

TEOLOGÍA DE SAN PABLO

INTRODUCCIÓN: FINALIDAD, LÍMITES, PROBLEMAS

Un bosquejo de la teología de san Pablo debe tener en cuenta el carácter de los escritos del Apóstol, que no ofrecen una exposición sistemática de su pensamiento. La mayor parte de los escritos de Pablo fueron compuestos ad hoc, es decir, para salir al paso y solucionar situaciones concretas por carta. Pablo desarrolló en sus cartas algunos temas doctrinales y exhortó a sus iglesias a una práctica más intensa de la vida cristiana. Casi todas las cartas existentes constituyen un ejemplo de esa doble finalidad.

Esta dualidad de objetivos explica por qué Pablo pudo mezclar en ellas elementos de la revelación, fragmentos del kerigma primitivo, enseñanzas de Cristo, interpretaciones del AT, su concepción personal del acontecimiento Cristo y hasta sus propias opiniones particulares. Por tanto, cualquier intento de formular la «teología» paulina debe procurar tener presentes los diversos matices de pensamiento y expresión del Apóstol.

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

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

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

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

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

Esta empatía de la fe cristiana se expresa a veces en términos de «analogía de la fe», expresión que proviene, en última instancia, del mismo Pablo (Rom 12,6). Dicha expresión no puede emplearse para afirmar que toda la fe cristiana se encuentra en los escritos paulinos ni que su pensamiento debe interpretarse con arreglo al sentido del desarrollo dogmático posterior, con todas sus precisiones y matices concretos. Si una idea embrionaria formulada por Pablo dio origen, con el tiempo, a un ulterior desarrollo dogmático a causa de una situación polémica o una decisión conciliar de la Iglesia, eso no es óbice para que se la considere como embrionaria. Puede darse el caso de que esa idea embrionaria esté expresada por Pablo de una manera vaga y «abierta»; estando así formulada, pudo desarrollarse de una manera o de otra, según nos es posible hoy apreciar sirviéndonos de criterios filológicos. Sin embargo, el ulterior desarrollo dogmático eliminó esa apertura de formulación por lo que se refiere a la tradición cristiana. Con todo, esto no significa que el historiador del dogma o el teólogo dogmático pueda afirmar que este desarrollo posterior sea el significado exacto del texto de Pablo. Ningún investigador tiene el carisma de poder leer más que un exegeta o teólogo bíblico en un texto paulino «abierto».

Entender la «analogía de la fe» de tal manera que atribuyamos a Pablo un sentido desarrollado con posterioridad sería falsear al Apóstol y la autonomía inspirada de su concepción y formulación. La analogía hay que concebirla más bien según la fe bíblica total de Pablo. Naturalmente, el teólogo bíblico no se contenta con la interpretación de unos pasajes particulares en su contexto inmediato (es decir, mediante la exégesis), sino que busca la expresión del mensaje paulino total, que va más allá del contexto y abarca también el sentido y significado relacional de las expresiones paulinas.

Aunque la teología bíblica normativa es una parte del amplio campo de la teología cristiana, goza de su propia autonomía de formulación y concepción. Ciertamente, es sólo inceptiva; pero también es privilegiada, porque tiene como tarea el formular de manera sistemática lo que los

testigos inspirados de la primitiva tradición expresaron a su modo. Se ocupa inmediata y exclusivamente de la única forma de tradición cristiana garantizada por el distintivo divino del carisma de la inspiración. Huelga decir que, para el cristiano, la acción del Espíritu ha salvaguardado el auténtico desarrollo dogmático posterior de toda contradicción con las formulaciones y concepciones que se encuentran como en germen en los escritos paulinos. Sin embargo, esta salvaguarda no significa que la flor completa esté ya en la semilla; de ahí la necesidad de respetar la teología paulina en sí misma.

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

- a) cartas primeras: 1-2 Tes (50-51 d. C.);
- b) grandes cartas: Gál, Flp, 1-2 Cor, Rom (54-58 d. C.);
- c) cartas de la cautividad: Flm, Col, Ef (61-63 d. C.).

Admitimos cierta **evolución en la teología de Pablo** desde un grupo de cartas a otro (evolución que se debe a muchos factores). Quizá esta evolución ha de entenderse más bien en términos de énfasis, pero se puede apreciar cierta evolución en su concepción del acontecimiento Cristo a medida que pasamos de un grupo a otro:

- ✘ Así, por ejemplo, en las cartas primeras solamente existe una conexión extrínseca entre la resurrección gloriosa del cristiano y la resurrección de Cristo (1Tes 4,14: Dios se llevará consigo, por Jesús, a los que han muerto). Esto se afirma en una descripción apocalíptica del *ἔσχατον*, que refleja la escatología primitiva de la primera Iglesia.

En las grandes cartas el énfasis se desplaza hacia una conexión más estrecha entre la pasión, muerte y resurrección de Cristo y la salvación del hombre. Por medio de la pasión, muerte y resurrección, Cristo se convierte en una «fuerza» (*δύναμις*) que produce en el creyente cristiano una nueva vida que le asegura finalmente su resurrección y vida «con Cristo». También descubrimos la concepción paulina de esta nueva vida como «justificación» del hombre, aspecto jurídico que aparece con ocasión de la controversia de los judaizantes en la Iglesia primitiva. Existe además un cambio en las ideas de Pablo acerca de la muerte y el destino del cristiano (2Cor 5,16-21).

- ✘ Finalmente, en las cartas de la cautividad, Pablo llega a una concepción más plena del Cristo resucitado, en el sentido de que él confiere a la historia del hombre una plenitud y dimensión cósmica que antes no se había ni sospechado. No solamente el universo está referido a esta visión cósmica de Cristo, sino la misma Iglesia.

I

TRASFONDO DEL PENSAMIENTO PAULINO

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

1. INFLUENCIAS FARISAICAS Y RABÍNICAS

Los pasajes polémicos en que Pablo rechaza decididamente la Ley no pueden ocultar el hecho de que incluso el Pablo cristiano recordaba con orgullo su vida como judío de tradición farisaica, educado en Jerusalén (Flp 3,5-6; Gál 1,14; 2Cor 11,22). Esta fuerte influencia de su educación judía explica por qué Pablo piensa y se expresa en imágenes y categorías veterotestamentarias. También da razón de su empleo constante del AT (que cita explícitamente unas noventa veces). Aunque usa el AT frecuentemente de la manera parecida a los escritos de Qumrán y a las obras rabínicas primitivas, generalmente lo cita según la traducción de los LXX. A veces, lo mismo que los rabinos, acomoda o da nuevo sentido a los textos del AT (Hab 2,4 en Rom 1,17 o Gál 3,11; Gn 12,7 en Gál 3,16; Ex 34,34 en 2Cor 3,17), o los alegoriza (Gn 16,15; 17,16 en Gál 4,21ss), o los saca de su contexto original (Dt 25,4 en 1Cor 9,9), o prescinde claramente de su sentido literal (Sal 68,19 en Ef 4,8).

El uso que hace Pablo del AT no se ajusta a nuestro concepto moderno de citar la Escritura. Su forma de interpretar puede parecerse ligera, pero está de acuerdo con el modo de interpretar el AT entre los judíos de su tiempo y debemos aceptarla como tal. El hecho de que estuviera inspirado por el Espíritu para interpretar la Escritura de esta manera no significa que su interpretación manifieste siempre un sentido (literal) oculto o más profundo, que de otro modo no hubiéramos sospechado. La educación rabínica de Pablo le permitía acomodar a veces los textos. También sus antecedentes judíos son la causa de que cite el AT para subrayar la unidad de la acción divina en las dos economías, pues con frecuencia lo aduce como anuncio del evangelio cristiano (Rom 1,2) o como preparación de la venida de Cristo (Gál 3,24). Y aunque contrapone la «letra (o la Ley) y el Espíritu» (Rom 2,27.29; 7,6-7; 2Cor 3,6-7), el AT sigue siendo para él el instrumento a través del que Dios habla a los hombres (1Cor 9,10; 2Cor 6,16.17; cf. Rom 4,2.3). La mayor parte de su teología (en sentido estricto, como doctrina sobre Dios) y su antropología (doctrina sobre el hombre) revelan claramente las influencias judías que actúan sobre Pablo.

2. HELENISMO

Si aceptamos la tesis de W.C. van Unnik, Pablo, aunque nació en Tarso, fue llevado a Jerusalén y allí fue educado bajo la tutela de Gamaliel en las tradiciones de los padres (cf. Hch 22,3; cf. 26,4-5; 23,6; Flp 3,5). Esta reconstrucción de la juventud de Pablo obligaría a un nuevo planteamiento del influjo de la cultura helenística en su teología. Significaría que el arameo fue la lengua en que se educó y que el griego fue su segunda lengua. Todo esto explicaría por qué su griego no es la koiné literaria y contiene a veces aramaismos.

No obstante, existen pruebas del influjo del mundo griego en su estilo y en su utilización de los LXX. Pablo conocía la lengua griega y tenía, hasta cierto punto, una educación griega. Si no llegó a ser un **rhetor profesional**, su forma de expresión revela, algunas veces al menos, el influjo de la retórica griega. Se aprecian huellas de la forma de argumentación empleada por los estoicos y cínicos, llamada **diatribe**: discurso desarrollado en un estilo familiar y de conversación que con frecuencia

entraba en viva discusión con un adversario ficticio; la estructura de la frase, en estos discursos, es breve y concisa y está salpicada de preguntas; el desarrollo está cuajado de antítesis y expresiones paralelas. Tenemos buenos ejemplos en Rom 2,1-20 y 1Cor 9. Muchas de las antítesis literarias de Pablo han sido atribuidas a influencia griega.

Hubo tiempos en que estuvo de moda atribuir a los antecedentes helenísticos de Pablo expresiones tales como «Señor», «Hijo de Dios», «cuerpo», «carne y espíritu», «misterio», así como imputar al gnosticismo helenístico el empleo que hace Pablo de «Adán» y «hombre», el mito del redentor, la preexistencia, la instrumentalidad en la creación, etc. Sin embargo, se ha demostrado en tiempos recientes que muchos de estos conceptos eran corrientes en el judaísmo palestino del siglo I, el cual no se mantenía completamente aislado del mundo helenístico. Todo el problema de la influencia de la cultura helénica en el pensamiento y en la teología de Pablo necesita hoy un nuevo planteamiento. Pablo vivió aproximadamente unos diez años" en un clima helenístico, después de su conversión y antes de su primera misión, en centros culturales como Damasco, Tarso y Antioquía. Esta atmósfera griega no puede pasarse por alto. Su influjo se echa de ver en las metáforas e imágenes. Mientras las imágenes literarias de Jesús reflejan la vida campesina de Galilea, Pablo suele usar imágenes propias de una cultura urbana, especialmente helenística. Se sirve de la terminología política de su tiempo (Flp 1,27; 3,20; Ef 2,19), hace referencia a los juegos griegos (Flp 2,16; 3,14; 1Cor 9,24-27; 2Cor 4,8-9), emplea términos comerciales (Flm 18; Col 2,14) y jurídicos (Gál3,15; 4,1-2; Rom 7,1-3), habla del comercio de esclavos en el mundo griego (1Cor 7,22; Rom 7,14) y de la celebración helenística en honor del Emperador (1Tes 2,19).

