que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. En otras palabras, este tipo de adoración, aunque es también la verdadera adoración judía, es lo que diferencia a la comunidad cristiana del judaísmo incrédulo. Y llegamos al final de esta argumentación cuando, después de una alabanza a Dios al puro estilo judío, al Dios cuyos caminos son insondables e inescrutables, Pablo respira profundamente y llama a los lectores a adorar a ese Dios y a la transformación humana que ello supone. Volveremos a este tema. Ser alcanzado por el evangelio tal y como Pablo lo ha explicado quiere decir, dicho de otro modo, adorar al Dios verdadero, y *convertirnos en seres humanos más completos* para así reflejar a ese Dios. La humanidad genuina como resultado de la adoración verdadera: esta es la visión de Pablo.

El objetivo de la humanidad renovada: la resurrección

Si el camino que lleva a la verdadera humanidad es la verdadera adoración, el fin u objetivo de la humanidad renovada de Dios es la resurrección. Desarrollar este tema con todo lo que supone es demasiado complejo, así que en este libro sólo me voy a limitar a hacer un esbozo. Los textos clave, para los que quieran profundizar más en el tema, son 1ª Corintios 15, Romanos 8, Colosenses 3, 2ª Corintios 4 y 5, y los últimos versículos de Filipenses 3.

El punto que quiero que quede bien claro se puede explicar de la siguiente manera. Cuando Pablo está explicando la esperanza de la resurrección que el pueblo de Dios tiene en Cristo, está de nuevo

ofreciendo una realidad de la cual el paganismo es tan sólo una parodia; y, de nuevo, está anunciando una realidad hacia la que el judaísmo había apuntado. El paganismo no era muy claro sobre lo que podíamos esperar después de la muerte. Había diferentes teorías y especulaciones, caracterizadas por el sueño de la inmortalidad, y la esperanza de uno u otro tipo de vida después de la muerte. Una manera de entender lo que Pablo está haciendo, sobre todo en las epístolas a los Corintios, es darnos cuenta de que toma el paganismo, para luego intentar vencerlo en su propio terreno. La esperanza de la resurrección —no seremos hallados desnudos, como él dice, sino que seremos hallados vestidos— es la realidad de la vida futura; el paganismo no ofrece más que una mera parodia. La resurrección no es simplemente resucitación; es transformación, un cambio de la existencia física presente a una nueva existencia, de la cual el cuerpo resucitado de Jesús es el único prototipo, pero que podemos explicar con una simple analogía de la transformación que experimenta una semilla, al convertirse en planta. Este es el plan del creador para el futuro de los seres humanos que ha creado.

En su doctrina de la resurrección, Pablo evita dos peligros opuestos entre sí: la divinización del orden creado, y el rechazo dualista del orden creado. El estoicismo, básicamente panteísta, veía el mundo material como divino. Pero en ese caso, nunca podría haber ningún cambio en el mundo; lo único que haría la historia sería repetirse, consumiéndose al final de esta era y volviendo a empezar de una manera idéntica. La doctrina de Pablo de la resurrección, firmemente construida sobre la visión judía de Dios, del mundo y de la historia, ofrecía una evaluación positiva del orden creado —ya que el creador lo iba a reafirmar transformándolo en una realidad de la que por el momento sólo era una semilla— sin sugerir ni por un momento que el mundo material era divino en sí mismo. ‘Dios le da un cuerpo’; aquí, en 1ª Corintios 15:38, encontramos la respuesta a la perspectiva pagana sobre la vida después de la muerte.

Pero una vez más, la exposición de Pablo de la resurrección ofrece una clara alternativa a la creencia judía de aquellos tiempos, al menos tal y como la entendemos nosotros ahora (porque seguro que había más complejidad y diversidad de la que nos imaginamos). Para Saulo de Tarso el fariseo shammaíta, la resurrección estaba relacionada con la esperanza nacional de Israel. Israel iba a ser resucitada, mientras que los gentiles recibirían el castigo. Además, esta esperanza a veces se explicaba en términos de resucitación: Dios iba a restaurar a Israel a este mundo presente. Para demostrar que esto no era cierto, Pablo escribe en 1ª Corintios 15 una especie de apocalipsis cristianizado: los gentiles ya no son el enemigo,

sino que los verdaderos enemigos son el pecado y la muerte, y Dios los iba a destruir en el gran acto final.

También, debido a la muerte y resurrección de Jesús, Pablo cree que la respuesta de los cristianos a la pregunta '¿En qué tiempos estamos?' es radicalmente diferente a la respuesta judía. Como fariseo, él habría contestado: estamos viviendo en los últimos días, antes de que Dios actúe en la historia para derrotar a los paganos y libertar a Israel. Pero como cristiano, contestaría: estamos viviendo en los primeros días después de que Dios ha actuado en la historia para vencer al pecado y a la muerte, y liberar a todo el cosmos. Y añadiría: también habrá los últimos días antes de que Dios actúe para completar lo que comenzó en Cristo. Pero la primera declaración es la más importante; y es esta la que supone no sólo una crítica al paganismo, en cuanto a lo que le ocurrirá a la humanidad después de la muerte, sino una crítica al judaísmo incrédulo. Para Pablo, el objetivo de la humanidad renovada es que los humanos renovados por Dios serán resucitados de la misma manera que Jesucristo; y este objetivo constituye la realidad, frente a la parodia que el paganismo hace de esta realidad; y es una realidad que el judaísmo ha intentado conseguir, pero aún no lo ha logrado.

Llegados a este punto debemos hacer una anotación. Normalmente se asume que el horizonte de Pablo estaba dominado por la esperanza de que el universo espaciotemporal iba a finalizar de un momento a otro. El pasaje apocalíptico de 1ª Tesalonicenses, y la advertencia de que el tiempo 'ha sido acortado' de 1ª Corintios 7:29-31, han sido utilizados para sugerir que Pablo creía algo que, como ya he dejado claro tantas veces, no creían ni la mayoría de los judíos del primer siglo, ni Jesús y los primeros cristianos². Los expertos del Nuevo Testamento del siglo XX, sobre todo los que han lanzado invectivas contra el 'literalismo' de tipo fundamentalista, han insistido siempre en una lectura literal del lenguaje judío —que el sol y la luna se oscurecieran, etc.— lenguaje que, según el contexto bíblico, sabemos que se escribió para ser entendido como una poderosa metáfora.

Sin duda alguna Pablo creía que un día habría grandes acontecimientos cataclísmicos. Se tomó su trabajo con urgencia, porque sabía que había cosas que tenían que hacerse antes de que esos acontecimientos tuvieran lugar. También creía que algún día en el futuro el Dios que había creado el cosmos 'liberaría a esta creación de la esclavitud de la corrupción' (Romanos 8:21). Al final, Dios sería 'todo en todos', después de haber puesto a todos sus

² Ver especialmente *The New Testament and the People of God* [El Nuevo Testamento y el pueblo de Dios], capítulos 10 y 15; y *Jesus and the Victory of God* [Jesús y la victoria de Dios], capítulos 6 y 8.

enemigos debajo de sus pies (1ª Corintios 15:23-28). Pero no deberíamos confundir todas estas ideas generales con la crisis inmediata que Pablo sabía que iba a caer sobre el mundo. Los judíos de aquellos días, como siempre, interpretaban los acontecimientos políticos en términos de 'el Día del Señor'. Si no, ¿por qué les había dicho a los tesalonicenses que no se preocuparan si recibían una carta de su parte diciendo que el Día del Señor ya había llegado (2ª Tesalonicenses 2:2)? Si 'el Día del Señor' suponía el final del universo espaciotemporal, uno podría pensar que los tesalonicenses no necesitaban una carta que les informara de dicho acontecimiento. Ya llevamos demasiado tiempo interpretando lo que Pablo dice a través del filtro escatológico. Va siendo hora de que veamos a Pablo tal y como él lo hacía: como alguien que ya vivía en el principio de la nueva era de Dios, la era que había comenzado la mañana del Domingo de Resurrección.

La transformación de la humanidad renovada: la santidad

Pero, ¿qué ocurre entre el comienzo y el final de esta humanidad renovada? Es decir, ¿qué ocurre entre el momento en que los paganos, y también los judíos, se vuelven a adorar al Dios verdadero revelado en Jesucristo, y el momento en que serán transformados a la vida de la resurrección? Pablo responde que la transformación empieza aquí y ahora. El clásico texto es Romanos 12:1-2:

Por consiguiente, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo y santo, aceptable a Dios, que es vuestro culto racional. Y no os adaptéis a este mundo, sino transformaos mediante la renovación de vuestra mente, para que verifiquéis cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, aceptable y perfecto.

Aquí vemos que la adoración y la santidad van cogidas de la mano. De nuevo, Pablo vuelve a invertir explícitamente algo que ya ha dicho anteriormente, en Romanos 1:18-32. El cuerpo y la mente están relacionados de una manera total; y esto no lo negará, sino que lo que está ofreciendo ahora es una humanidad *reintegrada*, que es totalmente diferente a la desintegración, rasgo principal de la humanidad adámica, la humanidad pagana, en Romanos 1.

En esta ocasión es bastante fácil ver cómo la visión de Pablo es la alternativa explícita al paganismo. No os adaptéis a este mundo, sino

transformaos'; dicho de otra manera, no dejéis que el mundo pagano influencie o dé forma a vuestra cosmovisión, vuestra praxis, vuestro universo simbólico, vuestro pensamiento, vuestro mundo narrativo. El paganismo destruye la humanidad; en cambio, Pablo ofrece el cumplimiento de la visión judía de la humanidad, una humanidad caracterizada por la sabiduría y la santidad.

La santidad es un tema complejo y difícil. En este apartado, sólo quiero subrayar que Pablo ve la santidad no como un extra opcional, no como algo a lo que algunos cristianos han sido llamados mientras a otros se les permite quedarse en un estado de semipaganismo, sino como algo que es una característica indispensable de todos los que son renovados en Cristo. Al mismo tiempo, Pablo es realista. No parte —como han dicho algunos comentaristas— de que los cristianos son, en virtud del bautismo, de tener el Espíritu, o lo que sea, capaces de vivir una vida siempre cien por cien santa. Reconoce los problemas que nacen de esta tensión y se enfrenta a ellos. De eso es de lo que se trata la 1ª epístola a los Corintios. Para él, la vida de la humanidad renovada tiene lugar en la tensión del 'ya' y el 'todavía no', siempre adorando al Dios verdadero y así renovándose día a día en la imagen del creador (Colosenses 9), y al mismo tiempo, siempre con la mirada puesta en lo que ha de venir. 'Yo mismo no considero haberlo ya alcanzado; pero una cosa hago: olvidando lo que queda atrás y extendiéndome a lo que está delante, prosigo hacia la meta para obtener el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús' (Filipenses 12-14).

En concreto, Pablo no piensa que la santidad se consigue cumpliendo la Torá judía de la manera celosa en que los fariseos lo habían hecho, y pretendían que los demás también lo hicieran. Su exposición sobre la santidad cristiana lleva incorporada una fuerte crítica de la Torá: ésta es totalmente incapaz de ayudar a vivir la vida santa que describe. Los pasajes principales relacionados con este tema son Romanos 7 y Gálatas 5, textos que han levantado mucha controversia en el debate exegético.

Tanto en Romanos 7 como en Gálatas 5, Pablo dice que Israel está en la carne, en Adán, de tal forma que cuando Israel se acerca a la Torá, lo único que ésta hace es condenarle. Empecemos viendo Romanos 7; Pablo usa el método autobiográfico, hablando en primera persona del singular, sobre todo para que no pareciera que estaba criticando a sus compatriotas judíos manteniéndose en la distancia. Está describiendo una situación que conoce porque él mismo, y ahora lo ve desde su perspectiva cristiana, también había creído lo mismo cuando era un fariseo celoso. Dice que es normal que Israel se acerque y quiera cumplir la Torá, porque ésta es

santa, justa y buena. Ésta apunta al objetivo de la verdadera humanidad. Pero debido a que Israel aún está en Adán, la ley santa, justa y buena le condena. No puede hacer otra cosa. 'Lo que era para vida, a mí me resultó para muerte'. Sólo cuando la condición de la humanidad adámica de Israel ha sido vencida en Cristo —que tiene lugar, según Pablo, en la muerte y la resurrección de Jesús, y en la identificación cristiana con esos acontecimientos en el bautismo— puede 'la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús libertarte de la ley del pecado y de la muerte' (Romanos 8:2).

En Gálatas 5, Pablo se enfrenta al hecho de que los gálatas viven para cumplir la Torá, sobre todo porque se quieren alejar lo máximo posible de sus antiguas costumbres paganas. Ya han experimentado la idolatría pagana y la inmoralidad, por lo que ahora están decididos a seguir el camino de la verdadera humanidad, santidad y alabanza. Los 'agitadores' (los que se infiltraron en la comunidad de los gálatas después de que Pablo les dejara) les dijeron que podían alcanzar el fin que buscaban cumpliendo la Torá. Pero Pablo dice que eso es imposible: así, lo único que conseguirán es enfatizar aquello que les esclaviza a la vieja humanidad, a la carne. El hecho de que el signo máximo del cumplimiento de la Torá es la circuncisión aún pone el tema más de relieve. Si intentas cumplir la Torá, no conseguirás ser mejor que cuando llevabas un estilo de vida pagano, ni siquiera conseguirás mejorar tu estilo de vida cristiano; pero lo que sí harás es ponerte al mismo nivel que los paganos, enfatizando más la carne, la cual te hace esclavo de la vieja humanidad. Como resultado, volverás a estar en el estilo de vida autodestructivo de la existencia humana. Si lo que buscas es la autenticidad, debes andar en el Espíritu, cuyo fruto es amor, gozo y paz.

En todos los escritos de Pablo, vemos que para vivir en santidad genuina se ha de morir y resucitar con Cristo. Donde mejor se explica este tema tan recurrente es en 2ª Corintios, donde Pablo, escribiendo en medio del dolor y del sufrimiento, lucha con una comunidad que no ha entendido la importancia de la vida propia del evangelio, y que por ello les ha rechazado a él y a su enseñanza y métodos. No quieren a un líder que está en la cárcel; quieren a alguien con poder y prestigio, a alguien a quien puedan admirar. En una carta llena de una espléndida retórica y de revelación personal, Pablo demuestra, tanto por lo que dice como por cómo lo dice que la cruz y la resurrección de Jesús el Mesías son en verdad el centro y la fuerza motriz de la vida de la humanidad renovada.

En todo nos recomendamos a nosotros mismos como ministros de Dios, en mucha perseverancia, en aflicciones, en privaciones, en angustias, en azotes, en cárceles, en

tumultos, en trabajos, en desvelos, en ayunos, en pureza, en conocimiento, en paciencia, en bondad, en el Espíritu Santo, en amor sincero, en la palabra de verdad, en el poder de Dios; por armas de justicia para la derecha y para la izquierda; en honra y en deshonra, en mala fama y en buena fama; como impostores, pero veraces; como desconocidos, pero bien conocidos; como moribundos, y he aquí, vivimos; como castigados, pero no condenados a muerte; como entristecidos, mas siempre gozosos; como pobres, pero enriqueciendo a muchos; como no teniendo nada, aunque poseyéndolo todo. (2ª Corintios 6:4-10)

Para Pablo, la muerte y la resurrección de Jesús el Mesías no son simplemente acontecimientos del pasado. Son el fundamento de su existencia cotidiana, y de la existencia cotidiana de la iglesia. 'Participando de los padecimientos de Cristo, para participar también de su gloria'; ahí tenemos lo que Pablo quiere decir por santidad. La humanidad genuina cuesta cara.

Esto nos lleva a la quinta categoría de la humanidad renovada.