3. LA REVELACION DE PABLO

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

Esta «revelación» (Gál 1,16) dejó grabada en Pablo, **primero**, la unidad de la acción de Dios para la salvación de todos los hombres, unidad que se manifiesta en la antigua y en la nueva economía.

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

Segundo: aquella visión le enseñó el valor soteriológico de la muerte y resurrección de Jesús Mesías. Si la teología de Pablo no cambió fundamentalmente, su cristología sí que cambió. Pablo, como judío que era, compartía las esperanzas mesiánicas de su tiempo; anhelaba la venida de un mesías (con unas características determinadas). Pero la aparición de Jesús le enseñó que el Ungido de Dios ya había venido en la persona de «Jesús, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Antes de tener la experiencia en el camino de Damasco, Pablo sabía con toda certeza que Jesús de Nazaret había sido crucificado, «colgado en un árbol» y, por tanto, había sido «maldito», en el sentido de Dt 21,23. Y esta era, sin duda, una de las razones por las que no podía aceptar, como fariseo, a Jesús como Mesías. Jesús era para Pablo «piedra de escándalo» (1Cor 1,23), un anatematizado por la misma Ley que él observó tan celosamente (Gál 3,13; cf. 1,14; Flp 3,5-6). Pero la revelación que tuvo cerca de Damasco dejó profundamente grabado en él el valor soteriológico y vicario de la muerte de Jesús de Nazaret, de una manera que él antes no había sospechado. Con una lógica que sólo un rabino sería capaz de comprender, Pablo vio a Cristo Jesús cargando sobre sí con la maldición de la Ley para que fuera cambiada en bendición, de suerte que llegó a ser el medio de liberar a los hombres de la maldición de la Ley. La cruz, que había sido piedra de escándalo para los judíos, se convirtió para él en «poder y sabiduría de Dios» (1Cor 1,18-25). En adelante miraría al crucificado, «Señor de la gloria», como su Mesías exaltado.

Tercero: aquella visión dejó grabada en Pablo una nueva concepción de la historia de la salvación. Antes de su encuentro con Jesús, el Señor, Pablo consideraba la historia del hombre dividida en tres grandes etapas:

- 1) desde Adán a Moisés (período sin Ley);
- 2) desde Moisés hasta el Mesías (período de la Ley);
- 3) edad mesiánica (período en que el Mesías legislaría de nuevo).

Pero la experiencia en el camino de Damasco le enseñó que la edad mesiánica ya había empezado. Todo ello introdujo una nueva perspectiva en su concepción de la historia de la salvación. El *έσχατον*, tan ansiadamente esperado, ya había dado comienzo (aunque todavía tenía que realizarse la etapa definitiva, que él esperaba en un futuro no demasiado lejano). El Mesías aún no había venido en su gloria. Pablo constató entonces que él (con todos los cristianos) se encontraba en una doble situación:

- ✓ por una parte, consideraba la muerte y resurrección de Jesús como la inauguración de la nueva etapa;
- ✓ por otra, seguía anhelando su venida en gloria, su parusía.

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

Sin embargo, Pablo no comprendió inmediatamente todas las implicaciones de la visión que le fue concedida. Solamente le proporcionó un discernimiento básico que había de iluminar todo lo que tenía que aprender sobre Jesús y su misión entre los hombres, no sólo en la tradición de la primitiva Iglesia, sino en su experiencia apostólica personal al predicar a «Cristo crucificado» (Gál 13,1).

4. PABLO Y LA TRADICION PRIMITIVA

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

Cuando Pablo escribió Gál, se esforzó, por consiguiente, en poner de relieve su misión apostólica divina, directa y no delegada, y el origen divino de su evangelio. Sin embargo, este énfasis de Pablo no nos debe conducir a oscurecer lo que se encuentra en otros lugares de sus cartas, porque existen de hecho indicios claros de su dependencia de la tradición apostólica de la primitiva Iglesia: de su kerigma, Su liturgia, sus himnos, sus fórmulas de confesión, su terminología teológica y su parénesis. En las cartas de Pablo podemos encontrar fragmentos del kerigma primitivo (1Tes 1,10; Gál 1,3-4; 1Cor 15,2-7; Rom 1,2-4; 2,16; 8,34; 10,8-9). Pablo incorporó elementos de la primitiva liturgia, por ejemplo, la fórmula eucarística (¿de origen antioqueno?; 1Cor 11,23-25); plegarias, como «Amén» (1Tes 3,13; Gál 1,6; cf. 1Cor 14, 16; 2Cor 1,20), «Maranatha» (1Cor 16,22), «Abba, Padre» (Gál 4,6; Rom 8,15); doxologías (Gál 1,5; Flp 4,20; Rom 11,36; ¿16,27?; Ef3,21), e himnos (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Ef 5,14 [cf. 1Tim 3,16]). Sus fórmulas de confesión son un eco de las que se hacían en la primitiva Iglesia: «Jesús es el Señor» (1Cor 12,13; Rom 10,9), «Jesús es el Cristo» (1Cor 3,11).

También recibió en herencia cierto número de términos teológicos, como el título de κυρίως, «Hijo de Dios»; la palabra «apóstol»; la expresión βαπτίζω εἰς, «iglesia de Dios», etc. Por último, ciertas partes exhortativas de sus cartas dan a entender, por la terminología que emplea, que Pablo está haciendo suyo un material, parenético o catequético, extraído del uso corriente (1Tes 4,1-12; 1Cor 6,9-10; Gál5,19-21; Ef5,5-21).

Además, se dan casos en que Pablo llama la atención explícitamente sobre el hecho de estar transmitiendo lo que él «ha recibido» (παράλαμβάνω). Cf. 1Cor 11,2.23; 2Tes 2,15; 3,6; 1Cor 15,1.3; 1Tes 2,13; Gál 1,9.12; Flp 4,9; Rom 6,17). Emplea el vocabulario técnico de la tradición, equivalente al de las escuelas rabínicas (miisar le, «transmitir a»; qibbel min, «recibir de»). Apela a las costumbres de las iglesias (1Cor 11, 16) Y recomienda fidelidad a la tradición (1Cor 11,2; 15,2; 2Tes 2,15).

O. Cullmann ha manifestado su sorpresa al ver a Pablo aplicando ideas tan desacreditadas a la moral normativa y a los preceptos doctrinales, sobre todo si tenemos en cuenta que Jesús rechazó radicalmente la parádoxis de los judíos (cf. Mc 7,3ss; Mt 15,2). Evidentemente se trataba de algo a lo que Pablo no se consideraba autorizado a renunciar.

Otra faceta de la dependencia de Pablo con respecto a la tradición de la primitiva Iglesia se echa de ver en su conocimiento de lo que Jesús hizo y enseñó. Pablo no da prueba alguna de haber conocido personalmente a Jesús en su ministerio terrestre (ni siquiera 2Cor 5,16 implica que le hubiera conocido). Tampoco podemos imaginar que a Pablo se le concediera, en el momento de su conversión, una visión cinematográfica de ese ministerio de Jesús. Es digna de notar la escasez de conocimientos que tenía sobre Jesús, el rabí de Galilea, o sobre lo que se había escrito en los evangelios acerca de él. Una razón de ello es la fecha tan temprana de las cartas de Pablo (casi todas fueron escritas antes de que los evangelios tomaran la forma actual que conocemos). Pero una razón mucho más importante está en el énfasis que Pablo pone, sin haber sido testigo ocular, en los efectos salvíficos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, que trascienden los datos meramente históricos. Su interés radica más en estos acontecimientos clave de la vida de Jesús que en detalles acerca de su modo de vida, su ministerio y su personalidad, o incluso de su mensaje. Es verdad que ocasionalmente alude a Jesús o cita algún dicho de Jesús (1Tes 4,2.15; 1Cor 7,10 [cf. 25]; 9,14; 13,2; Rom 12,14; 13,9; 16,19; tales citas revelan que algunos dichos de Jesús habían entrado ya a formar parte del kerigma. No obstante, Pablo presenta con frecuencia estos dichos como palabras «del Señor» (κύριος), título que manifiesta la dimensión trascendente que les concedió Pablo. Él no se interesa por el Jesús histórico como maestro, profeta o fuente cronológica y primer eslabón de la cadena de tal transmisión. Lo que le preocupa es el Señor exaltado, que es el verdadero agente de toda la tradición que se desarrolla en el seno de la Iglesia apostólica. Por esta razón identifica con el κύριος lo que en realidad ha tomado de la comunidad primitiva. El κύριος mismo trabaja en esa transmisión y, como tal, es el «fin de la Ley» y la sustitución de la parádoxis de los judíos. De hecho, se dice que el mismo κύριος es recibido por la parádoxis de la primitiva Iglesia (Col 2,6).

Pablo hace referencia a muy pocos detalles de la vida de Cristo: Jesús nació de una mujer bajo la Ley (Gál 4,4), fue traicionado (1Cor 11,23), instituyó la eucaristía (1Cor 11,23), sufrió el tormento de la cruz (Gál 12,20; 3,1; Flp 2,5; 1Cor 2, 2.8), murió (1Cor 15,3), fue sepultado (1Cor 15,4), resucitó de entre los muertos (1 Cor 15,4) y subió a los cielos (Ef 4,9). (1 Tim 6,13 hace alusión al testimonio que da Jesús ante Pilato). Además, estos escasos acontecimientos no están narrados de un modo directo o a la manera de los evangelistas, sino consignados en contextos de carácter peculiarmente teológico o kerygmático. Es posible que Pablo recibiera de la primitiva Iglesia esta síntesis de los últimos días de la vida de Jesús, pero también es probable que conociera algunos detalles ya antes de su conversión.

Estos rasgos de las cartas de Pablo nos dan a entender que su información provenía de las tradiciones de las primeras iglesias (Jerusalén, Damasco, Antioquía). Incluso la visita que hizo a Jerusalén, donde pasó quince días con Cefas (Gál 1,18), confirmaría esta suposición. En todo caso, aquella información recibió siempre la impronta de la visión y del enfoque personal de Pablo.

5. EXPERIENCIA APOSTÓLICA DE PABLO

Otro de los factores que influyó en el desarrollo de la teología de Pablo fue su experiencia como apóstol, misionero del evangelio y fundador de iglesias a través de Asia Menor y Europa. Es difícil sopesar concretamente en qué medida moldearon su concepción del cristianismo su experiencia

práctica y sus contactos personales con judíos y gentiles. Pero sería inexplicable no plantear, por lo menos, la cuestión. ¿Habría escrito Pablo sobre la justificación o sobre las relaciones entre Evangelio y Ley del modo que lo hizo si no hubiera sido por el problema de los judaizantes con que se encontró? El sentido real del alcance universal de la salvación cristiana se le fue aclarando, probablemente, en su trabajo constante con los judíos que rehusaban aceptar su mensaje y con los gentiles que lo aceptaban. Desde sus cartas más tempranas se manifiesta consciente de la situación de privilegio que tienen los judíos en el plan divino de salvación (1Tes 2,14; cf. Rom 1,16; 2,9-10; Ef 2,13-22; 3,6). Pero es en las cartas de la cautividad donde Pablo formula por primera vez el estatuto de judíos y gentiles con respecto a la Iglesia y a su estrecha relación con Cristo, que es entonces el kosmokrator (por aplicar a Cristo un título adecuado, aunque no paulino). Estos aspectos de la «inexhaustible riqueza del misterio de Cristo» (Ef 3,8) surgieron en la conciencia de Pablo sólo como resultado de su intensa actividad misionera en la última década de su vida.

Los problemas con que tropezó en la fundación y gobierno de cada una de las iglesias locales fueron, casi con toda certeza, la causa de su creciente conciencia sobre el significado de la Iglesia (en sentido universal y trascendente). También hay que atribuir a su experiencia apostólica una serie de referencias al mundo helenístico, que aparecen en diversas exposiciones de su doctrina (cf. 1Cor 8,5; 10,20-21; 12,2; Gál4,9-10; Col 2,18-19).

Todo lo que Pablo recibió en herencia de su mundo judío, de sus contactos con el helenismo y lo que, más tarde, extrajo de la tradición de la primitiva Iglesia y de su experiencia misionera personal fue transformado de manera inigualable por la visión del misterio de Cristo que adquirió en el camino de Damasco. Los demás autores del NT podrían alegar también antecedentes judíos o contactos con el mundo helenístico, pero ninguno de ellos puede alcanzar la comprensión profunda que tuvo Pablo del acontecimiento Cristo, excepto quizá Juan.

II SOTERIOLOGÍA PAULINA

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

Subrayamos este punto porque la obra de R. Bultmann sobre la teología de Pablo, excelente por otros conceptos y justamente alabada, ha adoptado un principio diferente. Bultmann explica la teología de Pablo como una antropología, como una doctrina sobre el hombre. Su obra tiene dos partes principales: el hombre anterior a la revelación de la fe y el hombre bajo la fe.

En la primera parte (el hombre anterior a la fe) estudia los conceptos antropológicos de Pablo: σῶμα (cuerpo), ψυχὴ (alma), πνεῦμα (espíritu), ζωὴ (vida), mente y conciencia y corazón.

La segunda sección de esta parte está dedicada a los conceptos «carne, pecado y mundo» e incluye estudios sobre la creación y el hombre, σὰρξ (carne), carne y pecado, pecado y muerte, universalidad del pecado, κόσμος (mundo) y Ley.

En la segunda parte (el hombre bajo la fe) aborda la justicia de Dios (el concepto de justicia, la justicia en cuanto realidad presente, la justicia en cuanto justicia de Dios, la reconciliación), la gracia (la gracia como acontecimiento, la muerte y resurrección de Cristo suceso de salvación, la palabra, la Iglesia, los sacramentos), la fe (su estructura, vida de fe, la fe como acontecimiento escatológico) y la libertad (liberación del pecado y vida en el Espíritu, liberación de la Ley y actitud del cristiano para con los hombres, liberación de la muerte). Estos títulos y subdivisiones son un indicio del esfuerzo constante que hace Bultmann por presentar el material de Pablo en unas categorías bíblicas.

No obstante, esta exposición es casi exclusivamente un desarrollo de las ideas paulinas de Rom, a las cuales queda subordinado todo lo demás. Bultmann reduce la teología de Pablo a una antropología, siendo así que ésta no constituye nada más que una parte de aquélla, y no la más importante. En la concepción paulina, el hombre sólo puede ser comprendido teniendo en cuenta el acontecimiento Cristo (cf. Rom 7,24-8,2). En cambio, en la presentación de Bultmann, la función de Cristo se ve reducida al mínimo: no sólo su función en la vida de los hombres en particular (puesto que los sucesos salvíficos del primer Viernes Santo y del Domingo de Resurrección han sido desmitologizados hasta el punto de quedar también deshistorizados), sino además su función en las dimensiones colectivas y cosmológicas de la historia de la salvación (por ejemplo, en Rom 9,11, pasaje que Bultmann no valora suficientemente). Esta reducción de la función de Cristo proviene de la oposición a admitir una «etapa objetiva» en la redención del hombre y del interés por remodelar la teología de Pablo en términos fenomenológicos. Concediendo que hoy se debe admitir cierta dosis de desmitologización en el NT, una exposición de teología paulina debe tener en cuenta que Pablo consideró el acontecimiento Cristo como la clave de la historia del hombre. Si la teología de Pablo es predominantemente una cristología, importa también hacer hincapié en su carácter funcional.

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

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

1. EL EVANGELIO DE PABLO

Ευαγγέλιον, como «buena nueva de Jesucristo», es un término que tiene una significación específicamente cristiana y, casi con toda seguridad, Pablo la desarrolla como tal en la primitiva comunidad cristiana. Pablo emplea este término con más frecuencia que cualquier otro autor del NT; aparece cincuenta y cuatro veces en sus cartas (y seis veces más en las cartas pastorales). En general, viene a designar su presentación personal del acontecimiento Cristo.

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

El hecho de que se rechace esta interpretación del evangelio de Pablo no quiere decir que, cuando él habla de «mi evangelio» (Rom 2,16; 16,25 [2Tim 2,8]; cf. Gál 1,8.11; 2,2) o de «nuestro evangelio» (1Tes 1,5; 2Tes 2,14; 2Cor 4,3; cf. 1Cor 15,1), esté anunciando un evangelio completamente peculiar o distinto del de los demás Apóstoles. Él conoce un solo evangelio (Gál 1,6) y lanza una maldición contra quien se atreva a anunciar otro diferente (Gál 1,8). No obstante, el evangelio de Pablo no fue proclamado en forma de relatos sobre lo que Jesús dijo o hizo. Para él, el evangelio es Jesucristo mismo. Y afirma enérgicamente que este es el «evangelio de Dios» (1Tes 2,1.8.9; Rom 1,1), que le ha sido confiado por el mismo Dios (1Tes 2,4).

Pablo habla de «mi evangelio» porque era consciente de la gracia especial del apostolado que había recibido para predicar la buena nueva de Cristo. A la manera de los antiguos profetas (Jr 1,5; Is 49,1), se consideró destinado por Dios para esta misión desde el seno materno (Gál 1,15; Rom 1,1; 1Cor 1,17) Y «se dedicó» al evangelio como a una valiosa posesión (1 Tes 2,4; Gál 2,7). Se hizo «servidor» del evangelio (diakonos, Col 1,23; cf. Ef 3,7) Y experimentó una gran «necesidad» (ἀνάγκη, 1Cor 9,16) de proclamado. Consideró que la predicación del evangelio era un acto cultural y sacerdotal ofrecido a Dios (λειτουργῶν, Rom 1,9; 15,16). Jamás se avergonzó de él (Rom 1,16); antes bien, padecer encarcelamientos a causa de él constituía para Pablo una «gracia» (χάρις, Flp 1,7.16). (En 2Tim 1,10 Pablo aparece como «heraldo, apóstol y maestro» del evangelio). Aunque Pablo emplea algunas veces el término εὐαγγέλιον para designar la acción de evangelizar (Flp 4,3.15; 1Cor 9,14b-18b; 2Cor 2,12; 8,18), generalmente viene a significar el contenido de su mensaje: lo que predica, proclama, anuncia, propone o enseña. Estos son precisamente los verbos que emplea con dicho término. Extrañamente, su contenido nunca es el «Reino de Dios» sin más, como en Mt, sino que lo define como «evangelio de Cristo» (1Tes 3,2; Gál 1,7; Flp 1,27; etc.), «evangelio de nuestro Señor Jesús» (2Tes 1,8) o «evangelio de su Hijo» (Rom 1,9).

Pero, incluso en estas expresiones, el genitivo puede designar al autor u origen, pues Jesús es para Pablo el origen (cf. 2Cor 5,20; Rom 15,18) y el objeto del evangelio que se anuncia. El contenido de su evangelio es, sobre todo, Jesucristo, el κυρίος de todos los hombres que ha resucitado: «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, el Señor» (2Cor 4,5); «la

buena noticia de la gloria de Cristo» (2Cor 4,4). «Pues todas las promesas de Dios, en él tuvieron su "sí"» (2Cor 1,20).

Las formulaciones más completas de su evangelio son un eco del kerigma de la primitiva Iglesia (1Cor 15,1-7). Aquí Pablo apela explícitamente a la forma o palabras (τίνι λόγῳ) con que él anunció el evangelio a los corintios. La misión de Cristo está subrayada de modo significativo: «Cristo murió por nuestros pecados». Trae a la memoria las Escrituras, la sepultura, la resurrección y las apariciones. En Rom 1,3-4, nuevo eco del kerigma, anuncia al Hijo de Dios nacido del linaje de David, pero glorificado, después de la resurrección, como Hijo con poder y espíritu de santidad.

La esencia del evangelio reside en esto: en el acento que pone en los efectos salvíficos de la muerte y resurrección de Jesucristo según las Escrituras. Pablo anuncia un Hijo a quien Dios «ha resucitado de entre los muertos, Jesús, el que nos libra de la ira que viene» (1Tes 1,10).

La formulación de su evangelio en términos del kerigma primitivo lo preservó de transformarse en un evangelio diferente (Gál 1,6); por esta razón fue el único evangelio que proclamaba la Iglesia primitiva toda entera.

Pero la concepción específicamente paulina del evangelio aparece en la presentación del mismo como fuerza salvífica introducida por Dios en el universo del hombre. No es un mero conjunto de proposiciones reveladas acerca de Cristo que los hombres deban comprender intelectualmente y prestarles su asentimiento, sino que es «el poder de Dios [δύναμις θεοῦ] para salvación de todo el que crea» (Rom 1,16). En otras palabras: el evangelio no proclama solamente el acontecimiento redentor de la muerte y resurrección de Cristo, sino que es una fuerza que se comunica y propaga a los hombres. En cierto sentido, constituye él mismo un acontecimiento redentor cuando hace su llamada a los hombres. Pablo lo llama, sorprendentemente, «poder de Dios», expresión que emplea al referirse a Cristo mismo (1Cor 1,24). Por eso «predicar a Cristo crucificado» es «predicar el evangelio». Ambas realidades, Cristo y el evangelio, comunican la generosidad salvífica del Padre a los hombres. El evangelio es el instrumento de que se sirve el Padre para dirigirse a los hombres, pidiéndoles una respuesta de fe y amor. Esta es la razón de que el evangelio sea «evangelio de Dios» (1Tes 2,2.8.9; 2Cor 11,7; Rom 1,1; 15,16); es, también, su «don», su «gracia» (2Cor 9,14-15).