La coherencia de la humanidad renovada: el amor

Ya hemos visto que Pablo analiza el mundo pagano bajo la realidad de que la verdadera humanidad está fracturada. Esto se puede ver en los seres humanos, e incluso de forma individual, como ya vimos en Romanos 1. Pero la forma más devastadora de esta humanidad fracturada es cuando un grupo de seres humanos se pone por encima de otro. Para Pablo, esto no es tan sólo una consecuencia del orgullo y del temor humano. Es el resultado de la actuación de los principados y las potestades, las cuales están intentando destruir el mundo; es el resultado de los *stoicheia*, los 'elementos' o 'rudimentos', las deidades locales o tribales que, según se creía, gobernaban las naciones. Y, según Pablo, todas éstas han sido derrotadas en Cristo. Es por ello por lo que no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, sino que todos son uno en Cristo Jesús (Gálatas 3:28). Una vez esto último queda claro, la característica principal de la humanidad renovada es el amor.

Algunas consideraciones sobre el amor. Pablo no está diciendo que todos los cristianos debemos tener sentimientos tiernos y románticos hacia los demás cristianos. Esa interpretación existencialista y romántica del *agape* no consigue abarcar toda la amplitud del concepto. La cuestión es que la iglesia, los que adoran a Dios en Cristo Jesús, deberían ser una familia en la que todos los miembros fueran aceptados de forma igual,

independientemente de su trasfondo social, cultural o moral. La propia existencia de una comunidad de tales características demuestra a los principados y potestades, a las fuerzas escondidas pero poderosas del prejuicio y la sospecha, que el tiempo se ha acabado, que el Dios vivo ya tiene la victoria, que ha ofrecido al mundo la mejor manera de disfrutar de la humanidad, una manera en la que ya no existen las distinciones tradicionales entre los seres humanos. Por ello encontramos esta declaración climática en Efesios: el propósito del evangelio es que 'por medio de la iglesia la infinita sabiduría de Dios sea dada a conocer a los principados y potestades en los lugares celestiales' (Efesios 3:10). La propia existencia de una comunidad de amor, amor que ahora está donde antes había sospecha y desconfianza mutua, es la prueba clave que hace patente la actuación del Espíritu de Dios (Colosenses 1:8).

Claramente, la existencia y el florecimiento de dicha comunidad es lo que va a revelar al mundo pagano que el evangelio de Jesucristo es lo que dice ser. Por eso, cuando Pablo escribe 1ª Corintios, va construyendo su argumentación paso a paso, mostrando punto por punto en qué cosas ésta comunidad es radicalmente diferente de su comunidad vecina pagana, hasta que al final llega al capítulo 13, donde nos presenta el verdadero poema de alabanza al amor, al *agape*, y así nos damos cuenta de que éste ha sido el tema entre líneas a lo largo de toda la epístola:

El amor es paciente, es bondadoso;
El amor no tiene envidia;
El amor no es jactancioso, no es arrogante;
No se porta indecorosamente;
No busca lo suyo, no se irrita, no toma en cuenta el mal recibido;
No se regocija de la injusticia,
Sino que se alegra con la verdad;
Todo lo sufre,
Todo lo cree,
Todo lo espera,
Todo lo soporta...

Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor.

Todos los temas que Pablo ha mencionado hasta el capítulo 13 eran, de hecho, un llamamiento al *agape*. Ese es el estilo de vida que revela lo que verdaderamente es la humanidad renovada. El paganismo

siempre lo intenta imitar, pero lo único que consigue es caer en el culto a la personalidad, la lucha entre grupos (es muy fácil ‘amar’ a los que pertenecen a nuestro grupo; de hecho, por eso tenemos grupos), el erotismo descarado, que intenta parodiar la vida del *agape* al mismo tiempo que destruye, distorsiona y estropea progresivamente a los seres humanos que viven así.

Sin embargo, una vez más este *agape* sirve también de crítica interna del judaísmo farisaico en el que Pablo había crecido. Obviamente, su llamamiento a una familia unida de judíos y gentiles en Cristo va en contra de cualquier intento de hacer del cristianismo una rama del judaísmo. Aquí encontramos algunos de sus aspectos más polémicos; y es por eso por lo que es tan punzante con este tema. Pablo ve claramente que si la iglesia se divide en dos grupos, los cristianos judíos y los cristianos gentiles (y quizá algunos cristianos gentiles se unirían a los cristianos judíos si se circuncidasen), significa que los principados y las potestades aún están gobernando el mundo; que no han sido derrotadas por la muerte de Cristo en la cruz, que no existe la humanidad renovada, y que él les ha estado engañando.

Para exponer toda esta idea, vuelve, una vez más, a decir que él tiene la razón. En Romanos 4, y también en Gálatas 3 y 4, arguye que esta familia de la fe formada tanto por judíos como por gentiles es lo que el Dios único y verdadero siempre había tenido en mente, desde el momento en que llamó a Abraham. En eso consistía la promesa que le hizo a Abraham. El cumplimiento del propósito de Dios para Israel es precisamente (por paradójico que le pudiera parecer a algunos) ir más allá de las fronteras de Israel a través de esa nueva humanidad renovada de todas las naciones, tribus y lenguas. Pero la paradoja es sólo aparente. Tal como lo explica Pablo una y otra vez, el llamado de Israel, el propósito de la elección siempre fue la salvación del mundo entero. Por ello la cruz fue el momento climático del propósito del pacto de Dios. Y por ello, en la creación de la familia renovada en la cual se superan todas las distinciones tradicionales, Pablo ve que la parodia que el paganismo hace de la comunidad no puede mirarse en el espejo de la realidad, y que la distorsión que el judaísmo hace de esa comunidad no se aguanta en pie después de la crítica que recibe desde su propia tradición. Pablo lucha fuertemente con el hecho de que las comunidades que ha fundado tienen mucha dificultad en vivir la vocación que él les ha predicado. Pero en ningún momento debemos dudar de que esta es su visión.

El celo de la humanidad renovada: la misión

Ya vimos en un capítulo anterior que para Pablo, el señorío de Jesucristo se oponía al señorío del César. Deberíamos estudiar la teología de poder que emana de la cruz y la resurrección, que subvierte y reta el concepto de poder tal y como se conocía en el paganismo, especialmente en el imperio pagano. Lo que vamos a hacer en este apartado es llamar la atención del lector para que vea que, a través de la adoración del único Dios verdadero, Pablo cree que la autoridad de la humanidad renovada (paradójicamente) se impone en el mundo. La misión de la iglesia es la realidad, y el imperio pagano sólo una parodia de ésta.

Todo esto tiene que ver con la Teología de Pablo sobre la imagen de Dios restaurada en los que le adoran en verdad. Según él, los cristianos están siendo ‘renovados hacia un nuevo conocimiento, conforme a la imagen de aquel que lo creó’ (Colosenses 3:10). Son elegidos para ser ‘hechos conforme a la imagen de su Hijo, para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos’ (Romanos 8:29). Pero, ¿qué es un ser humano renovado según la imagen de Dios?

La doctrina de la imagen de Dios en su creación humana no consiste tan sólo en la creencia de que la función de los seres humanos era reflejar a Dios hacia Dios; sino reflejar a Dios proyectando ese reflejo al mundo. Así, en Romanos 8, vemos claramente cuál será el final de este proceso: cuando el pueblo de Dios sea renovado por completo, en la resurrección, entonces toda la creación será liberada de la esclavitud, a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Mientras tanto, la misión de la iglesia es anunciar el reino de Dios en todo el mundo. Y Pablo continua (según Hechos 17:7) diciendo que hay ‘otro rey, Jesús’. Y espera que sus seguidores hagan lo mismo.

Está claro que Jesús es un rey muy diferente al César. Pero eso aún le da a Pablo mayor credibilidad. No está simplemente anunciando un nuevo reinado del mismo tipo, otro régimen de opresión. Pero tampoco sirve pensar que las diferencias entre Cristo y el César eran que uno era ‘espiritual’ y el otro ‘temporal’, y colocarlos así en compartimentos estanco, como si no hubiera ningún tipo de relación entre ambos. Lo más importante que se desprende de ‘confesar a Jesucristo como Señor’ es que al nombre de Jesús se doblará toda rodilla. El César tiene una función (Romanos 13), pero una función limitada. Se le tiene que obedecer porque es el creador quien le ha dado autoridad, ya que quiere que sus criaturas vivan en orden, seguridad y estabilidad, y no en el caos y la anarquía. Pero tan pronto como el César actuaba como si fuera un dios –como acababan haciendo

casi todos los Césares en tiempos de Pablo— Pablo era el primero en llamar a las cosas por su nombre. Si la iglesia cristiana primitiva veía la muerte de Herodes Agripa como el juicio divino sobre un monarca que se las daba de dios (Hechos 12:20-23), no cabe duda alguna de lo que Pablo habría dicho de la adoración al emperador romano. Sólo había un Dios; y este Dios había exaltado a su Hijo, Jesús, como el verdadero Señor del mundo; su imperio era la realidad, y el del César, tan sólo una parodia.

La misión de Pablo no debería entenderse tan sólo en términos de evangelización individualista, el rescate de almas una a una para un cielo futuro. Anunciando el evangelio de Jesucristo como Señor desafiaba a sus oyentes a que se sometieran en fe obediente al señorío de Jesucristo. A aquellos que ya creían les daba la seguridad de que, como miembros de la familia de Dios, iban a ser vindicados, resucitados de entre los muertos para formar parte de la gloria de la nueva creación que aún había de venir. Pero Pablo no veía su misión simplemente en esos términos. Él habla del evangelio 'que fue proclamado a toda la creación debajo del cielo' (Colosenses 1:23); él sabe que lo que está haciendo es tan sólo parte de un movimiento cósmico, que empieza con la resurrección de Jesús y acaba con la renovación de todas las cosas. Como ya vimos, él es el heraldo del rey; y el rey es Rey de reyes y Señor de señores. La esperanza judía, que el rey de Israel sería rey de todo el mundo, se había hecho realidad en Jesús el Mesías.

Conclusión

En este libro estoy intentando demostrar cómo el celo de Saulo de Tarso fue transformado en el celo del apóstol Pablo. He argumentado que la forma base de ese celo se mantuvo: consistía en un enérgico enfrentamiento con el paganismo, y también una fuerte crítica del judaísmo que se estaba apartando. Sin embargo, esa forma fue llenada de un nuevo contenido, porque Pablo remodeló todas sus ideas en torno a la muerte y la resurrección de Jesús, y al regalo del Espíritu Santo. Y lo que he intentado demostrar en este capítulo, de forma breve, es que Pablo presentaba a sus oyentes, a los conversos, a las iglesias, la realidad de la humanidad renovada, que demostraba en todos los niveles ser la realidad de la cual el paganismo sólo conseguía hacer una parodia, y ser el cumplimiento de las aspiraciones de Israel, evidenciando así que el judaísmo incrédulo era, paradójicamente, el que se estaba apartando, y cediendo ante el paganismo. Esta visión de la humanidad renovada nos da mucho

que pensar, no sólo a un nivel académico, para comprender lo que Pablo realmente dijo, sino también al nivel de la vida de misión de la iglesia. Y este es el tema que vamos a tratar en el próximo capítulo.

Preguntas para profundizar

1. ¿Cómo entiende Pablo la verdadera adoración a Dios?
2. ¿Por qué la idolatría es algo nocivo para la sociedad?
3. ¿Es posible que el pueblo de Dios practique la idolatría encubierta?
¿En qué sentido?
4. ¿Cuál es la solución que se propone a la idolatría y a sus consecuencias?
5. ¿En qué consiste, según Pablo, la esperanza de una humanidad renovada, y cómo se define?
6. ¿Cuál es y cómo se articula la característica principal de la humanidad renovada?
7. ¿Cómo se entiende la misión en la humanidad renovada?

Capítulo 9

El evangelio de Pablo en sus días y en nuestros días

Lo que ya hemos visto sobre lo que realmente dijo Pablo debería ser suficiente para que adquiramos una nueva manera de pensar sobre lo que su mensaje significa hoy, en la actualidad. Pero no quiero seguir sin detenerme en algunas áreas que creo que requieren una atención especial. En este libro me he centrado especialmente en dos conceptos: 'el evangelio' y 'la justificación'.

Para Pablo, 'el evangelio' crea la iglesia; 'la justificación' la define. El simple anuncio del evangelio ya tiene poder para salvar vidas, y para destronar a los ídolos a los que estaban sujetas. 'El evangelio' no es un sistema de pensamiento, ni una lista de técnicas para que la gente se convierta; es la proclamación personal de la persona de Jesús. Por eso crea la iglesia, la gente que cree que Jesús es Señor y que Dios le resucitó de entre los muertos. 'La justificación' es pues la doctrina que declara que todo aquel que crea ese evangelio, donde sea y cuando sea, forma parte de la verdadera familia de Dios, independientemente de su procedencia geográfica o racial, o cualquier otro rasgo que le diferencia de los demás. Es el evangelio mismo el que crea la iglesia; la justificación le recuerda constantemente a la iglesia que es el pueblo creado por el evangelio y nada más, y que debe vivir en base a ese evangelio.

Primero, quiero empezar aclarando que el esquema que he ofrecido da sentido a lo que, organizado de otra forma, podría parecer una confusa antinomia o incluso una contradicción en los puntos clave del pensamiento de Pablo. En el primer capítulo vimos la línea de pensamiento desde Schweitzer a Sanders, que enfrenta la terminología 'jurídica' contra lo que Schweitzer llama 'mítico' y Sanders, categorías 'participacionistas'. Una vez entendemos la naturaleza pactal del pensamiento paulino, y la forma en que el pacto siempre ha llevado implícito ese sentido de 'el gran tribunal de Dios', esta antinomia se nos revela como lo que ciertamente es: poner en boca de Pablo una distinción cuyo origen se debe a una filosofía y teología posterior, y que tiene poco que ver con el verdadero Pablo. Para él, 'estar en Cristo'—la idea 'participacionista' principal—quiere decir 'pertenecer al pueblo de Dios tal y como se ha redefinido en torno al Mesías. Dicho de otra manera, hablar con un lenguaje del pacto, un lenguaje muy concreto. Sin embargo, de igual modo el lenguaje de la 'justicia'—de la fidelidad que Dios tiene con su pacto por un lado, y del estatus de la membresía del pacto que se le da al pueblo de Dios por otro, y la manera en que estos dos son vistos a través de las lentes de la metáfora jurídica—es un lenguaje completamente del pacto. Y me atrevo a decir que esto es de radical importancia para aquellos que, como parte de su predicación sobre Pablo en nuestros días, tienen dificultades con comentarios y libros sobre Pablo en los que se confrontan, de forma errónea, estas categorías.

Ocurre lo mismo con un tema que no he mencionado en este libro, pero que es un tema bastante candente hoy en día entre algunos expertos paulinos, sobre todo norteamericanos, y que vemos que se recoge en diversos comentarios y monografías. Como reacción contra algunas versiones de la interpretación 'pactal' de Pablo, algunos expertos (como J.L. Martyn) han enfatizado la naturaleza 'apocalíptica' de su pensamiento. Creen que las categorías pactales suponen un firme desarrollo desde Abraham hasta Cristo y más allá de Cristo, estableciendo una continuidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, entre la promesa y el cumplimiento. Sin embargo, lo que encontramos en Pablo, es la noción (supuestamente) apocalíptica de una ruptura radical, el golpe brutal de la crucifixión golpeando todas las expectativas previas. 2ª Corintios 5:17 le puede valer de slogan: 'Las cosas viejas pasaron; he aquí son hechas nuevas'.

El problema está en que este pasaje es fundamental y explícitamente pactal. Forma parte de la gran argumentación (2ª Corintios 3-6)

sobre cómo entender el ministerio pactal del apóstol. Yo creo que eso es sintomático de la falsa antítesis que Martyn y otros han establecido. Cuando entendemos las categorías pactales de Pablo, vemos que la cruz y la resurrección son elementos centrales. El plan de salvación (que es pactal) siempre fue cruciforme. El pacto fue establecido para acabar con el mal y la muerte; nunca fue concebido para ser una historia de la salvación progresiva y suave, a la que se invitaba a todo el mundo.