Así, Pablo puede escribir a los tesalonicenses que su «evangelio no se les predicó solamente con palabras, sino también con poder y con el Espíritu Santo y con mucha eficacia» (1Tes 1,5; cf. 1Cor 4,20). A causa del «poder de Dios», el evangelio no se anuncia sin la asistencia del Espíritu de Dios. Y por esta «buena noticia de salvación» los creyentes son sellados con la promesa del Espíritu Santo, que es «arras de nuestra herencia» (Ef 1,13). Por el evangelio los hombres están ya salvados (1Cor 15,2).

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

Con el tiempo, Pablo constató que «no hay diferencia entre judío y griego, pues el mismo Señor es de todos, rico para todos los que le invocan» (Rom 10,12; cf. 11,11-25). Por tanto, siempre que Pablo

habla de su «evangelio», se refiere a Jesús, el κυρίως, que es el poder de Dios para la salvación de todos los hombres, tanto judíos como griegos; porque, incluso la Escritura, «previendo que Dios justificaría por la fe a los paganos, anunció a Abrahán la buena noticia de que en ti serán benditas todas las naciones» (Gál 3,8).

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

El empleo más antiguo que hace Pablo del término μυστήριον (2Tes 2,7) no tiene nada que ver con el evangelio, ya que aquí Pablo se refiere al «misterio de iniquidad», proyecto satánico de trabajar en el mundo y que culminará en la aparición del «impío». Pero las primeras veces que aparece el término después nos revelan su identificación con el evangelio.

Pablo habla del «misterio de Dios», equiparándolo con «Jesucristo crucificado» (1Cor 2,1-2) de la misma manera que había relacionado su evangelio con Cristo crucificado (1Cor 1,17-23). Pablo es el «administrador» que dispensa las riquezas de este misterio (1Cor 4,1; cf. 13,2; 14,2). Su evangelio se llama así porque revela un plan de salvación, ideado por el Padre y oculto en Dios desde toda la eternidad (1Cor 2,7).

Este plan ha sido llevado a efecto ahora en Cristo Jesús, y los cristianos han recibido su revelación por medio de los apóstoles y santos profetas de la nueva economía. Comprende la salvación del género humano, haciendo partícipes a los gentiles de la heredad de Israel. Incluso la relativa dureza de Israel forma parte de este μυστήριον (Rom 11,25).

Oculto en Dios por mucho tiempo, el plan salvífico está más allá de la comprensión de los hombres mortales, incluidas las autoridades de este mundo; pero ahora ha sido dado a conocer «al pueblo santo de Dios» y al mismo Pablo, para que lo anuncie a los gentiles y así les pueda hacer partícipes de las riquezas inagotables del «misterio de Cristo» (Col 4,3). Aunque Pablo alude ya a este misterio en las grandes cartas, será sobre todo en las de la cautividad donde ponga de manifiesto su verdadero sentido, especialmente el conocimiento que tiene de la significación cósmica de la misión de Cristo.

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

El «misterio» paulino es cristocéntrico. De la misma manera que Pablo identifica a Cristo con el evangelio, llamándolos «poder de Dios», así también equipara a Cristo con el «misterio», llamándolos «sabiduría de Dios» (1Cor 2,7; 1,24). En realidad, este «misterio del evangelio» es uno sólo: Cristo es el «plan secreto de Dios» (Col 1,27; 2,2). Pero, al presentar el evangelio como

«misterio», Pablo quiere significar que nunca llegará a ser totalmente conocido por los hombres con los medios normales de comunicación.

Como revelado que es, sólo lo podemos aprehender por la fe; e incluso una vez revelado, la opacidad de la sabiduría divina existente en él nunca se disipa completamente para los hombres. *μυστήριον* es una noción escatológica que tiene su origen en el género apocalíptico judío, y su aplicación al evangelio confiere a éste un matiz que el término *εὐαγγέλιον* solo no tendría (ya que es algo que se comprende plenamente sólo en el *ἔσχατον*).

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

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

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

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

El autor del plan salvífico no es Cristo, sino Dios Padre (*ὁ θεός*), «el Dios vivo y verdadero» (1Tes 1,9). Lo que Pablo nos enseña acerca del Padre no es una teología (en sentido estricto) independiente de su cristología soteriológica. y lo enseña preferentemente en contextos que se refieren al plan divino de salvación. «Dios se complació en salvar a los creyentes por la locura de la predicación» (1Cor 1,21). El verbo «se complació» es altamente esclarecedor de esta iniciativa graciosa que Pablo nunca deja de atribuir al Padre, cuyo gran designio es la «salvación» de los hombres (1Tes 5,9; Rom 1,16; 10,10; 11,11). Es el Padre quien «llama» a los hombres a la fe, a la

salvación, a la gloria e incluso al apostolado (1Tes 5,24; 2Tes 2,13-14; 1Cor 1,9; Rom 8,30). Es una «llamada» que se hace en virtud de un plan eterno (1Tes 5,9; 2Tes 2,13; Rom 8,28; 9,11; Ef 1,9.11; 3,11). Aunque Pablo, a veces, atribuye al Padre ciertas cualidades que parecen absolutas, casi siempre revelan algo específico de Dios para nosotros, para nuestro beneficio, ya que esas cualidades expresan aspectos de su relación con el plan divino de salvación. Así, por ejemplo, los diversos atributos que Pablo toma de su trasfondo judío:

Dios «creador de todas las cosas» (Ef 3,9); el único que «llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4,17); «el eterno poder y divinidad» de Dios (Rom 1,20); la «verdad» de Dios (Rom 1,25; 3,7); su «sabiduría y ciencia» (Rom 11,33); su «cólera» (Rom 1,18), y, sobre todo, su «Justicia» (Rom 3,5.25).

Si Pablo habla de la δικαιοσύνη θεοῦ, no debemos pensar sin más en la justicia vindicativa de Dios (en oposición a su misericordia). Este término se refiere más bien a su justicia salvífica, cualidad por la que manifiesta su liberalidad y fidelidad perdonando y juzgando a su pueblo. En el AT se nos describe con frecuencia a Yahvé como un contendiente comprometido en un litigio (rib) contra su pueblo rebelde (Is 1,18; 3,13; 41,1; 43,26; Os 4,1; 12,2; Miq 6,2; etc.).

En otros pasajes es «el justo juez». Con todo, en la literatura profética y posexílica se suele mencionar la justicia de Dios (en hebreo, יְהוָה הַצְדִּיק o צְדָקָה) como cualidad en virtud de la cual «perdona o juzga» a su pueblo (Is 43,26; 45,25; 50,8; Jr 12,1). Este perdón traía la «salvación», y en esta clase de literatura encontramos frecuentemente el fedeq de Yahvé manifestándose como «justicia salvífica» (Is 46,13; 51,5.6.8; 59,17; 45,21; Sal36,7.11; 143,1-2; Esd 9,15; Neh 9,33; Dn 9,7-16).

Así la entiende Pablo también. Estas cualidades, por tanto, no pretenden expresar una idea de la constitución intrínseca de Dios, sino que son una indicación de las relaciones de Dios con el hombre.

La relación del Padre con la salvación del hombre cobra más relieve en la manera de concebir Pablo la relación de Dios con Cristo, ya que Dios es con frecuencia «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6; Col 1,3; Ef 1,3; cf. 1Cor 15,24). Tal concepción refleja los influjos del monoteísmo judío de Pablo (cf. 1Cor 8,5-6) y también su comprensión de Cristo, el único que revela a Dios ante los hombres, porque es «imagen de Dios» (2Cor 4,4; Col 1,15).

El Padre es quien ha enviado a su Hijo a redimir a los que estaban bajo la Ley (Gál 4,4). La misión del Hijo constituye para Pablo la gran prueba del amor del Padre hacia los hombres: «la prueba de que Dios nos ama es que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8; cf. 8,31). En Cristo, el hombre realiza el encuentro con el amor supremo del Padre. Su amor se ha derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). Es «Dios quien nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo» (2Cor 5,18). Él es el «Dios vivo y verdadero» (1Tes 1,9) a quien Pablo contempla como autor del plan eterno de salvación y a quien dirige su plegaria (Flp 1,4; 2Cor 1,11; 9,14-15; Rom 8,27; Col 4,3-12).

Para evitar que alguien saque la impresión de que la misión de Cristo fue una especie de «arreglo» de la historia del hombre, que se había desviado a causa de su pecado de rebeldía, Pablo pone de relieve que este plan salvífico fue ideado por el creador (Ef 3,9) incluso antes de la fundación del mundo (Ef 1,14). Después de un largo período, durante el cual la paciencia de Dios soportó los pecados de los hombres y el olvido en que le tenían (Rom 3,23.25; 1,21 [la etapa de la «sabiduría» humana, 1Cor 1,21; Rom 1,20; 2,14-16]), llegó el tiempo de enviar a su Hijo al mundo de

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

Con todo, esta meta cristocéntrica de toda la creación no es la etapa final del plan. A Cristo, como κυρίως y cabeza del universo, se le ha entregado el dominio para hacer patente ante todos su misión y exaltación en la historia salvífica del hombre. Pero, una vez que el plan divino haya alcanzado la etapa de la reconciliación de todos los hombres con Dios, «entonces será el fin». Cristo «devolverá el Reino a Dios Padre, destruyendo toda primacía y toda potestad y fuerza. Pues es preciso que él reine hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies... Así, cuando se le someta todo, entonces también el propio Hijo se someterá a aquel que se lo somete todo, para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,24-25.28).

En esta concepción del plan eterno podemos ver que todo viene del Padre y a él estamos destinados (1Cor 8,5). También explica esta concepción la jerarquía del hombre como cabeza de la mujer, Cristo como cabeza del hombre y Dios como cabeza de Cristo (1Cor 11,3; cf. 3,21-23; Rom 14,7-9).

Existen otros aspectos de este plan, desarrollados por Pablo, que destacan sus dimensiones históricas y sociales. Pablo introduce, en el seno de este plan salvífico, la división tripartita de la historia humana anteriormente mencionada. La historia de la salvación se divide en tres grandes etapas: 1) de Adán a Moisés; 2) de Moisés a Cristo; 3) de Cristo a la parusía y el «fin» (Rom 4,15; 5,13; 10,4). Al dividir de esta forma la historia del hombre, Pablo seguía una división de la duración del mundo parecida a la que conocían los rabinos. Algunos de éstos enseñaban que la duración del mundo era de seis mil años, que se repartían en dos mil años de Tóhuwabohu («vacío informe»: desde Adán a Moisés), dos mil años de Torá (de Moisés hasta la venida del Mesías) y dos mil años del Mesías. En la etapa mesiánica la Torá cesaría, y se esperaba que el Mesías promulgara una nueva Torá.

Pablo emplea una división tripartita semejante a la de la historia del hombre. Desde Adán a Moisés fue una etapa sin Ley; los hombres pecaban, pero no existía imputación alguna a sus transgresiones. Después, desde Moisés a Cristo, reinó la Ley, y a los hombres se les imputaban sus pecados como transgresiones de esa Ley. Por último, la tercera etapa comenzó con Cristo, que es el «fin de la Ley» (Rom 10,4). Cristo es el lelos de esa Ley, no sólo en el sentido de que estaba orientada hacia él (Gál 3,24), sino también en el sentido de que es el único que puso fin a la Ley (cf. Ef 2,15; Cristo «abolió la Ley»). El lugar de la Ley de Moisés lo ocupa ahora la «ley de Cristo» (Gál 6,2), la ley del Mesías (cf. 1Cor 9,20; Rom 13,9-10). Pablo consideraba la etapa en que le había

tocado vivir como aquella en que «se produce el fin de los tiempos» (1Cor 10,11), es decir, cuando la etapa de la Ley se encontró con la etapa del Mesías. La Ley no fue nada más que el παιδαγωγός, «esclavo-acompañante», que guiaba a los hombres, como escolares, a Cristo (Gál3,24).

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

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

Ninguna exposición de la historia paulina de la salvación será completa si no hace referencia a su escatología, ya que esta difícil materia pertenece, en parte al menos, a cualquier exposición que se haga del plan salvífico de Dios. Si las dos primeras etapas de esa historia (desde Adán a Moisés y desde Moisés a Cristo) ya han sido clausuradas, entonces los cristianos, en cierto sentido, ya están

viviendo la última de las etapas, la etapa mesiánica. Aunque el εσχατόν ha sido inaugurado, podemos afirmar, desde otra perspectiva, que el «fin» no ha llegado todavía (1Cor 15,25 [según la interpretación más probable de este versículo]). Cristo, el κοσμοκράτωρ, no reina todavía como soberano; aún no ha entregado el reino al Padre. Todo esto está en relación con la «parusía del Señor» (1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Tes 2,1; 1Cor 15,23).

Difícilmente podemos negar que Pablo esperaba la parusía en un futuro próximo. Por otra parte, observamos a veces en sus cartas cómo va haciéndose a la idea de una muerte inminente (Flp 1,23) y de una etapa intermedia entre su muerte y su «presentación ante el tribunal de Cristo» (2Cor 5,1-10). En cualquier caso, sin embargo, existe una etapa futura en su historia de la salvación, esté próximo o lejano el fin de ésta, y la única esperanza de Pablo es «habitar con el Señor» (2Cor 5,8). Elementos innegables de su escatología futurista son la parusía (1Tes 4,15), la resurrección de los muertos (1Tes 4,16; 1Cor 15,13ss), el juicio (2Cor 5,10; Rom 14,10; Ef 6,8) y la gloria del creyente justificado (Rom 8,18. 21; 1Tes 2,12). Pero junto con este aspecto futurista se da el aspecto presente, por el que el εσχατόν ya ha comenzado y los hombres, en cierto sentido, ya están salvados.

«Aquí está ahora el tiempo propicio, aquí está ahora el día de salvación» (2Cor 6,2). Las «primicias» (Rom 8,23) y «las arras» (2Cor 1,22; 5,5; Efl,14) de esta salvación son ya posesión de los creyentes cristianos. Cristo nos ha trasladado ya al reino celestial (Ef 2,6; cf. Col 2,12; Flp 3,20). Pablo habla a veces como si los cristianos ya estuvieran salvados (Rom 8,24; cf. 1Cor 15,2; 1,18; 2Cor 2,15; Ef 2,8), pero otras veces insinúa que todavía tienen que ser salvados (1Cor 5,5; 10,33; Rom 5,9.10; 9,27; 10,9.13).

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

La doble perspectiva de la escatología paulina ha sido expuesta de diversas maneras. Algunos la calificarían principalmente como «escatología realizada». La expresión es aceptable en sí, pero hay que tener cuidado al definirla. Para Bultmann, Pablo no se interesa por la historia de la nación de Israel o del mundo; lo que le interesa únicamente es la «historicidad del hombre, la verdadera vida histórica del ser humano, la historia que cada uno experimenta por sí mismo y por la que conquista su esencia real. Esta historia de la persona humana adquiere realidad en los choques que el hombre experimenta con otros hombres o con los acontecimientos y en las decisiones que toma ante ellos»

En otras palabras: los elementos futuristas de la escatología de Pablo no son nada más que un modo simbólico de expresar la autorrealización del hombre en cuanto que está liberado de sí mismo por la gracia de Cristo y se auto afirma continuamente como individuo libre en sus decisiones ante Dios. En tales actos está incesantemente «ante el tribunal de Cristo». Bultmann suprimiría así todos los elementos futuristas de la escatología de Pablo enumerados anteriormente; son simples vestigios de una visión apocalíptica de la historia que carece de sentido para el hombre del siglo xx. Pablo ha reinterpretado la historia según su propia antropología. «La visión que tiene Pablo de la historia es la expresión de su concepción del hombre».

Esta interpretación de la escatología de Pablo tiene el mérito de subrayar la «crisis» que el acontecimiento Cristo provoca en la vida de todo hombre. El reto de la fe se presenta a todos.

Sin embargo, esta presentación de la escatología de Pablo niega de hecho algunos elementos importantes de su concepción de la historia salvífica. Si bien es cierto que la «historia sobre la que Pablo reflexiona no es solamente la historia de Israel, sino la de toda la humanidad», no parece muy exacto afirmar que Pablo «no la considera como historia de la nación de Israel con sus alternativas de gracia divina y obstinación del pueblo, de pecado y castigo, de arrepentimiento y perdón». Tal concepción de la historia paulina está dominada en exceso por las polémicas de Rom y Gál y minimiza el problema que Pablo trataba de abordar al componer Rom 9-11.

Tanto la historia de Israel como su función en el destino del hombre constituyen factores que cuentan en toda la teología de Pablo y no son un teologúmeno que podamos relegar al campo del mito. Por otra parte, cuando Pablo llama a Cristo fin de la Ley (Rom 10,4), no está afirmando que «la historia haya alcanzado su término» (ibíd., 43); más bien parece indicar que ha comenzado una nueva etapa en la historia de la salvación, porque «el fin de los tiempos ha llegado» (1Cor 10,11).

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

Tal concepción de la escatología de Pablo cuenta con un modo objetivo de existencia en el que el cristiano se encuentra a sí mismo por medio de la fe, forma de existencia que ha inaugurado Cristo y que encontrará su perfección en un acontecimiento que Pablo llama la parusía del Señor. Por otra parte, esta interpretación no nos lanza a la ingenua credulidad de no tener en cuenta los residuos de metáforas y escenografía apocalípticas empleadas por Pablo para describir las formas de la parusía, la resurrección, el juicio y la gloria, que aparecen en textos como 1Tes 4,16-17; 2Tes 2,1-10; 1Cor 15,51-54.19.

3. FUNCIÓN DE CRISTO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

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

3.1. Preexistencia del Hijo

Pablo llama a Jesús «el Hijo de Dios» (Gál 2,20; 3,26; 2Cor 1,19; Ef 4,13) o «su Hijo [es decir, del Padre]» (1Tes 1,10 [fragmento kerigmático]; Gál 1,16; 4,4.6; 1Cor 1,9; Rom 1,3.9; 5,10; 8,3.29.32 [«su propio Hijo»]; Col 1,13 [«el Hijo de su amor»]).

¿Qué quería significar él al emplear este título de «Hijo de Dios»? En sí, este título, que contaba ya con una larga historia en el Próximo Oriente, podría significar varias cosas. Los faraones egipcios eran tenidos por «hijos de Dios», porque se les consideraba descendientes del dios sol Ra. Su empleo lo vemos también confirmado en las referencias a los monarcas asirios y babilonios. En el mundo grecorromano, emplearon este título los soberanos, especialmente en la expresión *divi filius* o *θεοῦ υἱός*, que se aplicaba a los emperadores romanos. También en el mundo grecorromano se concedía este título a los héroes míticos o *θαυματουργοί* (algunas veces se les llamaba *θεοὶ ἀνδρέες*) y a los personajes históricos (como, por ejemplo, Apolonio de Tiana, Pitágoras, Platón, Dositeo de Samaría).

El fundamento de esta atribución, en el ámbito del mundo helenístico, era la convicción de que tales personajes tenían poderes divinos. Se ha defendido que la aplicación de este título a Jesús refleja un influjo helenístico, ya que difícilmente pudo ser empleado por el mismo Jesús o serie aplicado por la comunidad de Palestina. Pero no es cierto en absoluto, y muchos autores lo reconocen actualmente, que el empleo de este título se deba casi exclusivamente a las iglesias helenísticas.

En el AT «hijo de Dios» constituye un título mitológico que se da a los ángeles (Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; Dn 3,25; Gn 6,2); un título de predilección hacia el pueblo de Israel tomado colectivamente (Ex 4,22; Dt 14,1; Os 2,1; 11,1; Is 1,2; 30,1; Jr 3,22; Sab 2,16; 18,13); un título de adopción otorgado al rey (2Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27), a los jueces (Sal 82,6), al judío justo considerado individualmente (Eclo 4,10; Sab 2, 18) e incluso quizá al Mesías (si es que se tiene como mesiánico el Sal 2,7).

La duda en el último caso proviene de la carencia de un empleo claro del título para designar al Mesías. Un testimonio posible de este empleo lo tenemos en 4QF, que emplea 2 Sm 7,14 en un contexto que algunos autores estiman mesiánico.

No obstante, ninguno de estos casos es inequívoco. La identificación de Mesías e Hijo de Dios se lleva a cabo en el NT (Mc 14,61; Mt 16,16). Cullmann opina que la fusión de ambos títulos tiene lugar por primera vez aquí, con respecto a Jesús. La idea dominante que subyace en el empleo de «Hijo de Dios» en el mundo judío era la de una elección divina para una tarea encomendada por Dios y la correspondiente obediencia a tal vocación (cf. Mt 21,28-31). Esta noción hebrea de filiación constituye el fundamento de la aplicación neo testamentaria del título a Cristo.

Difícilmente cabe pensar que Pablo sea el creador de este título de Cristo; él lo recibe de la primitiva Iglesia, y lo encontramos en los fragmentos del kerigma que utiliza en cartas. No obstante, el empleo que hace de este título no unívoco en sus escritos. Cuando Pablo afirma que Jesús «establecido hijo de Dios en poder conforme al Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4' emplea el título en su sentido hebreo). En esta fórmula, el énfasis recae sobre la expresión en *δυναμει* en poder que se refiere a los plenos poderes de que goza Cristo como *κύριος* después de su resurrección (cf. Hch 2,36). La fórmula sería una especie de entronización mesiánica, y expresa la misión de Jesús dotado del espíritu vivificador para la

salvación de los hombres (1Cor 15,45). Pero el empleo del título «hijo de Dios en poder» contrasta con «su Hijo» (Rom 1,3), que supone, al parecer, algo más.