Del mismo modo, malinterpretamos totalmente el término 'apocalíptico' si creemos que denota una manera de pensar del primer siglo que creía que la historia y las tradiciones de Israel ya se habían acabado y había surgido un nuevo mundo de la nada. 'Apocalíptico', tal y como explico en el capítulo 10 de mi libro *The New Testament and the People of God* [El Nuevo Testamento y el pueblo de Dios], es un concepto totalmente relacionado con el pacto: como Israel confía en las promesas de Dios, en el pacto de Dios, por eso mismo cree que hará unos cielos nuevos y una tierra nueva, y que resucitará a su pueblo. Así, es posible coger un término como 'el pacto' y encontrarlo a lo largo de todo el pensamiento de Pablo, tanto que la antítesis entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se difumina hasta desaparecer. Pero lo que quiero decir con la teología paulina del pacto, y lo que creo que Pablo creía, incluye la idea de un plan secreto que iba a ser desvelado de una forma dramática, espectacular e inesperada. Dice Pablo que el evangelio revela (*apokaluptetai*) la fidelidad de Dios con su pacto. Una vez más, queda claro que deberíamos tener cuidado con las falsas antítesis.

La razón por la cual incluyo estas reflexiones sobre el esquema y la forma de la teología paulina al principio de un capítulo sobre el evangelio de Pablo en sus días y en los nuestros es porque siempre corremos el riesgo, cuando nos encontramos con un pensador como Pablo, de concluir con demasiada rapidez que podemos meterle en moldes y en casillas que de hecho no son más que invenciones posteriores. Es muy fácil caer en maneras tradicionales de explicar la teología paulina que no hacen más que distorsionar su mensaje. A veces, a pesar de las distorsiones, se mantiene mucho del mensaje original. Pero lo mejor es ver cuál es el tema principal de Pablo, y arriesgarnos a intentar pensar en formas en las que lo que el apóstol dice tenga un mensaje relevante para el presente y para el futuro. Y eso es lo que propongo que hagamos a continuación. Trataremos tres áreas, para las que ya hemos sentado las bases: el evangelio, 'la justificación', y la redefinición de 'Dios'.

Proclamación de Jesucristo como Señor

Creo que la iglesia debe reincorporar a sus predicaciones el evangelio de Pablo. Como ya he dicho, el evangelio no es una lista de técnicas de cómo hacer que la gente se convierta. Tampoco es una serie de reflexiones teológicas sistemáticas, por importante que esto sea. El evangelio es anunciar que Jesús es Señor — Señor del mundo, Señor del cosmos, Señor de la tierra, de la capa de ozono, de las ballenas y de las cascadas, de los árboles y de las tortugas. Al comprender esto destruimos la demoledora dicotomía que ha existido en las mentes de las personas entre ‘predicar el evangelio’ por un lado y lo que se solía llamar ‘acción social’ por otro. Predicar el evangelio quiere decir anunciar a Jesús como Señor del mundo; y, a menos que queramos contradecirnos con cada pequeña cosa que hagamos, no podemos anunciar ese mensaje si no nos comprometemos a que ese señorío sea evidente en todas las áreas de nuestras vidas. Hace algunos años se oía una consigna que se hizo muy famosa: ‘Si Jesús no es Señor de todo, entonces no es Señor’. Normalmente se aplicaba al compromiso y a la piedad personal. Y yo creo que también funciona con el señorío cósmico de Jesús.

Esto quiere decir, y Pablo también lo veía así, que no hay ninguna área de la vida, incluyendo todos los aspectos de la vida humana, que se salve de la crítica a la luz de la soberanía del Jesús crucificado y resucitado; no hay ninguna área que esté exenta del llamado a la lealtad. Quizá una razón por la cual algunos no han querido ver el carácter mesiánico de Jesús como punto central del evangelio de Pablo haya sido el reconocimiento tácito de que es mucho más fácil convertir el cristianismo en lo que la Ilustración quería convertirlo —un sistema privado de piedad que no se extrapola a la vida o esfera pública— si el señorío de Jesús es visto como una ideología desafortunada y demasiado judía, que a Pablo y a la iglesia primitiva enseguida, y afortunadamente, se le quedó pequeña. Yo creo que el cuadro que Lucas esboza en Hechos es válido en este sentido. Y nos hago esta pregunta: ¿qué tendrían que hacer los predicadores del evangelio hoy si la gente dijera de nosotros lo que decían de Pablo, que estaba anunciando, teniendo en cuenta el estatus del César, que no había otro Rey sino Jesús?

Primero, tendríamos que hacer lo que hizo Pablo, es decir, enfrentarnos a las potestades de este mundo diciéndoles que se les estaba acabando el tiempo, y que ellos también le debían lealtad a Jesús. Y ya no se trataba

simplemente de decirle personalmente a los políticos que tenían que reconocer a Jesús como al Señor de sus vidas, aunque esto era importante. Sino que se trataba además de decirles, en el nombre de Jesús, que había una manera diferente de vivir la vida, caracterizada por el amor entregado, la justicia, la honestidad, y la trasgresión de los obstáculos tradicionales que reforzaban las divisiones entre los seres humanos. Y, obviamente, de nada sirve anunciar todo esto si la iglesia no está viviendo este mensaje. Porque este mensaje es más poderoso cuando los dogmas se llevan a la práctica. Y no se trata de ‘meternos en política para hacer religión’. Se trata de poner el mundo entero bajo los pies de Cristo. El mensaje del evangelio no nos deja otra alternativa.

Podemos mencionar algún otro ejemplo más concreto. Sabido es que los grandes profetas de la postmodernidad fueron Marx, Freud y Nietzsche. ¿Qué dice el evangelio paulino acerca de sus grandes temas: dinero, sexo y poder?

En primer lugar, si Jesús es el Señor de todo el mundo, el gran dios Mamón no puede serlo. Si predicamos el evangelio paulino, tendremos que encontrar maneras de desafiar el poder que Mamón tiene sobre nuestra sociedad, y de recordarles a los que hacen las funciones de ‘sumo sacerdotes’ de este dios, y a aquellos que nos animan a adorarlo, que hay otro rey, Jesús. T.S. Elliot preguntó, hace ya cincuenta y cinco años, si nuestra sociedad moderna occidental estaba fundamentada en otra cosa que no fuera el principio del interés compuesto; y yo creo que esta pregunta tiene aún más significado hacersela en la actualidad. Vivimos en una sociedad en que la deuda, que antes era vista como algo vergonzoso, está llena de glamour, y la publicidad nos dice que si tenemos una Mastercard ‘Tienes el mundo en tus manos’, o que tener Visa ‘hará que el mundo gire en torno a ti’. Estas dos afirmaciones apuntan hacia Mamón, y eso, a nivel teórico, hace que desviemos nuestra mirada de Jesús; a nivel práctico, es obvio que son puras mentiras y, sin embargo, millones de personas se las creen, y viven por ellas. A nivel global, el problema de la deuda está bien presente, y es muy serio, porque lleva a la miseria a millones, mientras genera millones para unos pocos. Algunos líderes de iglesias están apoyando el proyecto de declarar un año de Jubileo con motivo del Milenio, que sería un año en el que se anularían todas las deudas importantes. Es obvio que dar este paso tiene enormes problemas, pero como el mayor de ellos es el interés egoísta de los que están en el poder, no veo por qué las iglesias no podrían unirse, ya que estamos predicando el evangelio del Jesús crucificado y resucitado, para llamar al ídolo Mamón por su nombre, y, en su lugar, celebrar el amor de Dios en Cristo.

Del mismo modo, si Jesús es el Señor del mundo, Afrodita, la diosa del amor erótico, no puede serlo. Pablo se enfrentó a esta diosa en las calles de todas las ciudades paganas que visitó, y habría hecho igual si tuviera la oportunidad de visitar el mundo occidental de hoy. En el nombre de Jesús, debemos desafiar el poder de Afrodita, que tiene millones de adeptos, a los que les ofrece felicidad, dándoles tan sólo confusión y miseria.

Pero es cierto que el problema está en que la iglesia a menudo ha intentado hablar sobre sexualidad eligiendo uno o dos caminos erróneos. Un tipo de dualismo antiguo supone que la sexualidad no es uno de los grandes regalos que Dios ha dado a la humanidad, y que debe ser ignorado, negado y reprimido. A veces se acusa a Pablo de sostener esta perspectiva, lo que es una grave calumnia. Hoy en día, la mayoría de los cristianos que usan su sentido común e inteligencia son conscientes de este dualismo, y del daño que éste causa. Desgraciadamente, la fuerte consciencia de esta dualidad ha llevado a muchos a claudicar ante Afrodita, concluyendo que si no, estarían reprimiendo un instinto que les ha sido dado por Dios. Y el temor a este dualismo lleva a un semipaganismo o un criptopaganismo en el que toda demanda de Afrodita debe ser obedecida, y defendida como si fuera un derecho humano básico. Este argumento sólo puede sostenerse en un mundo donde 'el evangelio' se ha reducido a una invitación a una experiencia religiosa personal, y no al llamado de seguir al Mesías crucificado y resucitado. El evangelio de Pablo renuncia tanto al dualismo como al paganismo. Llama a la gente a que sea leal al rey verdadero, y a que redescubra, a través del a veces doloroso proceso de muerte y nuevo nacimiento, lo que es el amor genuino y desinteresado.

Después de considerar el dinero y el sexo, detengámonos en el tema del poder. Una vez entendemos la naturaleza del evangelio de Pablo, como ya dije en el capítulo anterior, nos damos cuenta de que su material sobre los 'principados y las potestades' no es una extraña especulación, sino que se trata de algo real. Vivimos en un mundo en el que, aunque llevamos veinte siglos de historia del cristianismo, cuando decimos 'poderes' la mayoría de la gente piensa que hablamos de 'fuerzas mayores'. La democracia occidental ofreció, al menos durante dos siglos, lo que parecía una situación estable entre las temidas alternativas del totalitarismo y la anarquía. El que continúe así, dependerá de la capacidad de las iglesias para proclamar que si Jesús es el Señor del mundo, entonces existe un tipo diferente de poder, un poder más poderoso, valga la redundancia, un poder que se perfecciona en la debilidad.

Claro está, que si a uno le sugieren que intente vivir, en todas las áreas de su vida, un estilo de vida que parece contrario al sentido común, la primera

reacción será la mofa. Pero a lo mejor uno se mofa simplemente porque se asusta. Pero también podría ser porque, como las iglesias y la gente en general no se han tomado el evangelio de Pablo de una forma seria, se nos ha pasado por alto la breve definición que Pablo hace de la función del magistrado, del poder judicial, dentro del propósito general de Dios para este período de la historia. Romanos 13 no es un capítulo para los grandes gobiernos que abusan del poder. Al contrario, coloca a las autoridades de este mundo en su sitio, recordándoles que han de dar cuentas al que es el Señor del mundo. En un mundo donde aún hay tanta maldad, hay una necesidad imperiosa de un poder judicial. Pero este poder rinde cuentas ante un poder aún mayor. Si rinde cuentas al Dios revelado en Jesús, esto quiere decir que tendrá que ejercer su poder de una manera concreta, y los objetivos de ese ejercicio de poder serán muy concretos también.

Yo creo que todo esto ya está más o menos implícito en el reconocimiento de que Jesús es el Señor del mundo. Si lo que Pablo dice de Jesús es cierto, aquellos que quieren ser cristianos paulinos a finales del siglo XX no tienen elección: deben enfrentarse a estos temas, y hacerlo con toda urgencia.

Voy a repetir algo que ya he dicho anteriormente, porque creo que tiene que ver mucho con la relevancia contemporánea del evangelio de Pablo. El evangelio lleva a la lealtad, y no a una 'experiencia' *per se*. Cuando anunciamos el señorío de Jesús, de una forma fiel, debemos dejar claro que, según este evangelio, el único Dios verdadero, en Jesús, ha acabado con el pecado, la muerte, la culpa y la vergüenza, y llama a hombres y a mujeres de todo el mundo a que abandonen los ídolos que les esclavizan, y a que descubran una nueva vida, y una nueva manera de vivir, en Él. Pero el evangelio no es tan sólo el ofrecimiento de una nueva manera de ser religioso; o de una cierta manera de alcanzar la autorrealización, o un cierto estilo de experiencia religiosa. No se trata de una oferta de esas que 'la tomas o la dejas', porque eso supondría que la gente puede probar 'el evangelio' para ver si les conviene o no. El evangelio es un anuncio real. Ningún heraldo de la antigüedad hubiera dicho: 'Tiberio César es ahora emperador: ¡acéptalo si te conviene!' El evangelio sí ofrece un nuevo estilo de vida, que será, en última instancia, la manera de alcanzar la autorrealización. Pero antes de eso, ofrece la cruz: la cruz de Jesús, y la cruz que el Señor resucitado ofrece a sus seguidores. Así, el evangelio consiste en el anuncio de Jesús, y no en una nueva experiencia. Las nuevas experiencias que se vivan como resultado de entregarse a Jesús no son más que eso, un puñado de nuevas experiencias. La única experiencia que Jesús nos asegura que vamos a tener es la de tomar o cargar con la cruz.

‘El evangelio’ nos lleva a ‘la justificación’. ¿Qué aportación alentadora puede darnos hoy esta doctrina central?

La justificación en el pasado y en la actualidad

La justificación y la comunidad

El evangelio crea una comunidad, y no un puñado de individuos cristianos. Si tomamos el sentido tradicional de la justificación y, como se hacía antes, lo colocamos como centro de nuestra teología, siempre estaremos en peligro de sostener una especie de individualismo. Ese no era un problema muy grande en época de San Agustín, o de Lutero, ya que en aquellos días la sociedad estaba más unida que ahora. Pero tanto en el modernismo ilustrado, como en el postmodernismo contemporáneo, el individualismo ha hecho furor, con esos símbolos actuales del *stereo* personal y la extendidísima privatización. Desafortunadamente, algunas infelices presentaciones de ‘el evangelio’ también han caído en este individualismo, partiendo de la suposición que somos justificados y salvos primero como individuos. El evangelio de Pablo no decía eso; ni tampoco su corolario, la doctrina de la justificación. Sí que es verdad que el llamado está dirigido a *todos los seres humanos*, todos con sus características únicas, para que respondan de manera personal al evangelio. Nadie puede negarlo. Sin embargo, no existe el concepto de ‘cristiano individual’. El evangelio de Pablo creó una comunidad; su doctrina de la justificación sostiene esta afirmación. Así que nuestra doctrina de la justificación debería hacer lo mismo.

La labor ecuménica

La doctrina de Pablo de la justificación por fe lleva a las iglesias, y a su estado fragmentado, a realizar una labor ecuménica. No tiene sentido decir que esa doctrina que declara que todo el que cree en Jesús se sienta a la misma mesa (Gálatas 2) se use para decir que algunos, que definen la doctrina de la justificación de forma diferente, no se pueden sentar a la misma mesa. En otras palabras, la doctrina de la justificación no es simplemente una doctrina sobre la que católicos y protestantes deberían llegar a estar de acuerdo, como resultado de una ardua labor ecuménica. Es, en sí, una doctrina ecuménica, la doctrina que reprende la manera

cerrada en que se agrupan nuestras iglesias, y que declara que todo aquel que cree en Jesús pertenece a la misma familia. Es obvio que seguirá habiendo dificultades. Y debemos continuar con los debates doctrinales. Pero hasta que los cristianos no comprendan el mensaje de Gálatas 2 (por no mencionar Romanos 14-15, Efesios 1-3 y varios otros pasajes), estarán bien lejos de una aplicación genuina de la teología paulina. La doctrina de la justificación es, de hecho, una gran doctrina *ecuménica*.