En otros lugares, Pablo da por supuesta, si es que no alude a ella, la preexistencia de Cristo. «Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para que rescatase a los que estábamos bajo la Ley» (Gál 4,4; . Rom 8,3). En teoría, se podría afirmar que este «envío» no es otra cosa que un mandato divino. Pero ¿es eso todo lo que Pablo quiere dar a entender? La ambigüedad parece quedar eliminada por Flp 2,6: «El cual, siendo de condición divina» (μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων; cf. 2Cor 8,9).

Las seis estrofas del himno judeocristiano que Pablo incorpora a Flp 2 versan sobre la preexistencia divina de Cristo, su humillación en la encarnación, la posterior humillación en la muerte, su exaltación gloriosa y la adoración que le rinde el universo y su nuevo nombre de κυρίος.

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

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

En consecuencia, si Pablo emplea normalmente el título «Hijo de Dios» en un sentido funcional y descriptivo de la misión concedida a Cristo, no hay duda de que a veces lo emplea para expresar el origen de Cristo y sus relaciones singulares con el Padre. Por otra parte, es muy significativo el hecho de que sólo en Rom 9,5 (texto discutido) Pablo llame a Jesús θεός.

Aplica a Jesús una fórmula doxológica reservada fuera de aquí al Padre (Rom 1,25; 2Cor 11,31; Ef 4,6). Posiblemente habría que añadir a este pasaje 2Tes 1,12. La razón de que Pablo use tan raramente el término θεός aplicado a Jesús está en que, para él, ὁ θεός era el Padre (cf. 1Cor 8,5-6), Y no hace sino reflejar la restricción de la primitiva Iglesia, que, aunque reconocía la divinidad de Jesús, no aplicó inmediatamente a Cristo un título que se consideraba más o menos exclusivo del Padre. Esta restricción preparó el camino para matizar posteriormente el dogma trinitario. (Cf. también Tit 2,13; posiblemente 1Tim 3,16 [pasaje textualmente problemático]; 2Tim 4,18).

3.2. «κυρίος»

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

Pablo aplica *κύριος*, obviamente, a Yahvé, Dios del AT, especialmente en pasajes donde cita o explica textos del AT (1Cor 3,20; 10,26; 2Cor 14,21; Rom 4,8; 9,28.29; 11,3.34; 15,11). En esto Pablo sigue la costumbre de los LXX, para quienes *κύριος* es la traducción normal de YHWH o 'Adonay. Pero lo más significativo es que *ὁ κύριος*, en sentido absoluto, se convierte en el título predilecto que Pablo emplea para designar a Jesús.

Se ha defendido que el empleo absoluto del término *κύριος* es un producto de las influencias helenísticas de Pablo. Existen testimonios del empleo absoluto de este título en el mundo del Imperio Romano. En los textos religiosos orientales de Asia Menor, Siria y Egipto se da el nombre de *κύριος* o *κυρία* a dioses y diosas como Isis, Osiris y Serapis.

El mismo Pablo tiene conciencia de ello; aunque haya muchos «señores», para nosotros no hay más que un solo Señor, Jesucristo (1Cor 8,5-6).

κύριος era también un título de soberanía que se aplicaba al Emperador romano. Aunque denotaba primariamente su superioridad política y jurídica, también comportaba el matiz de su divinidad, sobre todo en la región oriental del Mediterráneo. Sin embargo, aunque el empleo de *κύριος* en su forma absoluta se da en el mundo helenístico del siglo I a.C., no está demostrado que Pablo adoptase simplemente este uso y lo aplicase a Cristo.

Es mucho más probable que lo heredase de la tradición litúrgica de la Iglesia primitiva de Palestina. Las fórmulas de fe de Rom 10,9 y 1Cor 12,3 apuntan en esta dirección; lo mismo nos indica el clímax del himno a Cristo de Flp 2,6-11 (es el nombre sobre todo nombre que se concede al Cristo exaltado).

Especialmente compárese Col 2,6, «habéis recibido [por tradición, *παρελάβετε*] a Cristo Jesús, el Señor». Incluso cuando escribe a una iglesia de lengua griega, como la de Corinto, Pablo conserva la primitiva fórmula litúrgica marana tha en arameo (1Cor 16,22). Aunque proviene de una comunidad de Palestina, la conserva afectuosamente por sus resonancias primitivas. Se discute entre los autores si la lectura debe ser marana tha y hay que traducirla «Nuestro Señor ha venido» (declaración de fe), o marana tha y entonces habría que traducir «¡Ven, Señor nuestro!» (plegaria escatológica). Generalmente se prefiere esta última a causa de la traducción de Ap 22,20, «¡Ven, Señor Jesús!» (cf. *διδαχὴ* 10, 6).

Como plegaria escatológica, en ella se implora al Señor que venga en su parusía. Se empleaba probablemente en las reuniones eucarísticas litúrgicas, que los cristianos consideraban como una pre-gustación de la parusía (cf. 1Cor 11,26). Todo esto es un indicio, al parecer, de que la aplicación de «Señor» a Jesús es pre-paulina y tuvo su origen en la comunidad judeocristiana de Jerusalén.

Entre los judíos de Palestina, el equivalente arameo de *κύριος* era *mare'* (enfáticamente, *marya'*). Generalmente se aplicaba a Dios en la forma *marí* (= *mar'í*, «mi Señor»), o *mar'an*, «nuestro

Señor», o con genitivos determinativos (mare' malkín, «Señor de reyes»; mare' femayya'» «Señor de los cielos» [Dn 2,47; 5,23]). Existe un ejemplo en 1QapGn (20,12-13) que se aproxima al empleo absoluto que los palestinos daban a mare' cuando lo aplicaban a Dios. Y para que no quede duda sobre este ejemplo, el mismo término ha vuelto a aparecer recientemente en 11QtgJob 24,7 (= hebreo 34,12), en que máré' está en paralelismo con לַיְהוָה «Dios». En consecuencia, y a pesar de R. Bultmann (TNT 1.51), ya no se puede seguir afirmando que «la expresión absoluta "el Señor" (aplicada a Dios) es inimaginable en el uso judío». Los datos que poseemos en los evangelios indican que los discípulos llamaban a Jesús mar'í o mar'an, lo mismo que rabí, «Maestro mío» (Mc 10,51).

La fuente Q contiene lo que podría ser un dicho auténtico que reflejara ese empleo: «No todo el que me dice Señor, Señor... » (Mt 7,21; Lc 6,46). Aunque en el texto griego aparece la forma absoluta κυρίε, el texto arameo original probablemente decía mar'í, que venía a significar algo así como «monsieur» o «maord». Al parecer, había adquirido para entonces un uso absoluto, especialmente en el campo religioso.

Esto es verdad también con respecto al hebreo יְהוָה, que, entre los judíos, reemplazaba al nombre inefable de Yahvé.

Los judíos tenían por costumbre, en la liturgia y en la lectura de la Sagrada Escritura, sustituir YHWH por la palabra יְהוָה, «mi Señor», o más literalmente, «mis Señores» (plural mayestático).

De hecho, también está atestiguado el uso absoluto del hebreo יְהוָה (Sal 114,7; Mal 3,1; Eclo 10,7). En los LXX, sin embargo, la forma absoluta de κυρίος o ὁ κύριος era la traducción corriente de YHWH, y no se prestó atención alguna al sufijo pronominal posesivo de יְהוָה. No puede decirse que esta confirmación por los LXX sea ambigua a causa de que los manuscritos de los LXX son en su mayor parte copias cristianas, lo que induciría a pensar que κυρίος fue introducido por los escribas cristianos; por el contrario, los manuscritos de la antigua versión griega del A T de origen judío conservaron frecuentemente YHWH en caracteres hebreos (cuadrados o paleohebreos).

Este argumento basado en las copias cristianas ha de tenerse en cuenta, pero no significa que los judíos palestinos no hubieran empezado ya a llamar (ὁ) κύριος a Yahvé, cuando hablaban de su Dios en griego. Entre los judíos palestinos de habla griega se daba la costumbre incipiente de llamar κυρίος a Yahvé; este uso aparece en ciertos escritos griegos intertestamentales que nada tienen que ver con las copias cristianas de los LXX; así, dos pasajes de las obras de Josefo (Ant., 20.4, 2 § 90; 13.3, 1 § 68, citando a Is 19,19), la Carta de Aristeas (n.º 155) y Filón (De somniis, 1.14 § 75; De mutatione nominum, 2 § 12). Esto sugiere que, entre los judíos del siglo I a.C., la sustitución del tetragrama por la forma absoluta κυρίος ya estaba en boga y que el término יְהוָה había adquirido ya por sí mismo un sentido absoluto.

Esta costumbre judía hace comprensible que el equivalente arameo de יְהוָה, el título mar'í, se aplicara a Jesús en la primitiva comunidad judía. A partir de éste (o de maran) se desarrolló el título absoluto de máré' aplicado a Jesús (al igual que a Yahvé) entre los judeocristianos palestinos de lengua aramea. Al mismo tiempo, los judeocristianos palestinos de habla

griega le daban el título absoluto de κυρίος. Podríamos recordar a propósito de esto la distinción entre «hebreos» y «helenistas» de la primitiva comunidad de Jerusalén (Hch 6,1-6). El título absoluto (máré' o κυρίος), por consiguiente, formaba parte ya del kerigma palestinese. Teniendo en cuenta el uso absoluto de κυρίος en relación con Yahvé entre los judíos palestinos, así como su aplicación por los contemporáneos a los dioses y gobernantes del mundo mediterráneo oriental, se comprende que Pablo lo considerará el más adecuado para sus tareas misioneras entre los gentiles de aquella zona.