Después de todo, Gálatas 2 nos ofrece la primera gran exposición paulina de la justificación. En ese capítulo, el *quid* de la cuestión era: ¿con quiénes pueden comer los cristianos? Para Pablo, la pregunta consistía en si a los cristianos judíos se les permitía comer con los cristianos gentiles. Muchos cristianos, tanto de la tradición de la Reforma como de la Contrarreforma, se han hecho a sí mismos y a la iglesia mucho daño tratando la doctrina de ‘la justificación’ como el punto clave de sus discusiones, y suponiendo que describía el sistema por el cual los humanos alcanzan la salvación. Así que han hecho de esta doctrina justo lo contrario de lo que ésta pretendía ser. La justificación declara que todo aquel que cree en Jesucristo se sienta a la misma mesa, independientemente de las diferencias raciales o culturales (y, reconozcámoslo, muchas de las diferencias denominacionales, y también, de las diferencias dentro de una misma denominación, se deben a razones culturales más que doctrinales). Así, como lo que importa es creer en Jesús, un acuerdo detallado sobre la justificación no es lo que debería determinar la comunión de la eucaristía. Si los cristianos entendiéramos esto, estaríamos, no sólo creyendo el evangelio, sino poniéndolo en práctica; y esa es la mejor manera de proclamarlo.

Justificados sin saberlo

De lo anteriormente dicho se deriva un punto vital y liberador, que descubrí en los escritos del anglicano Richard Hooker, a quien siempre estaré muy agradecido. *No somos justificados por fe por creer en la justificación por fe*. Somos justificados por fe por creer en Jesús. Así que es obvio que mucha gente ha sido justificada por fe, aunque no sepa que ha sido justificada por fe. Los cristianos de Galacia habían sido justificados por fe, aunque no se habían dado cuenta y por eso creían que tenían que circuncidarse. Como dice Hooker, mucha gente de antes de la Reforma fue justificada por fe, porque creyeron en Jesús, aunque como no conocían o no creían en el concepto de la justificación por fe, no tenían seguridad,

y buscaban llenar ese vacío de otras formas. Hoy en día, puede que muchos cristianos no tengan claro muchas sutilezas doctrinales; sin embargo, y aunque de forma inarticulada, confían en Jesús. Pero, según la enseñanza de Pablo, han sido justificados por fe. Y son miembros de la familia. Así que deben ser tratados como tales. Con todo esto no quiero decir, claro está, que la justificación es una doctrina sin importancia. De hecho, una iglesia que no la ha entendido y no la predica va por mal camino. Pero sí quiero dejar claro que la doctrina de la justificación no se da importancia a sí misma, sino todo lo contrario, se la da a Jesús. Lo que cuenta es creer en Jesús – creer que Jesús es Señor, y que Dios le resucitó de entre los muertos.

La justificación y la santidad

Si entendemos el evangelio y la doctrina de la justificación de la forma en la que acabo de exponer estos conceptos, no hay peligro, ni en la teoría ni en la práctica, de que surja un conflicto entre 'la justificación por fe' y el deber cristiano de la santidad. Durante siglos, para muchos devotos cristianos, conscientes del eterno peligro del pelagianismo, de la confianza en la moralidad personal, les ha sido difícil articular cómo y por qué deberíamos ser morales, y santos en nuestros pensamientos, palabras y hechos. A veces, debido a ese deseo de no cumplir con las demandas morales, incluso cayeron en el pelagianismo. Otras veces, y sobre todo en el presente, una comprensión 'a medias' de la doctrina de la justificación por fe ha sido utilizada para reforzar un antimoralismo que, aunque aparece en medio de nuestras iglesias, tiene sus raíces en la cultura secular, sobre todo en el postmodernismo.

Pero eso es una parodia. La doctrina de Pablo de la justificación depende enteramente del evangelio, que como ya hemos visto, consiste en la proclamación de Jesús como Señor. La lealtad a este Jesús debe ser total. Una de las frases clave de Pablo es 'la obediencia a la fe'. La obediencia y la fe no son antitéticas. De hecho, son casi lo mismo. Muchas veces, la palabra 'fe' se puede traducir también por 'fidelidad'. Esto no infravalora el evangelio o la justificación, dándole más importancia a las 'obras'. Ni mucho menos. Eso sólo ocurriría en el caso de que no se hubiera comprendido el realineamiento que vengo describiendo. La fe, incluso en este sentido activo, no es una calificación del ser humano, que sirve para entrar o permanecer en la familia de Dios. Es un distintivo de miembro que Dios da, nada más, ni nada menos. La santidad es la condición humana

apropiada para aquellos que, sólo por gracia, son miembros creyentes de la familia de Dios.

La justificación y las potestades

Uno de los enfoques polémicos principales de la doctrina de la justificación va en una dirección bastante diferente a la que llevan aquellos que han defendido a ultranza esta doctrina. La doctrina paulina de la justificación por fe choca con cualquier intento de establecer que la membresía del pueblo de Dios se puede conseguir por algo que no sea la fe en Jesucristo; especialmente, tira por tierra el que la salvación venga dada por la procedencia racial, social, o por el género. Cualquier intento de definir la membresía de la iglesia que añada algo a la lealtad a Jesucristo, es una creencia idólatra. Esta fue la lucha de Pablo en Antioquía y en Galacia, y también en otros lugares. Yo creo que Efesios 3:10 resume muy bien el concepto de la justificación; y no lo hace en términos de lo que la iglesia tiene que *decir*, sino en términos de lo que tiene que *hacer y ser*. Pablo apremia a que, por medio de la iglesia, la infinita sabiduría de Dios ha de ser dada a conocer a los principados y potestades en los lugares celestiales. Mediante la vivencia de la iglesia como la comunidad creyente, en la que los obstáculos de razas, clase, género, etc., no tienen ninguna relevancia para la membresía y la permanencia, se les dice claramente a los principados y potestades que se les ha acabado el tiempo, y que hay una nueva forma de vivir como ser humano. Creo que esta es una de las principales ideas contemporáneas sobre la justificación por fe. Idea que nos lleva a una cuestión más general: la relevancia contemporánea del tema más importante sobre el que Pablo escribió.

La redefinición de Dios y de su justicia

¿Qué importancia tiene hoy en día la redefinición que Pablo hizo del concepto de 'Dios'?

Obviamente, en este capítulo no voy a poder tratar (ni tampoco en este libro) el debate actual de la teología trinitaria, aunque me alegro de ver que en los últimos años este tema ha hecho valiosas aportaciones, teniendo en cuenta que es un tema que muchas teologías de los años 60 ridiculizaban. Pero quiero insistir que deberíamos mirar el significado de la palabra 'Dios' como uno de los temas centrales del pensamiento y de la predicación cristiana en la actualidad.

Comenté anteriormente que uno de los grandes cambios que ha experimentado el mundo occidental en la última década es que la gente se ha empezado a dar cuenta de que la palabra Dios no es unívoca, cosa que en días de Pablo era evidente. Cuando la gente dice que no cree en Dios, tiene sentido preguntarle cuál es el Dios en quien no cree; y cuando dice que cree en Dios, deberíamos hacerles la misma pregunta, de forma respetuosa pero firme.

Algunos periodistas se sorprendieron cuando, no hace mucho, un estudio reveló que la gran mayoría de gente en el Reino Unido dice que cree en Dios, pero que a la vez, no asiste a la iglesia. Pero no deberían sorprenderse. El 'Dios' en el que la mayoría de la gente cree es seguramente el dios deísta, el equivalente al dios o a los dioses epicúreos de los días de Pablo. Estos seres eran distantes, remotos, y despreocupados. Disfrutaban de un estado de felicidad perfecta, sin duda; pero nunca se ensuciaban las manos para actuar o tomar parte en el mundo en el que vivimos los humanos. No es sorprendente que la gente que cree en la existencia de ese tipo de dioses no vaya a la iglesia más que de vez en cuando. No vale levantarse temprano un domingo por un dios así. La proclamación paulina del evangelio les llevó a los sorprendidos paganos las noticias de que había un Dios único que se preocupaba por nosotros y nos amaba, y que había actuado y estaba actuando en la historia y en los seres humanos para renovar el mundo entero. Nuestra proclamación del evangelio de Jesús debe incluir, como tema principal, el mensaje equivalente: la noticia de que hay un Dios único que hemos ignorado y apartado en lo que llamamos nuestra cultura 'cristiana', y que este Dios se da a conocer en y a través de Jesús de Nazaret, y por el Espíritu de Jesús.

Y este Dios no se parece nada al dios de la imaginación deísta popular, y por eso a la gente le choca tanto. Nos dicen: ¿qué quieres decir con que Dios nos ama apasionada y compasivamente? ¿Qué quieres decir con que Dios vino en persona a rescatar a la raza humana? Es indecente; es ilógico; es poco coherente. Pues sí, tienen razón – tienen razón si parten de presuposiciones sobre Dios del siglo XVIII. Al predicar, o evangelizar, debemos dejar de dar por sentado que la gente entiende lo que queremos decir por 'Dios'. Debemos explicar de nuevo al mundo que la verdad que se esconde detrás de esta palabra se debe definir ahora a través de la reinterpretación de Jesús.

Eso supone que también debemos enfrentarnos a los falsos dioses que han surgido en estos últimos años. La teología, al igual que la naturaleza, aborrece el vacío. El deísmo, tal y como muestra la historia, desemboca en el ateísmo; primero convertimos a Dios en un arrendador, luego en un

arrendador ausente, para acabar quedándonos con la palabra 'ausente'. Pero esta no es una situación estable; y enseguida encontramos viejas divinidades que tomarán su lugar. Tenemos un ejemplo claro en los movimientos de la Nueva Era, algunos de los cuales son explícitamente neopaganos. De la misma manera en que el monoteísmo judío se enfrentó al dualismo, al paganismo, al epicureísmo y al estoicismo, la versión cristiana del monoteísmo judío debería enfrentarse, tal y como lo hizo la predicación de Pablo, a todas las teologías alternativas.

Creo que la Nueva Era se ha abierto camino en la iglesia cuando ésta ha dejado paso al dualismo, caracterizado por la creencia en un dios distante y una actitud negativa hacia la creación (incluido el cuerpo humano). La Nueva Era ofrece un giro repentino y emocionante: la creación, uno mismo incluido, es divina. Y el evangelio de Pablo ofrece la realidad de la que deriva esa parodia. La creación no es Dios, pero Dios ha hecho que la creación refleje Su belleza y, de forma última, comparta la libertad y la gloria de sus hijos. Los seres humanos no son divinos, pero han sido creados para reflejar la imagen de Dios, y para ser llenos de Su Espíritu.

Tratar estos temas no consiste en encontrar las respuestas correctas. Las teologías determinan la manera en la que la gente vive, la manera en la que organizan el mundo, la manera en la que se relacionan. Sólo en una cultura predominantemente deísta podría la palabra 'teología' convertirse en una palabra despectiva que describiría una teoría irrelevante. Si estamos diciendo, juntamente con el evangelio de Pablo, que sólo existe un Dios verdadero, que se ha dado a conocer en Jesús y en su Espíritu, debemos estar preparados para demostrar la forma en que el lenguaje de la teología tiene que ver de forma íntima con la vida, la cultura, el amor, el arte, la política, e incluso con la religión. Esto también sería retar al mundo académico de una nueva manera, demostrando que el estudio de la teología está unido al resto de las disciplinas. (Antes de eso, obviamente, tendríamos que persuadir a los patrocinadores de que vale la pena invertir tiempo en ese tipo de temas, tiempo que se tendría que restar de la actividad de rellenar impresos y de realizar estudios estadísticos. Para ello, uno necesitaría no sólo la paciencia de Job, sino también el coraje para enfrentarse a los principados y potestades con el mensaje de una alternativa de vida que debe tomarse en serio).

Especialmente, la redefinición paulina de Dios incluía, como ya vimos, la redefinición de la rectitud de Dios. Aunque no lo analizamos de una manera muy profunda, el tema en cuestión, tal y como se expone en Romanos, alcanza un clímax especial en el capítulo 8, en el que Pablo explica y celebra la esperanza de que un día el cosmos entero tendrá su

propio gran éxodo, su liberación de la esclavitud y de la corrupción. He aquí el punto clave: el pacto entre Dios e Israel siempre había estado diseñado para ser el medio a través del cual Dios salvará el mundo. Y no un medio a través del cual Dios tendría un grupito privado de gente a la que salvaría, mientras el resto de la humanidad iría al infierno. Así, si Dios ha sido fiel a su pacto con la muerte y la resurrección de Jesucristo y la obra del Espíritu, no tiene sentido pensar que Dios ‘se ha molestado’ en hacer algo así para tener otro grupo privado de gente al que salvará, mientras que el resto del mundo se pierde. Es pues bastante significativo que, los pasajes relevantes para este tema, la mitad de Romanos 8 y la mitad de 1ª Corintios 15, han sido consignados a un tipo de limbo teológico y exegético, y muchas veces la exégesis protestante no ha sabido qué hacer con estos textos.

Propongo que deberíamos estar preparados para revisar la cuestión de la justicia –la justicia de Dios para el mundo, en el futuro próximo, y anticipada en el presente– como parte del tema que titulamos ‘La justicia de Dios’. La palabra *dikaioisune*, como ya vimos, puede traducirse tanto por *righteousness* como por *justice* (justicia o actos de justicia, y justicia o rectitud, respectivamente). Si es verdad que Dios quiere renovar todo el cosmos por medio de Cristo y por su Espíritu –y si eso no es verdad, entonces no sé a qué se dedica Pablo en Romanos 8 y en 1ª Corintios 15– entonces, de la misma manera que la santidad de la vida cristiana en el presente es una adecuada, aunque parcial, anticipación del designio futuro de Dios, también son adecuadas anticipaciones del designio futuro de Dios en el presente los actos de justicia, misericordia y paz, aunque sean, inevitablemente, parciales. No podemos decir que no sirvan para nada; porque son signos de esperanza para un mundo que gime, y anhela la prometida liberación.

Cuando analizamos en profundidad la justicia de Dios, ésta revela el amor de Dios – el amor del creador por el cosmos que ha creado, y su determinación para renovarlo mediante la victoria de Cristo sobre las potestades que lo deforman y distorsionan. Dios quiere inundar su creación con su amor, hasta que la tierra se llene de la gloria de Dios como las aguas cubren el mar. Si el evangelio revela la justicia de Dios, y si a la iglesia se le ha encomendado y se la ha autorizado para anunciar ese evangelio, no puede contentarse –tanto por razones teológicas como por razones exegéticas– con una visión que no incluya todo lo mencionado, con una visión incompleta. Y por tanto no puede contentarse mientras la injusticia, la opresión y la violencia acechen el mundo de Dios. Después de todo, los cristianos están llamados a someter una pequeña parte de esa

creación –sus propios cuerpos– bajo la obediencia de ese amor sanador de Dios en Cristo. Los cristianos debemos vivir el presente a la luz de lo que Dios va a hacer con nosotros en el futuro. De hecho, en esto consiste la santidad. Entonces, ¿por qué no aplicamos el mismo principio a toda la creación?

Conclusión

La teología paulina, tal y como podemos descubrir gracias a los métodos de exégesis histórica y de análisis teológico, aún es un vehículo vital para la predicación y la vida de la iglesia. Lo que he intentado no ha sido explicar lo que Pablo le diría a la postmodernidad; sin embargo, creo que Pablo también nos ayudaría a enfrentarnos a ese reto con una madura integridad cristiana muy diferente a los temblorosos murmullos que algunos dejan escapar. La visión que Pablo tenía de la verdad, de la realidad, de la persona, del control que el creador tiene sobre la historia y el cosmos, del pacto de Dios y de su familia – pueden ser la respuesta al intento de la postmodernidad de deconstruir la verdad y la realidad, de desestabilizar y descentrar a la persona, y de destruir todas las metanarraciones. En otras palabras, creo que el evangelio de Pablo, y la doctrina de la justificación que se desprende de ese evangelio, tienen el poder de hacer por el mundo y la iglesia de hoy lo que hicieron en tiempos de Pablo.

Obviamente, eso requiere personas que estén dispuestas a arriesgarse a imitar a Pablo: a ser tontos sabios, débiles fuertes, y unos fracasados, tal y como se entiende en términos humanos. Si los cristianos van a predicar el evangelio, no pueden esperar estar exentos de vivir el evangelio. Esta es la parte del evangelio que tenemos que redescubrir: la verdad del evangelio no se trata tan sólo de un conjunto de ideas, sino de un símbolo, una historia y una praxis. Tal y como Pablo lo pone, el reino de Dios no es un asunto de ‘hablar’, sino que es puro poder. Así que, ahora que hemos vuelto a intentar ver qué es lo que Pablo dijo realmente, es importante que nos recordemos a nosotros mismos que este tipo de ejercicio es tan sólo algo que nos lleva a lo que de verdad es importante. El evangelio de Dios, tanto hoy, como mañana, como en tiempos de Pablo, no es algo dado para analizarlo, entenderlo, guardarlo en nuestro conocimiento, y punto. Se debe convertir en algo que nos corra por las venas, siguiendo el ejemplo de Jesús. Lo que fue desvelado en Jesucristo ante un mundo desprevénido, debe ser desvelado una y otra vez, cuando los que creen en Jesucristo viven en el Espíritu y, tanto con hechos como con palabras, anuncian el evangelio al mundo.

Preguntas para profundizar

1. ¿Qué significa la proclamación del verdadero evangelio? ¿Qué aspectos incluye?
2. ¿Cómo aborda el evangelio paulino los temas del dinero, el sexo y el poder?
3. ¿Cómo podemos actualizar la “justificación”?
4. ¿Cómo se redefine Dios y su justicia o rectitud?

Capítulo 10

Pablo, Jesús y los orígenes cristianos

Ahora ya estamos en posición de dar una respuesta a la cuestión que hay detrás del estudio detallado de Pablo. ¿Es Pablo ‘el verdadero fundador del cristianismo’? Dicho de otra manera, ¿inventó el cristianismo tal y como lo conocemos, transformando las creencias y la vocación de Jesús de Nazaret en un sistema y en un movimiento que le resultaría desconocido al mismo Jesús? ¿Le debemos a él los dos mil años de historia del cristianismo, con todas sus sorpresas y paradojas, y sus aciertos y equivocaciones?

Entre los libros que se han escrito sobre este tema, hay uno que se publicó hace poco que lanza esta misma pregunta al público, y este capítulo consistirá en un debate con las ideas que éste expone. A.N. Wilson, un novelista y biógrafo prolífico, es el autor de *Paul: The Mind of the Apostle*¹. Es un libro docto, ingenioso e interesante, donde se recoge el colorido de los viajes y los lugares que Pablo visitó, y que está lleno de fascinantes especulaciones sobre la forma de ser. Es obvio que a Wilson le fascina Pablo, como es normal; pero dice que sus escritos son, en última instancia, ‘incomprensibles’, ya que las epístolas ‘están escritas desde el punto de vista de alguien cuya vida está atormentada por la incoherencia y la contradicción, por dos fuerzas que tiran en direcciones opuestas’ (56s.). La mente de Pablo ‘es intranquila, casi como la de Nietzsche’ (112s.); aunque tiene una ‘visión increíblemente tortuosa de la condición humana’ (122), se creía en una ‘posición extrema de aislamiento metafísico’ (124).

¹ A.N. Wilson, *Paul: The Mind of the Apostle* [Pablo: la mente del Apóstol], 1997. Las referencias de páginas que siguen corresponden a esta obra.

Wilson sugiere que para Pablo, 'Cristo' tiene poco o nada que ver con el Jesús histórico. 'La historicidad de Jesús perdió toda su importancia en el momento en el que Pablo experimentó su apocalipsis' (73). La palabra 'Cristo' se convirtió en el símbolo de un ideal, una interioridad religiosa, 'la más elevada aspiración de la que el corazón humano es capaz' (221). Para Pablo, Cristo 'no era tanto un hombre [que los cristianos de Jerusalén] recordaban (aunque obviamente sí lo era) sino una presencia del amor divino en los corazones de los creyentes' (207). Y para Wilson, eso no es un problema, ya que aunque la teología de Pablo no tuviera mucho que ver con el hombre de Nazaret, al menos transformó lo que de otra forma hubiera sido un mensaje político concreto para ese tiempo y lugar, en una religión del corazón que sirve para gente de todos los lugares y todos los tiempos (233). 'Los dichos de Jesús pueden sorprendernos, pero no representan un marco oral cohesionado sobre el cual podemos basar nuestras vidas. Sin embargo, la religión de Pablo, por confusa, salvaje y extática que parezca... contiene todos los componentes de una religión de alcance universal' (239). Y eso, según parece, fue el principio de lo que hoy conocemos como cristianismo. Para los seguidores gentiles de Pablo, 'la palabra Cristo era sinónimo de un Dios interior conocido, un Salvador escondido, un sacramento bendito llamado Jesús, y no el Ungido para ser el Libertador judío de Israel' (132). A pesar de todo eso, Wilson conserva algo de continuidad con Jesús, pero a un nivel de abstracción muy alto. 'Mientras que los petrinus, los palestinos, seguían aferrados al recuerdo de Jesús, Pablo supo aplicar, a modo de credo universal, la mentalidad divina, que era quizá la misma que la de Jesús: la confianza de que cada individuo puede ir a Dios como a un Padre y encontrar en Él una respuesta de amor (239).

Entonces, ¿de dónde sacó Pablo esa nueva forma de religión? Wilson no hace ninguna referencia al Saulo que era fariseo shammaíta, como hemos hecho nosotros en el capítulo 2 al analizar la vida de Pablo antes de su conversión. Él presenta a un Saulo que creció en el contexto de la religión pagana de Tarso, que conocía sobre todo los rituales mitraicos y el culto a Heracles. Luego, cuando fue a Jerusalén, entró al servicio de los sacerdotes, y trabajaba de ayudante en el templo. Siendo que tenía ese puesto, seguro que él mismo vio y escuchó a Jesús, y quizá incluso fue testigo de su crucifixión. A lo mejor hasta ayudó a arrestar a Jesús. Era un colaborador de Roma.

Es muy probable que al escribir sus reflexiones, la mente y la imaginación de Pablo se expresaran con categorías sacadas del culto pagano. Los devotos de Mitra, bañados en la sangre del toro que se sacrificaba,

pensaban que 'cuando la sangre les rociaba, les confería una fuerza divina; y se les transmitían unos secretos, que habían estado enterrados en las profundidades de la tierra durante mucho tiempo, y ahora les eran manifestados'. Así cuando, en los años que siguieron, 'la crucifixión se convirtió en el tema religioso central —de forma casi obsesiva— de Pablo', 'la mitificó, e intentó darle un significado' (60). Pablo unió la creencia en Mitra y la del Jesús crucificado, y se identificó con este último: 'En la mente del judío romano, el fariseo atormentado, el ayudante de templo y el fabricante de tiendas para las legiones, fue Pablo mismo el que fue clavado en aquella cruz, el que murió, el que sufrió, el que resucitó' (60; cf. 71, 77s., 122). El culto a Mitra fue la base sobre la que Pablo se inventó la eucaristía cristiana, y Wilson se las arregla tanto para despreciar este sacramento como innovación, no relacionada con Cristo, como para admirarlo como fenómeno cultural de una fuerte influencia (165-68). Del mismo modo, Pablo tomó prestada la idea del semidiós Heracles como modelo para crear la imagen del Jesús crucificado y resucitado (71, 258).

La experiencia religiosa de Pablo era 'comparable a la obsesión que convirtió la posesión de los iniciados en un misterio' (76). La imagen de 'ver a través de un espejo oscuro', procedente del poema paulino más conocido (1ª Corintios 13), habría conseguido que los paganos convertidos se sintieran como en casa (173s.). En otras palabras, Pablo convirtió el hecho de la crucifixión de Jesús en la base de una nueva religión mística. Mitificó a Jesús: 'fue capaz de sacar las implicaciones mitológicas de una religión antigua... y de construir a partir de ésta un mito con un eco que va más allá de los confines del judaísmo palestino' (72).

Una vez Pablo se convirtió en predicador y misionero, su horizonte, según Wilson, era esa construcción mitológica y la necesidad apremiante de hacer que la gente la propagara. Al mismo tiempo, había otra necesidad apremiante: hacerlo antes de que llegara el final del mundo, el cual era inminente, según los cristianos del primer siglo (93, 108, 141, etc.). Esta inminencia del final 'era la creencia fundamental de Pablo' (177). Wilson ve a un Pablo que constantemente dice que el final, la parusia, la segunda venida de Jesús, puede ocurrir en cualquier momento, y por eso va a Jerusalén, para ver si puede forzar a Dios a que ocurra ya de una vez por todas. Las profecías mesiánicas se van a cumplir a través del esfuerzo de Pablo (206). Para Pablo, 'la resurrección' no es, ante todo, algo que le ocurrió a Jesús en un pasado cercano, sino algo que pronto le va a ocurrir a él y a los demás, una esperanza ardiente que adorna todo lo que hace. Pero cuando Pablo llega a Jerusalén, y es arrestado después de un alboroto callejero, empieza a sospechar que estaba equivocado sobre el apocalip-

sis (212): la venida no había tenido lugar como debería haber ocurrido (207, 218). (Encontramos aquí cierta incoherencia, ya que Wilson también piensa que (193) cuando escribió a los romanos, es decir, antes de su último viaje a Jerusalén, Pablo cree que el final tendrá lugar como consecuencia de su viaje a España.) Así que va a Roma con un mensaje aún más confuso, y más agonizante, de lo que lo era antes. Pero, aunque no sabemos exactamente lo que allí le aconteció, su legado quedó asegurado. Él, y no Jesús, fue –si es que alguien lo fue– ‘el fundador del cristianismo’ (258).

Problemas de esa descripción de Pablo

La descripción que Wilson hace de Pablo es atractiva, comprensible por un lado, extremadamente pintoresca, e intrigante. Consigue que el lector quiera hacer más preguntas, releer los escritos de Pablo, y reflexionar sobre lo que dijo, y por qué lo dijo. El lector oye en Pablo una voz que no debería ser acallada – con un tono de amor, de fe personal, de una devoción que nace del corazón y llama (a pesar de los muchos ruidos que hay) a otros corazones. Hasta aquí, deberíamos estar agradecidos por esta descripción. Sus reconstrucciones históricas hacen revivir al apóstol en tres dimensiones – aún cuando parece estar confundido por el detalle, y cree que el abastecimiento de agua de Jerusalén venía de Jericó (43). Conoce algo de lo que los expertos paulinos han dicho – aunque queda en evidencia, por ejemplo, al intentar combinar la posición de E.P. Sanders, según el cual el judaísmo no era una religión legalista basada en la salvación por obras, con la posición que Sanders tanto ha criticado, de que la polémica de Pablo contra el judaísmo consistía en una oposición a la ‘religión’ como tal (195, 209).

Pero estos son comentarios comparativos sin importancia. Debemos centrarnos en temas más importantes. Hay varios puntos cruciales de la descripción que Wilson hace de Pablo que deben cuestionarse de forma seria.

El trasfondo de Saulo

Empezaremos diciendo que, históricamente, es imposible que Saulo de Tarso fuera un colaborador de Roma, un ayudante del sumo sacerdote. Wilson se basa en Hechos 9:1-2, 14, 21, 26:10-12, que dicen que a Saulo le

fue dada la autoridad de los sumos sacerdotes para la persecución en Damasco. Pero esto es no entender la situación política del momento y sus diferentes componentes. Los fariseos shammaítas, como ya hemos visto, eran los radicales, los que se oponían totalmente a la colaboración, y los que apoyaban los movimientos revolucionarios. Eso es precisamente lo que se entendía por ‘celo’, algo de lo que no carecía Saulo de Tarso.

Pero un fariseo, fuera del grupo que fuera, no tenía autoridad oficial para actuar como Pablo hizo. Los fariseos eran un grupo de presión, y no el grupo que gobernaba el judaísmo. Incluso si un fariseo era miembro del Sanedrín, la autoridad que poseía era gracias a que era miembro, y no por ser fariseo. Así que cuando Saulo de Tarso, frustrado y ofendido por la rápida extensión de aquella nueva superstición que alejaba a la gente del estudio de la Torá y de la defensa del Templo, quiso actuar con violencia contra tanta maldad, no había manera de hacer tal cosa en la legalidad – a no ser que se dirigiera a los odiados colaboracionistas, los sumos sacerdotes, y obtuviera una documentación especial que le autorizara. A los sumos sacerdotes les preocupaban los nuevos movimientos que surgían en Jerusalén, ya que eran una amenaza a la ley y el orden, un elemento subversivo que podía hacer que las tropas romanas acabaran patrullando las calles de Jerusalén. Pero no tenemos ninguna razón para suponer que les preocupaba lo que ocurría en Damasco. Ni tampoco le preocupaba a Saulo, el celoso fariseo de ultraderecha. El autor de Gálatas 1 y de Filipenses 3 habría proferido una sonada carcajada ante la idea de haber sido un colaborador, pagado por los sumos sacerdotes.

Judaísmo y Helenismo

Detrás de la reconstrucción de Wilson, a pesar de su afirmación aislada (72), descubrimos el fallo más grande de la antigua escuela de la historia de las religiones. Él siempre parte de que el judaísmo era una religión local, casi tribal, mientras que las diferentes formas de helenismo eran sistemas o filosofías universales. Pablo tradujo el mensaje de Jesús del judaísmo al helenismo, para que todos pudieran unirse. De ahí la vieja burla (que Wilson repite) de que nadie entendió realmente a Pablo excepto el herético Marción del siglo II, e incluso él le malinterpretó. (Recordemos que Marción reinventó el cristianismo como una religión no judía, y hasta antijudía). Ésta es una peligrosa verdad a medias. Wilson sugiere constantemente que Pablo abandonó el judaísmo, a los cristianos judíos, y Jerusalén. Incluso llega a decir que Pablo ‘le dio la espalda al judaísmo

palestino' (136), justo cuando, según la historia de Wilson, Pablo estaba comenzando la ardua y compleja tarea de llevar una ofrenda de las iglesias gentiles, precisamente para los cristianos judíos que vivían en Palestina.

Como ya vimos anteriormente, Pablo entendió algo que era y es fundamental para el judaísmo, pero que a los historiadores de la religión –e, irónicamente, a los expertos en tradición helenística– siempre les ha resultado difícil de entender: que si el Dios único del judaísmo también era el creador de todo el mundo, y si el llamamiento de Israel a ser su pueblo fue la forma que eligió para acabar con los problemas del mundo, *entonces al mundo no le hacía falta un mensaje no judío*. El mundo ya tenía lo que necesitaba. El mundo necesitaba el mensaje *judío* – que el único Dios verdadero había vencido a los ídolos que el mundo había adorado, y así había abierto las puertas de la prisión que encerraba a toda la raza humana.

Todo esto quiere decir que, de un golpe, tiramos por tierra las teorías de Wilson sobre Mitra y Heracles. Sí que es verdad que Pablo sabía mucho sobre el paganismo; en 1ª Corintios 8 dice que 'hay muchos dioses y muchos señores', y en Hechos 17 Lucas dice que el espíritu de Pablo se enardecía, como buen exshammaíta, al contemplar la ciudad de Atenas llena de ídolos. Como vimos en el primer capítulo, ha habido varios intentos en diferentes épocas de demostrar que la religión y la teología de Pablo derivan del mundo de las filosofías y las religiones místicas paganas. Pero todos esos intentos han fracasado, como bien reconocen hoy en día casi todos los expertos paulinos. O sea que la cuestión, metafóricamente hablando, no es que Wilson está intentando echar el cerrojo una vez ya tiene al caballo salvaje dentro de la cuadra. Sino que está intentando atravesar el campo de batalla montado en un caballo de juguete.

Cruz y resurrección

Estas extrañas e improbables conclusiones sobre las fuentes de las ideas de Pablo sobre la importancia de Jesús han llenado el vacío creado por el fracaso de Wilson para comprender el significado que la muerte y la resurrección de Jesús tienen para Pablo. Como vimos en el capítulo 3, no se trataba de una especulación mística extraña, sino del cumplimiento escatológico. El propósito que el Dios verdadero tenía para Israel se había cumplido, precisamente, con esos acontecimientos. Y esta es la única cuestión que falta en la reconstrucción de Wilson, y así desvía la trayectoria de todo el proyecto. Es como si alguien intentara dibujar un mapa de Europa y no incluyera Francia. El resto de países no tendrían ni el contorno

ni las fronteras adecuadas, y reconstruir la historia de Europa sólo se podría hacer mediante teorías y la elaboración de reconstrucciones poco probables.