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

La aplicación del título de κυρίος a Jesús en la primitiva Iglesia le confirió el nombre de Yahvé. El título indica que Jesús está en plano de igualdad con el mismo Yahvé. Así lo confirma el paralelismo de los títulos máré' y 'eltihti', aplicados a Yahvé, en el Targum de Job procedente de la cueva 11 de Qumrán (cf. IIQgJob 24,7). Esta igualdad se pone de manifiesto especialmente en el himno de Flp 2,6-11; la razón por la que el nombre otorgado a Jesús está sobre todo nombre reside en que es el nombre personal de Yahvé, κυρίος. Así expresa la primitiva Iglesia su fe en la divinidad de Cristo. Aunque es fundamentalmente un título funcional que refleja el dominio de Cristo sobre los hombres y su íntimo influjo en la vida y conducta de éstos, indica también la igualdad de Cristo con el Padre. Los títulos Padre e Hijo, por ser términos relativos, indican distinción e incluso subordinación. Pero el título κυρίος atribuye a ambos, a Yahvé y a Jesús, el dominio sobre la creación y el derecho a la adoración de toda la creación. Flp 2,10, que es un eco de Is 45,23, contiene esta misma idea; lo que Isaías dijo de Yahvé se aplica ahora a Cristo: «Ante mí se doblará toda rodilla; toda lengua jurará por mí». Pablo recibió también en herencia de la primitiva Iglesia la idea de que Dios constituyó a Jesús κυρίος en su resurrección (cf. Hch 2,36: «Así, pues, sepa toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús que vosotros crucificasteis»). Resucitado de entre los muertos por la «gloria» del Padre (Rom 6,4), Cristo fue establecido con «poder» (δυναμεις, Rom 1,4; cf. Flp 3,10) para llevar a cabo la santificación y, con el tiempo, la resurrección de todos los que hayan creído en él. De esta manera llegó a ser «Señor de vivos y muertos» (Rom 14,9).

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

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

3.3. Pasión, muerte y resurrección

La pasión, muerte y resurrección de Cristo constituyeron el momento decisivo del plan salvífico de Dios. Según la concepción paulina de este momento, hay que conservar muy bien la unidad de estas tres fases de la existencia de Cristo.

A diferencia de la concepción de Juan, que tiende a hacer de la crucifixión ignominiosa de Jesús en la cruz una exaltación a la gloria (Jn 3,14; 8,28; 12,34), hasta tal punto que parece que el Padre glorifica al Hijo el mismo día de Viernes Santo (Jn 12,23; 17,1ss), la teología paulina consideró la pasión y muerte como un preludio de la misma resurrección. Las tres fases integran y completan «la historia de la cruz» (1Cor 1,18), pues fue al «Señor de la gloria» a quien crucificaron (1Cor 2, 8).

Aunque fue humillado y sometido a los poderes de este mundo, la resurrección de Jesús significó su victoria sobre todos ellos como *κύριος* (Flp 2,10-11; 2Cor 13,4; Col 2,15). «Aquel que murió» es también «el que resucitó» (Rom 8,34). Aunque la encarnación forma parte del proceso salvífico (Flp 2, 7; 2 Cor 8,9), a Pablo no le interesa como algo separado de la pasión, muerte y resurrección; pues en los últimos momentos es donde la obediencia de Jesús se pone realmente de manifiesto (Rom 5,18; Flp 2,8), y en estos momentos es cuando se manifiesta como «Hijo». Pablo atribuye frecuentemente la redención a la iniciativa gratuita del Padre, que ama al hombre a pesar de su pecado, pero al mismo tiempo deja asentada la libre y amorosa cooperación de Cristo en la ejecución de los planes del Padre (Gál 2,20; Ef 5,2): «Nuestro Señor Jesucristo se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para sacarnos de este mal tiempo presente» (Gál 14).

La primitiva Iglesia conservó la memoria de Cristo como Hijo de hombre que vino no a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos (Mc 10,45). En ninguna parte alude Pablo a estas palabras de Jesús (excepto, quizá, en 1Cor 11,24). Con todo, Pablo insiste en la voluntariedad y vicariedad del sufrimiento y muerte de Cristo por los hombres. Su doctrina depende del kerigma de la primitiva Iglesia (1Cor 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados»), del que, en una u otra forma, se hace eco en otros lugares (1Cor 1,13: «por nosotros»; Rom 14,15; Gál 1,4; 3,13; 2Cor 5,14.21; Ef 5,2; «Cristo murió por nosotros, hombres impíos», Rom 5,6). A veces se puede discutir si el sentido es «en favor de nosotros» o «en lugar de nosotros», pero en cualquier caso el mensaje fundamental de Pablo es el mismo. Si en ocasiones Pablo parece subrayar la muerte de Cristo por los pecados de los hombres o por su salvación (1Tes 5,10; Gál 2,20; Rom 3,25; 5,6.9-10) sin aludir a la resurrección, lo hace para destacar lo que costó a Cristo esta experiencia en favor de los hombres. «Habéis sido comprados por un buen precio» (1Cor 6,20; cf. 7,22). Con esto, Pablo quiere poner de relieve que no fue cosa ligera lo que Cristo hizo por los hombres.

A veces considera Pablo la muerte de Cristo como un sacrificio que sufrió por los hombres o por los pecados de los hombres. Esta concepción de la muerte de Jesús la encontramos explícitamente formulada en Ef 5,2, donde aparece vinculada al amor de Cristo y con alusiones a Sal 40,7 y Ex 29,18: «Como Cristo nos amó a nosotros y se entregó por nosotros como ofrenda y sacrificio a Dios en olor agradable [πρός φoράν καὶ θισίαν]». No encontramos en este texto ninguna referencia a propiciación alguna, sino la expresión del amor de Cristo, que ascendió al Padre como comida sacrificial agradable (cf. Gn 8,21; Dt 32,38; Sal 50,12-13). A esta noción de sacrificio se alude también en 1Cor 5,7 (Cristo como cordero pascual). El matiz específico de «sacrificio de la alianza» se encuentra en la perícopa eucarística de 1Cor 11,24-25. (Por lo que respecta a la interpretación sacrificial del tan disputado pasaje de 2Cor 5,21 [Dios «hizo ἁμαρτιαν a aquel que no conoció

pecado»], R. Bultmann tiene quizá razón al afirmar (TNT 1,296) que esta forma de concebir la muerte de Cristo no es específicamente paulina, sino que refleja una tradición que tuvo su origen probablemente en la primitiva Iglesia. Mucho más característica de Pablo es la vinculación de la muerte y resurrección como acontecimiento salvífico. El texto clave a este respecto es Rom 4,25: «Jesús, nuestro Señor..., fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación». Cf. también 1Tes 4,14; Flp 2,9-10; 1Cor 15, 12.17.20-21; 2Cor 5,14-15; 13,4; Rom 8,34; 10,9-10.

La mayoría de estos textos no dejan lugar a dudas acerca del valor soteriológico de la primera Pascua. El texto de Rom 4,25 no es un pleonismo vacío, un caso de *parallelismus membrorum* sin más, sino que expresa el doble efecto del acontecimiento salvífico: la expiación de las transgresiones del hombre (aspecto negativo) y la institución de un estado de justicia para el hombre (aspecto positivo). La resurrección de Cristo no fue una repercusión meramente personal de su pasión y muerte, sino que contribuyó tanto como éstas a la redención objetiva del hombre de una forma soteriológicamente causativa. «Si Cristo no ha resucitado, entonces... todavía permanece en vuestros pecados» (1Cor 15,17). Para que la fe cristiana pueda ser salvífica, los labios del hombre deben confesar que «Jesús es el Señor», y su corazón debe creer que «Dios lo resucitó de entre los muertos» (Rom 10,9).

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

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

Primero: Pablo atribuye casi siempre la resurrección al Padre. Dicho en términos aristotélicos: Dios (o el Padre) sería la causa eficiente de la resurrección de Jesús. En 1Tes 4,14 habla Pablo de la resurrección en forma intransitiva: «Pues creemos que Jesús murió y resucitó (ἀνέστη), asimismo, por Jesús, Dios llevará consigo a todos los que ya se durmieron».

Aquí se refiere a la parusía y a la resurrección de los cristianos difuntos que entonces tendrá lugar. Pero éste es el único pasaje de todos sus escritos en que aplica el intransitivo anesté a la resurrección de Jesús, y ello en agudo contraste con 1Tes 1,10, donde Pablo se refiere también a la parusía del «Hijo», «al que él [Dios] resucitó (ἤγειρεν) de entre los muertos, Jesús, que nos libra de la ira venidera».

A veces utiliza Pablo la forma pasiva del verbo ἤγειρω para referirse a la resurrección de Jesús (por ejemplo, Rom 4,25; 6,4.9; 7,4; 8,34; 2Cor 5,15). Se diría que quiere dar a entender que Jesús «fue resucitado». Pero los tratadistas del griego helenístico y neotestamentario han señalado frecuentemente que el aoristo pasivo, a diferencia de su uso en el griego clásico, se comenzó a utilizar cada vez con mayor frecuencia durante este período en sentido deponente; es decir, que, conservando la forma pasiva, su significado era activo. En consecuencia, se ha sugerido que cuando Pablo o cualquier otro autor neo testamentario utilizaban el aoristo pasivo de ἤγειρω, lo

hacían con el significado no de «fue resucitado», sino simplemente de «resucitó», como sinónimo de ἀνέστη.

Por otra parte, en apoyo de este argumento se aducen pasajes neo testamentarios como el de Mc 2,12 («y él resucitó») o el de Lc 7,14 («se alzó»; compárese con la forma activa de 8,54). En todos estos pasajes el sentido que encaja es el del intransitivo «resucitar».

Dejando aparte el hecho de que casi todos los pasajes aducidos nada tienen que ver con la resurrección de los muertos tal como ha de entenderse ésta en el caso de Jesús, en las cartas de Pablo hay numerosos lugares en que su autor emplea la forma activa, transitiva, del verbo ἡγείρω con ὁ θεός como sujeto y Jesucristo como complemento directo. Así, al comienzo de su carta más antigua, en el pasaje a que nos hemos referido antes, Pablo recuerda a los tesalonicenses cómo se apartaron de los ídolos «para servir a un Dios vivo y verdadero, y esperar de los cielos la venida de su Hijo, al que resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos libra de la ira venidera» (ὃν ἡγείρειν ἐκ [τῶν] νεκρῶν; 1Tes 1,10).

También dice en 1Cor 15,15: «Haríamos mentiroso a Dios, pues de Dios atestiguamos que resucitó (ἡγείρειν) a Cristo, al que en verdad, no resucitó, si es cierto que los muertos no son resucitados» (cf. Gál 1,1; 1Cor 6,14; 1Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11; 10,9; Col 2,12; Ef 1,20). A la vista de estos textos que atribuyen la resurrección de Jesús al Padre (o a ὁ θεός), con sentido activo, habrá que preferir el significado pasivo del aoristo (y el perfecto) al uso como deponente, al menos en las cartas de Pablo y en cualquier otro pasaje en que aparezcan indicios de esta misma tradición primitiva. Con ello no haríamos otra cosa que respetar el primitivo matiz específicamente paulino al hablar de la resurrección de Jesús, un matiz que el Apóstol habría heredado indudablemente de los primeros cristianos que le precedieron.