Para Pablo, la resurrección de Jesús fue el gran acontecimiento escatológico. Wilson se las arregla para escribir todo un libro sobre Pablo ¡sin mencionar este hecho tan importante!; incluso llega a afirmar que Pablo no cree en la resurrección física de Jesús (136). Para Wilson, la resurrección en el pensamiento paulino es una idea, una creencia, una esperanza futura, y no un acontecimiento que ocurrió en el siglo I. El Pablo que él concebía nunca hubiera escrito, 'si Cristo no ha resucitado, vana es entonces nuestra predicación, y vana también vuestra fe...y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es falsa; todavía estáis en vuestros pecados' (1ª Corintios 15:14, 17). Ese Pablo nunca habría hecho una lista tan cuidadosa de los acontecimientos escatológicos, empezando con la resurrección y el señorío de Jesús el Mesías como algo que ya había ocurrido, a no ser que hubiera ocurrido de verdad (1ª Corintios 15:20-28). Pablo no estaba viviendo en los últimos días, un tiempo de desesperación antes de que las profecías mesiánicas se cumplieran. Estaba viviendo en los primeros días, el tiempo inmediatamente después de que estas profecías se cumplieran. Pablo escribió que 'En Dios todas las promesas son "sí"' (2ª Corintios 1:20); parece ser que, como fariseo, él no tenía esta creencia, pero ante la evidencia de la resurrección no tuvo más remedio que concluir que 'la justicia de Dios', el gran plan general del pacto que iba desde Abraham hasta la redención final, había sido desvelada en los acontecimientos mesiánicos de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

Y Pablo no dijo que la resurrección no fue un acontecimiento físico, para decir que fue un misterio al estilo helenístico. La interpretó según la perspectiva judía. Descubrió que, precisamente porque Israel era el representante que el creador había escogido para acabar con los problemas del mundo, lo que el creador había hecho en y a través de Jesús, lo había hecho por el mundo entero. En lugar de las derivaciones dudosas de Wilson, volvemos a encontrar (como en el capítulo 5) la noción de 'relación polémica'. Pablo 'pone todo pensamiento en cautiverio a la obediencia de Cristo' (2ª Corintios 10:5). Si aplicamos aquí la perspectiva helenística, las piezas no encajan. Pero aplicando la perspectiva judía, incluso con las analogías helenísticas, todo encaja a la perfección.

Ocorre lo mismo con lo que Pablo descubrió sobre la crucifixión de Jesús. Establecer paralelismos parciales e inapropiados entre lo que Pablo dice sobre los hechos y el significado de la muerte de Jesús, y los rituales de las religiones místicas es un intento de darle la vuelta a la

tortilla, cosa que ahora está prohibida por la mayoría de los expertos (por ejemplo, *Baptism and Resurrection* de A.J.M. Wedderburn.)². Pero eso no es nada en comparación con lo que a Wilson se le escapa. Al comentar Gálatas 3:13-14, describe la afirmación que Pablo hace sobre que 'Cristo se hizo maldición por nosotros' como 'uno de sus usos de imaginaria más difíciles de comprender', y sugiere que la crucifixión era una maldición no a causa de la ley judía, sino de la ley romana. Fijémonos que Pablo cita el pasaje de la ley judía (Deuteronomio 21:23) en la que la maldición se anuncia de manera explícita - ¡y Wilson menciona la cita de Pablo! Y aún así, concluye que 'el "escándalo" de la cruz... es un escándalo romano' (58).

Esto deja ver que hay un malentendido, profundamente arraigado, tanto sobre el contexto judío como sobre la interpretación que Pablo hace. Existen textos judíos que hablan con horror de crucifixiones anteriores, precisamente a raíz de la maldición de Deuteronomio. Pero para Pablo el problema en Gálatas 3, que no es inexplicable, por mucho que Wilson se empeñe en decir lo contrario (yo creo que Wilson no ha leído muchos comentarios de Gálatas), es: ¿qué sentido tienen las promesas a Abraham, las promesas de que Dios le daría una familia de todas las naciones, si esa familia está bajo la maldición de la ley? Ésta es una pregunta judía, sin duda, y lo que Pablo hace es darle una respuesta enteramente judía - pero, de nuevo, se trata de una respuesta que trata sobre la iniciativa de Dios acercándose al mundo y, además, está *dirigida* al mundo entero, concretamente a los expaganos de Galacia.

La respuesta depende, como vengo demostrando de forma detallada³, de la creencia fundacional de Pablo de que Jesús, lejos de ser irrelevante para la teología, es el Mesías judío, aquel en cuya vida, muerte y resurrección se resume y se cumple el destino de Israel. Ha llevado a cabo el destino de Israel, incluidas las promesas a Abraham, descendiendo al valle de la muerte, al lugar de maldición, en favor del pueblo de Israel y así del mundo entero. Las analogías más cercanas en la literatura no cristiana no se encuentran en la cultura romana o griega, sino en la literatura judía sobre mártires. Se puede consultar, por ejemplo, 2º Macabeos 7:36-38, o 4º Macabeos 6:27-29, 17:20-22.

Como ya hemos visto, Pablo tiene una teología de la cruz muy trabajada, que está integrada completamente con los otros elementos del su 'evangelio'. (Por cierto, que cualquier léxico da evidencia de

² A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* [Bautismo y resurrección: estudios de la teología paulina en contra del trasfondo grecorromano], 1987.

³ N.T.Wright, *The Climax of the Covenant*, [El climax del pacto], 1991, capítulo 7.

que Pablo no acuñó la palabra 'evangelio', como Wilson sugiere (150), del mismo modo que tampoco inventó la palabra *agape* para referirse al 'amor' (84)). La cruz fue el momento en que el único Dios verdadero derrotó a los principados y potestades, cumpliéndose así la profecía judía; así que fue el momento en el que el pecado y la muerte fueron derrotados. 'El Mesías murió por nuestros pecados según las escrituras'. Concretamente, fue el momento en el que el pecado tanto de los judíos como de los gentiles fue destruido tal y como se merecía, gracias a la persona del único fiel de Israel, el Mesías en quien se resume y se cumple (Romanos 3:21-26) la vocación y el destino de Israel (ser el medio para la salvación del mundo). Fue el momento en el que la condenación de Dios cayó sobre el pecado (Romanos 8:3). Es francamente imposible que el proceso que Wilson propone hubiera generado, y mucho menos sostenido, estas conclusiones relacionadas. Es muy fácil, tanto histórica, como exegética y teológicamente, suponer que Pablo el judío pensaba con una mentalidad judía, a la luz de las escrituras judías por un lado y la resurrección de Jesús por otro, basándose en que Jesús era en verdad el Mesías judío, en quien se habían cumplido todas las promesas. Más fácil aún es reconocer que en seguida se dio cuenta de que esta conclusión no sólo era cierta, sino que era relevante para todo el mundo, sobre todo para el mundo pagano, que no conocía, ni tan siquiera imaginaba, el mensaje esencial judío del amor profundo y apasionado del Dios creador dirigido a la creación entera.

Quizá la característica más contradictoria de toda esta descripción es que, aunque Wilson intenta demostrar que Pablo era muy helenista, también intenta conservar algo que era una idea judía, y no tanto griega: la escatología. Ya he comentado que esta escatología no se refería 'al final del mundo' en el sentido normalmente aceptado; sin embargo, no tiene ningún sentido en un mundo de un nuevo tipo de religión mística helenista. En cuanto a este tema, creo que el mejor comentario sigue siendo el de Albert Schweitzer, en un libro que Wilson debería haber considerado:

*Como todas las concepciones y pensamientos de Pablo están arraigados en la escatología, los que se esfuerzan en explicar su manera de pensar partiendo del helenismo, son como un hombre que tiene que transportar agua un largo trecho usando un cubo agujereado, para regar un huerto que está a la orilla de un río.*⁴

⁴ Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* [El misticismo de Pablo el Apóstol], 1968, página 140.

Para Pablo, la cruz y la resurrección fueron los acontecimientos escatológicos por excelencia. Sabía que Dios, un día, completaría la obra que había comenzado en el cosmos (Romanos 8; 1ª Corintios 15), en él, y en todos los creyentes (Filipenses 1:6). También sabía que estaban ocurriendo cosas en la escena histórica que serían parte, junto con la resurrección de Jesús, de la llegada escatológica de la Era por venir (2ª Tesalonicenses 2). Y sobre todo también sabía que esa Era ya había empezado, cuando Jesús de Nazaret derrotó a la muerte. He aquí lo más importante. Pero las implicaciones demandaban energía y aplicación, e incluso sufrimiento y persecución. Pero todo esto, acompañado de un tono de gozo: ahora, nada podía separar a los que estaban en Cristo del amor, todopoderoso, total, y conquistador del Dios creador y fiel a su pacto.

Jesús y Dios

Esto nos lleva, obviamente, a la cristología. El punto central de la descripción que Pablo hace de Jesús es, como ya vimos en el capítulo 4, la redefinición que hace del monoteísmo, introduciendo a Jesús. Wilson (igual que muchos expertos) cree que todo intento de unir a Jesús y a Dios es alejarse del monoteísmo judío y claudicar ante el paganismo. Es interesante ver cómo lucha con Filipenses 2:5-11 (113-15), porque simplemente apunta a lo temprana que es esa cristología – es decir, mucho antes del cuarto evangelio, y probablemente anterior a Pablo mismo. Pero no ve que lo que Pablo hace en ese texto es, justamente, situar a Jesús dentro de una firme declaración escritural del monoteísmo judío. A cambio, sugiere que los que leían ese pasaje pensarían en una figura como Dionisos, ‘que caminaba por la tierra ocultando su propia divinidad’, y supone que esa figura ‘sustituye la memoria tradicional del predicador galileo’ (114).

Wilson no parece muy satisfecho con esa explicación, en parte debido a que el poema es muy antiguo. Pero no tiene ninguna alternativa que ofrecer. Constantemente sugiere que toda atribución divina a Jesús pertenece a una trayectoria que se aparta del judaísmo y se acerca al paganismo; pero, tal y como vimos en el capítulo 4, la verdad es muy diferente. Fue precisamente cuando Pablo se enfrentaba firmemente al paganismo –contra las sectas paganas en 1ª Corintios 8, contra el imperio pagano en Filipenses 2, y contra los principados y potestades paganas en Colosenses 1– que sitúa a Jesús dentro de las declaraciones del monoteísmo judío. Lo que no ocurre de forma casual. Seguro que Pablo

sabía lo que estaba haciendo. Estaba haciendo algo arriesgado. Seguro que sabía que algunos de sus oyentes le iban a malinterpretar, o que pensarían, tal como sucedió en Atenas, que estaba difundiendo noticias sobre una o dos deidades (Jesús y Artemisa (Hechos 17:18): *anastasis* era la palabra griega para ‘resurrección’, y el pasaje da pie a pensar en la intrigante posibilidad de que algunos atenienses pensarán que Pablo estaba hablando sobre dos divinidades diferentes, una dios y una diosa). Pablo habría dicho que no le importaba correr ese riesgo. La resurrección de Jesús, entendida a la luz de las escrituras judías y no de una experiencia mística nebulosa, no le dejaba otra posibilidad. Jesús el Mesías judío era la realidad, y los ídolos paganos, tan sólo una mala parodia de esa realidad. Jesús el Mesías judío, a través del cual el Dios de Israel se había dado a conocer de forma personal, cara a cara – este Jesús era la realidad a la que habían estado apuntando las expectativas, el sufrimiento, la profecía, la tradición y la historia de Israel.

Una imagen distorsionante

A pesar del gran conocimiento de Wilson y de su perspicacia de reconstrucción, su descripción de Pablo no consigue plasmar algunos de los rasgos cruciales. En cuanto a la historia, ofrece una hipótesis sobre el trasfondo de Pablo, su conversión y el desarrollo de su pensamiento religioso, que es poco convincente e ignora las otras explicaciones existentes, que además son mucho más lógicas. En cuanto a la teología, propone una reconstrucción del pensamiento de Pablo que no recoge los puntos más importantes (el cumplimiento de las promesas en la vida de Jesús, especialmente en su muerte y resurrección, y la revelación del Dios de Israel, y su ‘justicia’, en Jesús) y llena esas lagunas con teorías sobre imaginaciones y fantasías especulativas. En cuanto a la exégesis, ofrece algunas reflexiones interesantes sobre algunas de las epístolas, sobre todo Filipenses, carta por la que evidentemente tiene un gran aprecio (217-21). Pero a la hora de hacer la prueba con Romanos, Wilson ni siquiera se atreve a adentrarse en los misterios de esta carta, a pesar de que la admira (192-98). Pero esto no debería sorprendernos, ya que en sus construcciones histórica y teológica evita explícitamente buscar la llave en el lugar donde ésta se halla: en la lucha que Pablo sostiene con las promesas del pacto del Dios de Israel, las cuales se habían cumplido en la muerte y la resurrección del Mesías judío.

Historia, teología, exégesis; ¿qué diremos de la aplicación? Nunca queda totalmente claro si a Wilson le gusta Pablo o no, si nos lo está recomendando o nos está advirtiendo de que tengamos cuidado con él. ¿Está de acuerdo con Pablo (con muchas reservas) o está en desacuerdo con él (con muchas concesiones)? ¿Está culpando a Pablo de distorsionar el mensaje de Jesús, o lo está elogiando por hacer que este mensaje llegue a todo el mundo? ¿Está acusando a Pablo de haber convertido el cristianismo en una 'religión', o le está elogiando por confrontar la 'religión' judía con la 'religión' cristiana? ¿Está maldiciendo a Pablo escondiéndose detrás de una tenue alabanza, o le está alabando, escondido tras una tenue maldición? Después de todo, ¿es Pablo contradictorio? Parece que Wilson valora el cristianismo como un maravilloso producto cultural que moldea al mundo, pero lo rechaza como propuesta práctica, al menos en la forma en que se presenta en la actualidad. Demuestra un desprecio especial hacia el anglicanismo al que renunció hace ya algunos años, que habría sido para Pablo 'el absurdo último – más ridículo que cualquier otra de las formas de 'cristianismo' y que lo único que le aporta es desesperación' (195s.)

Al mismo tiempo, aún nos queda una pregunta. Wilson analiza a Pablo partiendo de que es contradictorio, sin ninguna retórica ni palabras rimbombantes, ignorando totalmente el propósito de Filipenses 3:4-6. Sin embargo, vemos que a pesar de todo, mantiene la idea de que en Pablo puede haber algo de gran valor, de una valía fundamental. Parece escuchar, una y otra vez, una nota, un claro llamado, que ninguno de los escandalosos ruidos ha conseguido apagar. Es la nota del amor: el amor de Dios, ofrecido de forma gratuita a todo el mundo en Jesucristo, que llega hasta lo último de la tierra, y que puede ser aceptado por todos los seres humanos independientemente de su trasfondo, y que puede transformar las vidas en algo más rico y más profundo. Ya vimos que, en esta cuestión, está dispuesto a dejar que Jesús y Pablo transmitan un sólo mensaje (239).

Wilson tiene razón al pecatarse de esa nota. Tiene razón al darse cuenta (221) de que aquí Pablo es más que un filósofo – aunque quizá se equivoca al limitar ese 'más que' al decir que Pablo es 'el primer poeta romántico de la historia'. Aún así, si la poesía romántica es para Wilson una puerta al amor del Dios creador, nosotros también podemos hacer esa afirmación. De la misma manera que en su libro sobre Jesús, Wilson reconoce algunos elementos cruciales de la verdad, aunque basado en una serie de malinterpretaciones, aquí también ha visto algunos destellos que, si los siguiera de forma cuidadosa, le ayudarían a salir de la niebla de su especulación a una descripción de Pablo más completa, ajustada y satisfactoria. Y entonces, ¿quién sabe qué más podría ocurrir?

Todo esto nos lleva a la pregunta principal, pregunta a la que el libro de Wilson no hace ninguna aportación importante. ¿Cuál es la relación entre Pablo, Jesús, y los orígenes del cristianismo?

De Jesús a Pablo – y más allá de ellos

No todo depende, claro está, de las opiniones que tengamos sobre Pablo y sobre Jesús. He escrito ampliamente sobre este tema; recientemente en *Jesus and the Victory of God*⁵. Debería estar claro dónde debe empezar el debate.

Si situamos tanto a Jesús como a Pablo en el judaísmo del siglo primero, en los turbulentos movimientos políticos y religiosos y las diferentes expectativas sobre el tiempo (y si no lo hacemos así, eso quiere decir que tenemos muy poco conocimiento de estos dos personajes) entonces tenemos que enfrentarnos con el hecho de que ninguno de ellos estaba enseñando un sistema atemporal de religión o ética, o un mensaje atemporal sobre cómo se salvan los seres humanos. Los dos se creían actores dentro de la puesta en escena del Dios de Israel, que servía para el cumplimiento de sus propósitos. En otras palabras, ambos respiraban el aire de la escatología judía.

Así que no servirá alinear los 'conceptos clave de Jesús' con los 'conceptos clave de Pablo' para contrastarlos. Tampoco valdrá que destaquemos que Jesús hablaba sobre el arrepentimiento y la venida del reino, y que Pablo en cambio hablaba de la justificación por fe. Porque esto dejaría a un lado la clara evidencia de que, cuando se les sitúa en su contexto, Jesús y Pablo tienen muchísimo en común. Jesús creía que estaba llamado a desempeñar un papel concreto en el drama escatológico; Pablo también. La pregunta que debemos hacer aquí es: ¿cuáles eran estos papeles, y cómo se relacionan?

No es la primera vez que vemos que Jesús se creía llamado a ser aquél a través del cual los extraños propósitos de Dios para Israel alcanzarían su clímax. Anunció a Israel que el reino que tanto habían estado esperando había llegado. Lo celebraba con todo aquel que se le unía, compartiendo la mesa con ellos y asegurándoles que sus pecados habían sido perdonados. Pero el reino no iba a ser como los contemporáneos de Jesús se habían imaginado. Sobre todo, no iba a suscribir las ideologías que se decantaban por el 'celo', por forzar a Israel a un pietismo duro y exclusivista, a

⁵ N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* [Jesús y la victoria de Dios], 1996.

una religión ciega basada en la Torá, la Tierra y el Templo que llevaría a Israel a una guerra de liberación contra Roma. Jesús ya advirtió que optar por esta vía resultaría en un gran desastre; y que ese desastre, si era Israel el que lo traía sobre sí mismo, debería ser visto como la ira del Dios de Israel cayendo sobre su pueblo. Tales acciones mostrarían que los autores habían cambiado su papel de ser la luz del mundo, por el de jueces del mundo. Pero aquellos que juzgaban al mundo serían juzgados también. Aquellos que tomaron la espada morirían a espada. Aquellos que convirtieron el Templo en una guarida de ladrones serían culpados de la destrucción del Templo.

Pero Jesús no fue simplemente un espectador, que comentaba los acontecimientos desde fuera de la acción. Él estaba en medio del escenario, no sólo metafóricamente, sino de forma literal, cuando entró a Jerusalén y en su actuación en el Templo. Su actuación dramática simbolizó su creencia de que había sido llamado a ser el Mesías, a través del cual se realizaría el destino de Israel. (Quizá debemos recordar que en los cien años siguientes surgieron al menos una docena de hombres que decían ser el Mesías). Jesús tenía autoridad sobre el Templo. La casa de Dios podía ser destruida, pero él sería vindicado. Sin embargo, como él bien sabía, por esta acción simbólica estaba diciendo que su destino era el que había predicho para el Templo mismo. Iba a sufrir de la misma manera que tantos otros mártires judíos habían sufrido, ser entregado a los paganos para que le matasen. No obstante, consciente de cuál era su vocación, representó otro gran símbolo: el nuevo éxodo, la gran liberación, codificado en la última cena pascual con sus discípulos. Él mismo sería el cataclismo inminente, abriendo el camino, por el cual el mal invasor sería derrotado, Israel sería liberado, y el propósito salvífico del Dios de Israel llegaría a su cumplimiento.

Pero a medida que cumplía con esta misión, Jesús era consciente de que tenía una vocación aún más profunda que la de Mesías. La gran esperanza de Israel consistía en que YHWH, su Dios, volvería en persona, viniendo a Sión como juez y redentor. En el último gran viaje de Jesús a Jerusalén, simbolizó de forma dramática esta venida, tanto en la escena del Templo como en la del aposento alto. Parece como si quisiera representar o realizar lo que, en las escrituras de Israel, YHWH mismo había dicho que iba a hacer en persona. Era la declaración más extraordinaria que se había oído jamás; pero por extraordinaria que fuera, esa declaración sólo tenía sentido dentro del contexto del mundo judío del primer siglo donde se ubican las acciones y pensamientos de Jesús. Se enfrentó a la muerte creyendo que la esperanza y el temor de Israel y del mundo se reunirían de una vez por todas. Ese sería el gran

acontecimiento, la culminación de la historia de Israel, la redención, el nuevo éxodo. Así era como iba a venir el reino.

Igual que cualquier otro mártir de la época, Jesús creía firmemente que si moría en obediencia a la voluntad de Dios, sería vindicado mediante la resurrección de entre los muertos. A diferencia de otros mártires, parece ser que creía que, como lo que estaba haciendo era especial, climático, el momento clave de la salvación de Israel, su resurrección no tardaría en tener lugar. Resucitaría 'al tercer día'. Como todas las otras cosas que Jesús creía, esto tenía sentido dentro de la cosmovisión de un judío del primer siglo que era consciente de que él era el medio a través del cual Dios iba al fin a hacer por su pueblo lo que siempre había prometido.

Queda claro pues que si Pablo no hubiera hecho más que copiar línea por línea las enseñanzas de Jesús —si hubiera repetido las parábolas, si hubiera intentado hacer de nuevo lo que Jesús hizo al anunciar e inaugurar el reino— no habría estado representando a Jesús, como es propio de un seguidor leal. De hecho, le habría estado negando. Alguien que copia exactamente lo que un aspirante a Mesías hace, está intentando ser él mismo un Mesías; lo que supone la negación del Mesías anterior. Cuando vemos la secuencia entera dentro del contexto de la escatología judía, estamos forzados a darnos cuenta de que para Pablo, ser un 'siervo leal de Jesucristo', como él se llama a sí mismo, no lleva a que el discípulo repita el anuncio único del reino a sus compatriotas judíos. No estamos buscando un paralelismo entre dos mensajes abstractos, sino la *continuidad correspondiente* entre dos personas que vivieron, de manera consciente, en dos momentos diferentes del calendario escatológico.

Jesús creía que su vocación era llevar a la historia de Israel a su clímax. Pablo creía que Jesús había alcanzado dicho objetivo. Pablo creía, como consecuencia de la creencia anterior y como parte de su propia vocación especial, que ahora él estaba llamado a anunciar al mundo que la historia de Israel había llegado a su clímax de aquella manera. Así, *cundo Pablo anunciaba 'el evangelio' al mundo gentil, daba por supuesto de forma deliberada y consciente el triunfo de Jesús*. Estaba construyendo sobre el fundamento, y no poniendo otro fundamento (1ª Corintios 3:11). No estaba 'fundando otra religión'. No estaba inventando un nuevo sistema ético. Tampoco estaba perpetrando un sistema atemporal de salvación, una nueva religión mística divorciada del Jesús de Nazaret real y humano. Estaba llamando al mundo a que fuera leal a su Señor legítimo, el Mesías judío ahora exaltado tal como tenía que ocurrir. Una nueva religión mística, centrada en un 'señor' místico, no habría sido una amenaza para el mundo grecorromano.

Pero 'otro rey', el Jesús humano cuyas pretensiones chocaban directamente con las del César, sí que suponía un peligro.

Esto nos recuerda que la proclamación, no era ni para Jesús ni para Pablo sólo un asunto de 'religión'. El compartimento en el que la postilustración había encasillado a la 'religión', ya fuera creado por los que decían que la religión era irrelevante para la vida real o por los que querían protegerla de los estragos de la misma, no tiene nada que ver con la cosmovisión de un judío del siglo primero que creía que el Dios de Israel, el creador, que hacía uso de su poder y reinaba. Jesús no estaba anunciando una 'nueva religión'; Pablo tampoco. Ni el judaísmo, el cual, según Jesús y Pablo, tampoco era solamente una cuestión de 'religión'. Obviamente, (y subrayo este énfasis, por aquellos que quisieran interpretar lo contrario) es obvio y está bien claro que la proclamación de Jesús, y el anuncio del evangelio de Pablo, estaba dirigida a los seres humanos con un reto y un llamado, una advertencia y una invitación, que alcanzaba las profundidades de la experiencia humana, la parte más oculta del corazón, despertando lo que otros mensajes no podían alcanzar. Lo consiguieron, no porque predicaban una 'religión' divorciada del resto de la vida, sino porque Israel, el mensaje de Jesús, la predicación de Pablo, decían que se debía enseñar, invitar, llamar y permitir a la raza humana descubrir la verdadera forma de vivir, la forma de reflejar la imagen de Dios en todos los aspectos de la vida y con todos los tejidos de nuestro ser. Si a eso se le quiere llamar 'religión', muy bien. Pero Jesús y Pablo lo llamaron Vida, vivir como seres humanos, ser los hijos de Dios.

Dicho todo esto, debería ser fácil analizar las acciones y el mensaje de Jesús, y la agenda de las epístolas de Pablo, y establecer lo que tienen en común —no haciendo una correspondencia exacta— sino encontrando la coherencia, una correlación apropiada, una integración que dé cabida a las perspectivas radicalmente diferentes que ambos aportan. Jesús estaba llevando la historia de Israel a su clímax; Pablo estaba viviendo a la luz de ese clímax. Jesús se concentró en la tarea clave; Pablo celebró el triunfo de esa tarea y descubrió los frutos de ese triunfo de muchas maneras y en muchos contextos. Jesús creía que le había tocado la arriesgada labor de actuar y hablar de manera que se entendiese que él era la encarnación del juicio y la salvación de YHWH mismo; Pablo decía que Jesús era la encarnación del Dios único del monoteísmo judío.

Sin duda alguna existen decenas de detalles que podríamos analizar de forma cuidadosa si quisiéramos tratar todos los particulares de la relación entre Jesús y Pablo. Pero no es necesario que lo hagamos en este libro, ya que David Wenham lo hace muy bien en su reciente

libro *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity*⁶. A pesar de la impresión popular, en las epístolas de Pablo hay mucho eco de las enseñanzas de Jesús, aunque, de nuevo, Pablo no se limita meramente a repetir la tradición, sino a reinterpretar fielmente el rico material que le ha llegado, usándolo de una manera fresca para adaptarlo a su diferente contexto. Lo importante, más que poner a Jesús y a Pablo uno a cada lado de una balanza teológica y conseguir que ésta esté en equilibrio, es llegar a entender la verdad que ambos entendieron: que en sus tiempos, y a través de ellos —uno como rey, y el otro como heraldo— el Dios vivo y verdadero había actuado de forma climática y definitiva para liberar Israel y al mundo, y para establecer su reino de amor, reino a través del cual el mundo saldría del largo invierno del pecado y de la muerte y al fin saborearía los frutos de la Era por venir.

Pablo creía que estaba viviendo en los primeros días de la primavera. El hielo y la nieve aún se estaban derritiendo. Si miramos el mundo casi dos mil años después, podríamos decir que, como mucho, estamos en marzo (tomando los parámetros del hemisferio norte). En algún lugar se ve brillar el sol, y en otros los brotes y las flores demuestran que el invierno ha acabado. Pero hay lugares en los que aún está todo helado. Y otros en los que brotaron algunas flores, pero la nieve las cubrió por completo. Parece que esta Era por venir no se conforma a un calendario como el de las estaciones naturales. Después de todo, la creación será liberada de su calendario de vida y muerte, y de su esclavitud a la corrupción. Pero, tal y como Pablo dice en el mismo pasaje donde recoge esta esperanza que acabo de mencionar, eso ocurrirá por medio del testimonio, la santidad, el sufrimiento, la oración y, finalmente, la resurrección de aquellos en cuyos corazones Dios ya ha puesto 'las primicias del Espíritu' (Romanos 8:18-27). Así que, como dice en otro gran pasaje de esperanza, 'estad firmes, constantes, abundando siempre en la obra del Señor, sabiendo que vuestro trabajo en el Señor no es en vano' (1ª Corintios 15:58). Estas son la actitud y la actividad adecuadas de los que, ya sea en medio de llanto o de gozo, viven en el período entre el triunfo del Calvario y el Domingo de Resurrección, y el día en el que el Señor será todo en todos.

⁶ David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity* [Pablo: seguidor de Jesús o fundador del cristianismo], 1995.

Preguntas para profundizar

1. ¿Se puede afirmar que el evangelio de Pablo difiere en algo de la predicación de Jesús?
2. ¿Cuáles son los problemas de la hipótesis de Wilson?
3. ¿Estaban Jesús y Pablo presentando un sistema religioso, ético y político atemporal?
4. ¿Cuáles son las consecuencias de la respuesta a la pregunta anterior?

Bibliografía comentada

Aunque la mayoría de esta bibliografía no se ha traducido al castellano, creemos que es importante incluirla tal y como hace la edición en el original, ya que puede ser una herramienta esencial para el lector que desee realizar una investigación más profunda¹.

Aquí facilitamos información sobre libros que tratan la persona de Pablo, sus epístolas y su teología, así que esta bibliografía no consiste en una lista de comentarios de sus epístolas, lo que ocuparía tanto o más espacio que el que ya ocupa esta sección. Recomendamos una obra muy valiosa para cualquier tema bíblico, y también para los temas paulinos: el nuevo *Anchor Bible Dictionary* editado en seis volúmenes por D.N. Freedman (Doubleday, 1992). También existen cientos de artículos y ensayos sobre Pablo en revistas especializadas, y algunos de ellos son muy importantes.

Para aquellos que dan sus primeros pasos en la investigación paulina, hemos marcado las obras introductorias y sencillas con un asterisco (*).

Beker, J. Christiaan, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress, 1980.

Algo vago, presenta ideas poco conectadas entre sí. Sin embargo, es una impactante presentación de una versión americana del estudio teológico paulino de Käsemann.

*Beker, J. Christiaan, *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*, Fortress, 1982.

¹ (N. del T.)

Consiste en una presentación más breve y accesible. Beker parte de que la teología de Pablo está caracterizada por el acontecimiento apocalíptico del triunfo de Dios en el mundo.

Boyarin, Daniel, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, 1994.

Una proeza de la interpretación postmoderna. Boyarin es un rabino, un especialista en el Talmud que un buen día descubrió a Pablo. Establece una relación entre una reinterpretación radical y postfreudiana de Pablo, con el debate contemporáneo sobre temas fascinantes como el sionismo, el feminismo, y otros.

*Bruce, F.F., *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, Eerdmans, 1977.

Una clásica biografía de Pablo. Clara, bien elaborada, presenta todos los detalles que el lector espera encontrar, y muchos más de los que se le habrían pasado por la mente. Único defecto: algo espeso, y a veces un poco ingenuo, teológicamente hablando.

Bultmann, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme; Salamanca, 1981 [1958]. Traducción de *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965, 5ª ed.

Aunque el estudio paulino ha evolucionado bastante desde los días de Bultmann, sigue teniendo una enorme influencia. El análisis que hace de Pablo ocupa la mayor parte del volumen I.

Dahl, N.A., *The Crucified Messiah and Other Essays*, Augsburg, 1974.

Dahl, N.A., *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Augsburg, 1977.

Estas dos colecciones de Dahl son creativas, innovadoras y contienen ideas que dan mucho que pensar. Aunque se pasca por todas las escuelas de la investigación paulina, no se adhiere completamente a ninguna y establece, de principio a fin, su propio pensamiento.

Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism*, 4th edition, Fortress, 1980 [1948].

La cuarta edición de un clásico, que cambió y marcó el rumbo de la investigación paulina después de la guerra.

**Dictionary of Paul and his Letters*, edited by Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid, InterVarsity, 1993.

Una herramienta importante y actual. Conservadora, pero no por ello sin sentido crítico.

Dunn, James D.G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2nd edition (1989), Eerdmans, 1996.

La famosa cristología de Dunn, en la que Pablo juega un papel muy importante. Pero pocos son los que han seguido sus conclusiones y pensamientos en lo que a este tema se refiere.

Dunn, James D.G., *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians*, Westminster / John Knox, 1990.

Una colección de artículos, algunos de los cuales han tenido una gran influencia en el debate que está conformando el pensamiento actual.

Fee, Gordon D., *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Hendrickson, 1994.

Más de 900 páginas: un estudio exhaustivo sobre el significado de cada pasaje en el que Pablo se refiere al Espíritu. Una verdadera mina.

Gaston, Lloyd, *Paul and the Torah*, University of British Columbia Press, 1987.

Gaston es un inconformista nato, que ha intentado demostrar que Pablo no tiene nada en contra del judaísmo. Aunque cabe destacar su ingenuidad, que es mucho más visible que su poder de convicción; de ahí que tuviera pocos seguidores.

Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker, edited by L. Ann Jervis and Peter Richardson, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, Sheffield Academic Press, 1994, no. 108.

Una nueva colección de artículos de eruditos e investigadores importantes.

Hays, R.B., *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, S.B.L. Dissertation Series, Scholars Press, 1983.

Hays, R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, 1989.

Hays se ha hecho un nombre en la investigación paulina. Su segundo libro ha ejercido una influencia notable a los dos lados del océano.

Redescubre los ecos de la Biblia judía que los eruditos han ignorado a lo largo de la historia a la hora de interpretar a Pablo.

Hengel, Martin, *The Pre-Christian Paul*, in collaboration with Roland Dienes, translated by John Bowden, Trinity Press International, 1991.

Hengel, quizá el erudito del Nuevo Testamento más importante de la actualidad, investiga la educación judía que Pablo recibió, y la etapa que va hasta su conversión.

*Hooker, Morna D., *Pauline Pieces*, Epworth Press, 1979.

Una introducción a Pablo muy útil, clara y sencilla, escrita por uno de los eruditos británicos más importantes.

Hooker, Morna D., *From Adam to Christ: Essays on Paul*, Cambridge University Press, 1990.

Una colección de artículos de más erudición que la obra anteriormente mencionada, pero escritos con mucha claridad y de forma interesante.

Käsemann, Ernst, *New Testament Questions of Today*, Fortress, 1969.

Käsemann, Ernst, *Perspectives on Paul*, translated by Margaret Kohl, Fortress, 1971 [1969].

Käsemann, Ernst, *Commentary on Romans*, Eerdmans, 1980 [1973].

Käsemann es el pensador alemán más interesante de la generación posterior a Bultmann. Aunque es anterior a Sanders, toda su obra es de mucho valor. Sin embargo, su lectura no resulta fácil. Por ejemplo, el comentario de Romanos es muy difícil de seguir.

Kim, Seyoon, *The Origin of Paul's Gospel*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament 2, 2nd edition, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984. Kim defiende con una argumentación muy detallada, y a veces demasiado técnica, que la conversión de Pablo, entendida de una forma concreta, fue la raíz central de la teología que más tarde desarrollaría.

Maccoby, Hyam, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, Harper and Row, 1986.

Maccoby, Hyam, *Paul and Hellenism*, Trinity Press International, 1991.

Maccoby cree que Pablo era un pensador que estaba completamente bajo la influencia del pensamiento heleno que transformó la religión judía de Jesús en un sistema pagano y corrupto, lo que llegó a convertirse en el origen del posterior antisemitismo. La mayoría de eruditos no

están de acuerdo con él, pero no por ello deja de ser importante. Se ha convertido en el portavoz de esta perspectiva.

Malherbe, Abraham J., *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress, 1989.

Malherbe es un erudito estadounidense que está a la cabeza de la investigación de los movimientos filosóficos del siglo I. En este libro podemos encontrar algunos de los paralelos y diferencias entre estos movimientos y el pensamiento paulino, que en aquella época habrían sido muy obvias.

McGrath, Alister E., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 volumes, Cambridge University Press, 1986.

Todo sobre la justificación, excepto una explicación detallada de su fundamento – la cual, como McGrath reconoce, quizá echará por tierra lo que muchos han intentado construir sobre él.

Meeks, Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca: Sígueme, 1987 [1983]. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press.

Un estudio serio e importante, que coloca a Pablo y a su congregación en el contexto social del siglo I.

Neill, Stephen: ver en Wright, N.T.

Räsänen, Heikki, *Paul and the Law*, Fortress, 1986a [1983].

Räsänen, Heikki, *The Torah and Christ: Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*, Suomen Eksegetisest Seuran Julkaisuja, Finnish Exegetical Society, 1986b.

La perspectiva de Räsänen, aunque un poco estridente (dice que Pablo no es radicalmente incoherente en cuanto a la ley), está bien elaborada, y sigue ejerciendo una influencia considerable.

Ridderbos, Herman N., *El pensamiento del apóstol Pablo*, Grand Rapids, MI, EE.UU., Libros Desafío; 2000. *Paulus, Ontwerp van zijn theologie*, traducido por Juan van der Velde, Kampen, Países Bajos: Uitgeversmaatschappij, 1966.

Un trabajo a tener en cuenta, escrito por uno de los investigadores más importantes. Aunque es anterior a Sanders, continúa siendo un libro muy útil para aquel que quiera hacer una lectura seria de Pablo.

Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress, 1977.

Sanders, E.P., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, 1983.

* Sanders, E.P., *Paul, Past Masters*, Oxford University Press, 1991.

Las obras que hicieron cambiar el rumbo de la investigación paulina. *Paul and Palestinian Judaism*, a pesar de que es muy extenso, y a veces poco sistemático e incompleto, ha influenciado enormemente la investigación posterior. *Paul, the Law, and the Jewish People*, cubre muchas lagunas que había en los temas de la ley y del pueblo judío. *Paul* es una breve introducción que despertará el interés del lector.

Schoeps, H.-J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, translated by H. Knight, Westminster, 1961 [1959].

Una versión anterior a Maccoby (ver más arriba), más erudita, moderada y detallista.

Schweitzer, Albert, *Paul and His Interpreters: a Critical History*, translated by William Montgomery (1912), MacMillan, 1950.

Fácil de seguir, para conocer a Pablo y a los que le han estudiado, la mayoría de ellos (aunque no todos) ya en el olvido, a los que Schweitzer categorizó y criticó.

Schweitzer, Albert, *The Mysticism of Paul the Apostle*, translated by William Montgomery, Preface by F.C. Burkitt, Seabury Press, 1968 [1930].

El gran libro del maestro del pasado. Aún vale la pena leerlo. Schweitzer vio los problemas mucho antes de que otros lo hicieran, y quiso resolverlos de una forma creativa.

Segal, Alan F., *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, 1990.

Un libro con una perspectiva mucho más judía de lo que ya apuntaba Maccoby. Segal muestra su simpatía por Pablo, pero los argumentos que presenta son un poco flojos.

*Stendahl, K., *Paul Among Jewish and Gentiles*, Fortress, 1976.

Contiene el ensayo seminal de Stendahl 'Paul and the Introspective Conscience of the West', que era una advertencia de los problemas que había en las interpretaciones de Pablo anteriores a Sanders. Es otro material interesante y presentado de una manera clara, accesible al lector no especializado.

Theissen, Gerd, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Fortress, 1982.

Igual que Meeks (aunque no de forma tan clara), Theissen intenta situar a Pablo y a sus iglesias en su contexto sociológico.

Theissen, Gerd, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, translated by John P. Galvin, Fortress, 1987 [1983].

Se las da de innovador, pero de hecho no es muy convincente. Es un fascinante intento de entender a Pablo psicológicamente, e intercala algo de exégesis de forma bastante creativa.

Thielman, Frank, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, Supplements to Novum Testamentum, E.J. Brill, 1989.

Thielman, Frank, *Paul and the Law*, InterVarsity Press, 1995.

Uno de los mejores estudiosos de Pablo de la generación actual. Resulta claro y penetrante, incluso para aquellos que no comparten sus puntos de vista.

*Wenham, David, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Eerdmans, 1995.

El mejor y más completo estudio contemporáneo de la relación que hay entre Jesús y Pablo.

*Westerholm, Stephen, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, Eerdmans, 1988.

Una excelente introducción a la investigación paulina contemporánea, incluye una argumentación razonada, equilibrada y cuidadosa en contra de la posición de Sanders sobre el tema de Pablo y la Ley.

Wilson, A.N., *Paul: The Mind of the Apostle*, Norton, 1997.

Una obra viva e interesante sobre el contexto histórico y cultural de los escritos de Pablo, que cuenta con algunas ideas sugerentes. Pero con una teología pésima: ignora la centralidad de la resurrección de Jesús en Pablo, y sugiere que para él la cruz era en parte una fijación psicológica, en parte influencia del culto a Mitra.

Witherington, Ben III, *Jesus, Paul, and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology*, InterVarsity Press, 1992.

Withrington, Ben III, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*, Westminster / John Knox, 1994.

Dos trabajos muy completos, aunque fáciles de leer. Ambos abarcan mucho, aunque para un análisis más profundo de ciertos temas el lector querrá consultar otras fuentes.

Wright, N.T., *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, Tyndale Commentaries, Eerdmans, 1986.

Un breve comentario, accesible, que incluye un análisis detallado del importante poema que aparece en Colosenses 1:15-20.

Wright, N.T. (with Stephen Neill), *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, Oxford University Press, 1988.

Incluye (páginas 403-430) un análisis de los puntos clave de la investigación paulina desde Schweitzer hasta la década de 1980.

Wright, N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, 1991.

Colección de ensayos exegéticos sobre la cristología paulina y su interpretación de la Ley. Usa mucho griego y argumentos técnicos, lo que dificulta un poco la lectura. Aunque los estudiantes comentan que el capítulo sobre Romanos 9-11 es el comentario más útil que han leído sobre dicho fragmento.

Wright, N.T., *The New Testament and the People of God*, Fortress, 1992.

Establece una base para el estudio del cristianismo primitivo, Pablo incluido. En cuanto a Pablo, cabe destacar la sección sobre los fariseos y otros aspectos del judaísmo del período intertestamentario (páginas 181-203).

Wright, N.T., "'That we might become the righteousness of God': Reflections on 2 Corinthians 5:21", in *Pauline Theology*, edited by D.M. Hay, Fortress, 1993, volume II, pages 200-208.

Analiza un texto clave del debate existente sobre la justicia de Dios.

Wright, N.T., 'Gospel and Theology in Galatians', in *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, edited by L. Ann Jervis and Peter Richardson, *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series, Sheffield Academic Press, 1994, no. 108, pages 222-239.

¿Qué entendía Pablo por 'el evangelio'?

Wright, N.T., 'Romans and Pauline Theology', in *Pauline Theology*, edited by David M. Hay and E. Elizabeth Johnson, Fortress, 1995, volume III, pages 30-67.

¿Cuál es la idiosincrasia teológica de Romanos? ¿Cuál es su puesta en práctica?

Wright, N.T., *Jesus and the Victory of God*, Fortress, 1996.

No tiene que ver directamente con la teología paulina, pero sí trata la cuestión de la comprensión paulina de Jesús – ¡y analiza si ésta era errónea!

Wright, N.T., 'Paul, Arabia and Elijah (Galatians 1:17)', in *Journal of Biblical Literature*, 1996, volume 115, pages 683-692.

Wright, N.T., 'The Law in Romans 2', in *Paul and the Mosaic Law*, edited by J.D.G. Dunn, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, pages 131-150.

*Ziesler, John A., *Pauline Christianity* (revised edition), The Oxford Bible Series, Oxford University Press, 1990 [1983].

Un breve y espléndido estudio del pensamiento paulino, claro y fácil de leer.

Bibliografía adicional en castellano

- J.J. Bartolome, *El Evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5.14*. Roma, 1988.
- Jordi Sánchez Bosch, *Escritos Paulinos*, Introducción al Estudio de la Biblia, 7, Estella: Ed. Verbo Divino, 1998.
- José M. Bover, *Teología de San Pablo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- . “Valor de los términos ‘Lcy’, ‘Yo’, ‘Pecado’ en Rom. VII,” *Bib* 5 (1924): 192-196.
- Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, Traducción de *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965, 5ª ed.
- M. G. Cordero, *Teología de la Biblia II and III: Nuevo Testamento*, Madrid, 1972.
- Juan Miguel Díaz-Rodelas, *Pablo y la ley: la novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*, Institución San Jerónimo, 28, Estella: Ed. Verbo Divino, 1994.
- Georg Eichholz, *El Evangelio de Pablo: Esbozo de la Teología Paulina*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
- Joseph A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, Traducción de *Pauline Theology: A Brief Sketch*, 1967. Madrid: Ed. Cristiandad, 1975.
- Joachim Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, Traducción de *Theologie des Neuen Testaments*, 1994, Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- George Eldon Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*. Traducción de *A Theology of the New Testament*, Revised Edition, Colección IBSTE, Terrassa: Ed. Clic, 2002.

- Eduard Lohse, *Teología del Nuevo Testamento*, Traducción de *Grundriss der Neutestamentlichen Theologie*, 1975, por Antonio Piñero, Madrid: Ed. Cristiandad, 1978.
- L. Lopez, "Ley y libertad en San Pablo," *Studiem* 10 (1970): 53-82.
- T. W. Manson, *Cristo en la Teología de Pablo y Juan*, Traducción de *On Paul and John*, 1967, Madrid: Ed. Cristiandad, 1975.
- M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, Traducción de *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols., Madrid: 1966.
- Alberto de Mingo Kaminouchi, "Fe en Cristo e identidades excluyentes, una relectura de la Carta a los Gálatas," *Moralia* (Madrid) 24 (2-3, 01) 153-72.
- Este artículo, que incluye una descripción y crítica de la gran obra de E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, junto con el de Matthew C. Williams, son las mejores introducciones al tema de la "nueva perspectiva" en estudios paulinos en castellano.
- P. Pastor Ramos, *La libertad en la Carta a los Gálatas: Estudio exegético-teológico*, Madrid/Valencia, 1977.
- M. Pérez Fernández, "El numeral cij» en Pablo como título cristológico: Rom 5,12-19; Gal 3,20; cf. Rom 9,10," *EstBib* 41 (1983): 325-340.
- Felipe F. Ramos, *El Nuevo Testamento: Presentación y contenido*, 2 tomos, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1988, 1989.
- Herman Ridderbos, *El Pensamiento del apóstol Pablo*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2000.
- K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, 4 vols., Traducción de *Theologie des Neuen Testaments*, 4 vols., Barcelona, 1975-1978.
- Frank Stagg, *Teología del Nuevo Testamento*, Traducción de *New Testament Theology*, 1962, El Paso, EE.UU.: Casa Bautista de Publicaciones, 1987 (1976).
- F. Varo, "La lucha del hombre contra el pecado. Exégesis de Rom 7,14-25," *ScriptTheol* 16 (1984): 9-52
- . "El léxico del pecado en la Epístola de San Pablo a los Romanos," *ScriptTheol* 21 (1989): 99-116.
- Matthew C. Williams, "El Estudio Paulino en los últimos 25 años," en F.F. Bruce, *Comentario de la Carta a los Gálatas*, Traducción de *Commentary of Galatians*, 1982, Colección IBSTE, Terrassa: Ed. Clie, 2002.
- Este artículo, junto con el de Alberto de Mingo Kaminouchi, son las mejores introducciones al tema de la "nueva perspectiva" en estudios paulinos en castellano.