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

Segundo: En la mente de Pablo, el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos era un Dios de poder. Este concepto paulino de Dios refleja la herencia judía, la fe en la fuerza y el poder que el Antiguo Testamento atribuía a Yahvé. A estas ideas se remite Pablo en Rom 1,20 cuando habla del «poder eterno» (αἰδίου αὐτοῦ δύναμις) de Dios, en paralelismo con su «divinidad» (θειότης), que los paganos deberían haber reconocido y venerado. Aquí se trata del poder (δύναμις) de Yahvé, el Dios personal de Israel, no de uno de tantos dioses de la naturaleza como los que veneraban los pueblos vecinos de Israel, y mucho menos de una fuerza mágica. Pablo se refiere al poder personal de Yahvé, el creador, el Dios que se formó un pueblo; habla del poder de otorgar la vida, del poder que Dios manifestó en diversas ocasiones para salvar a su pueblo, especialmente cuando el éxodo de Egipto y el paso del Mar Rojo (cf. Ex 15,6; 32,11; Jos 4,23-24; Sal 77,15; Is 40,26).

Es el poder de Yahvé que Israel ensalzaba en sus plegarias: «Tuyos son, Yahvé, la grandeza y el poder y la gloria y la victoria y la majestad... En tus manos hay poder y fuerza» (1Cr 29,10-12). Que Pablo se refiere a esta cualidad de Yahvé aparece claro por Rom 9,17, donde cita Ex 9,16: «Porque la Escritura dice al Faraón: "Yo te he ensalzado para mostrar en ti mi poder, para que mi nombre sea proclamado en toda la tierra"». También aparece en Rom 4,17-21 la dimensión vivificante de este poder; en este pasaje, comentando la historia de Abrahán en el Génesis, así como la promesa hecha al Patriarca de que Sara le daría una numerosa descendencia, Pablo dice que Dios «da la vida a los muertos y llama a la existencia a lo que aún no existe», y que revitalizó el cuerpo de Abrahán, «que valía lo que un muerto», pues «Dios era capaz (δύνατος) de hacer lo que había prometido». Abrahán, por su parte, se convirtió en modelo de creyentes, y la fe cristiana halló su fundamento en «el poder de Dios» (cf. 1Cor 2,5).

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

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

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

la resurrección de Jesús, y por él serán también resucitados los cristianos en unión con Jesús. Se trata de algo, por consiguiente, que no guarda relación únicamente con Jesús.

Sobre este trasfondo hemos de interpretar la expresión «el poder de su resurrección», de Flp 3,10. La frase se ha explicado muy frecuentemente como si se refiriese a un poder que emana de Jesús resucitado y que constituye la fuerza animadora de la vida cristiana. Los comentaristas suelen insistir en que Pablo no piensa aquí en el acontecimiento físico de la misma resurrección, sino más bien en la condición de la existencia actual de Jesús resucitado como un influjo ejercido sobre los creyentes. Así, «el poder de su resurrección» no es «el poder que ha resucitado a Cristo, sino el que emana del mismo Cristo». De manera semejante se expresa E. Lohmeyer: «No se refiere a que Dios sea el que activa este proceso», sino más bien a que «su resurrección posee el poder de formar y perfeccionar».

J. Huby, por su parte, ofrece una interpretación semejante cuando escribe: «La resurrección, cuyo poder experimentan los cristianos, no es exactamente el acto por el que Cristo surgió vivo de la tumba, sino el término de esta acción, la vida del Cristo glorificado». También M. R. Vincent propone una explicación de este tipo: «δύναμις no es el poder por el que Cristo fue resucitado de entre los muertos, ni significa, como en Teófilo, que "resucitar es un gran poder"; tampoco se trata del poder de Cristo para resucitar a los que creen. Al igual que en las expresiones anteriores, también en ésta se habla de una experiencia subjetiva. Se trata del poder del Cristo resucitado en cuanto que se convierte en tema de conocimiento práctico y de poder en la vida interior de Pablo...

Se mira la resurrección no como algo que Pablo espera gustar después de la muerte, ni como una experiencia histórica de Cristo, que se convierte en tema de una rememoración grata e inspiradora tan sólo, sino como una fuerza actual, continuamente activa en su desarrollo cristiano».

P. Biard escribe asimismo: «El poder de la resurrección de que habla Pablo, por consiguiente, es con certeza no un poder que se ha ejercido sobre Cristo a fin de resucitado, sino la condición poderosa y gloriosa del Cristo resucitado al que son asimilados (configurés) los creyentes».

Del mismo modo, D. M. Stanley: «Es este poder de su [es decir, de Cristo] nueva vida sobrenatural, que da al cristiano la capacidad de compartir los dolores de Cristo (Médebielle, Dibelius), el que une los dolores del cristiano con los de Cristo hasta hacer que formen parte de su pasión».

Por otra parte, un autor como B. M. Ahern cree que «la acción del Espíritu Santo... constituye el "poder de la resurrección de Cristo"». Ahern no explica esta interpretación de la frase paulina. Quizá piense en Rom 1,4: «Establecido como Hijo de Dios en poder conforme al espíritu de santidad a partir de (su) resurrección de entre los muertos». En este pasaje, sin embargo, no conviene precipitarse a identificar «el espíritu de santidad» con el «Espíritu Santo», ya que, al estar en paralelo las frases *κἀτα πνεύμα ἁγίωσύνη* y *κατὰ σάρκα*, ambas parecen referirse a algo que pertenece intrínsecamente a Cristo resucitado.

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

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

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

Esta parece ser la interpretación subyacente a las breves explicaciones que de la frase «el poder de su resurrección» dan algunos comentaristas, entre ellos P. Bonnard, F. W. Beare, K. Staab y quizá G. Friedrich. Si reflexionamos sobre esta interpretación, podremos ver en ella un primer intento de formular las relaciones entre el Hijo resucitado y el Padre, y la base paulina de la posterior reflexión trinitaria sobre las relaciones entre las Personas divinas.

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

En la teología paulina, el poder de Dios está íntimamente relacionado con su gloria: La glorificación de Cristo se atribuye no sólo al poder de Dios, sino también a la gloria (δόξα) del Padre. Jesús resucitado ha accedido a la condición gloriosa; no fue sólo resucitado de entre los muertos, sino también exaltado. Del mismo modo que, según Pablo, fue el Dios de poder el que resucitó a Jesús de entre los muertos, también fue el «Padre de gloria» (Ef 1,17) el que lo exaltó. Se diría que si el «poder» de Dios fue el instrumento por el que Jesús fue resucitado, la «gloria» lo fue también en su exaltación. Esto indica la relación estrecha que existe entre poder y gloria en la resurrección.

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

La «gloria del Padre» se relaciona con el «poder de Dios» en 2Tes 1,9, en que Pablo une explícitamente ambas expresiones: «La presencia del Señor y la gloria de su fuerza (ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ)». También en Flp aparecen estrechamente relacionadas ambas ideas, cuando Pablo enseña que nuestra comunidad está en los cielos, de donde esperamos un Salvador,

el Señor Jesucristo, «que cambiará nuestro cuerpo humilde a semejanza de su cuerpo glorioso (τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) en virtud del poder (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) que le permite someter todas las cosas». Este mismo es el trasfondo de la plegaria que formula Pablo en Col 1,11: «Que seáis fortalecidos con todo poder, según su gloriosa energía...». También, «cuando Cristo, nuestra vida, aparezca, también vosotros apareceréis con él en gloria» (Col 3,4).

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

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

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

La concepción de Pablo se apoya aquí en la creencia en que a partir de la resurrección Jesús se convirtió en «el Señor» y en un «Espíritu vivificante» (1Cor 15,45), y ello en su condición de «último Adán», es decir, el Adán del ἔσχατον, cabeza de una nueva humanidad que se inicia con la

aurora de la era mesiánica. A esta «nueva creación» (Gál 6,15; 2Cor 5,17) alude Pablo al final de su argumentación midráshica de 2Cor 4,4-6. Insiste en que predica el «evangelio de la gloria de Cristo, que es la semejanza de Dios (ἐἰκὸν τοῦ τηροῦ)», y explica toda su entidad por medio de una referencia al creador, el mismo Yahvé. «Pues fue Dios el que dijo: "Que en medio de las tinieblas brille la luz", y él mismo ha brillado en nuestros corazones para proyectar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2Cor 4,6). De este modo se hace remontar al mismo creador la fuente de la nueva vida cristiana. Yahvé hizo que su gloria brillara sobre el rostro de Cristo, confiriéndole una gloria mayor aún que a Moisés; esta glorificación y exaltación del «Señor» lo convirtieron en «imagen» o espejo del creador. Cristo refleja luego por grados esta misma gloria sobre los cristianos que se vuelven a él. Este reflejo realiza aquello que los Padres griegos llamaban la «divinización gradual» del cristiano en virtud de la influencia de Jesús resucitado.

El midrash sobre Ex 34 explica así, a su propio modo, la relación existente entre la gloria de Yahvé y la resurrección de Jesús, junto con la nueva vida del cristiano «en Cristo Jesús». La gloria del Padre es también el origen del poder vivificante que anima la experiencia cristiana. Ciertamente que en este pasaje no se alude al «poder» de Dios, pero ello se explica por el planteamiento inicial de la argumentación, que arranca de la gloria reflejada en el rostro de Moisés. De todos modos, la función de la gloria que aquí se describe concuerda en todo con la descripción paulina de sus relaciones con el «poder», tal como aparece en numerosos pasajes de sus cartas y en un contexto similar. La ecuación paulina de δύναμις y δόξα, referida a la resurrección de Jesús ya la nueva vida del cristiano, se funda en la asociación de ambas como atributos de Yahvé en el AT (c[1Cr 29,11-12; Dn 2,37; Sal 135,2; Sab 7,25; Is 2,10.19.21; 40,26 [cf. LXX]; también en los textos de Qumrán: 1 QS 10,11-12; 1QH 10,9-10; 12,29; 15,20; 9,16-17.25-26).

La exaltación a los cielos constituye la ἀνάβασις de Cristo, su ascensión al Padre, de la misma manera que la muerte en cruz fue la expresión de su profunda humillación y de su κατάβασις. En las cartas de la cautividad, Pablo contempla esta exaltación del κυρίος como una ascensión triunfante y victoriosa sobre la muerte y sobre las potestades de este mundo (Col 2,15). Dios «ejerció su potencia poderosa resucitando a Cristo de entre los muertos y sentándole a su derecha en los cielos por encima de todo principado, potestad, virtud y señorío, y de todo nombre que se nombre ... » (Ef 1,19-21).

Pablo consideró, lo mismo que otros muchos en la primitiva Iglesia, la resurrección-ascensión de Cristo como una etapa única de la exaltación gloriosa del κυρίος (cf. Ef 2,5-6).

En el pensamiento de Pablo, la resurrección situó a Cristo en un nivel nuevo de relaciones con los hombres que tenían fe.

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

(1Cor 15,45). En virtud de este principio dinámico, Pablo comprueba que ya no es él quien vive, sino que es Cristo resucitado quien vive en él (Gál 2,20), transformando incluso su vida física (cf. 2 Cor 3,18; 4,5-6). Por ser «espíritu que da vida», Jesús lleva a efecto la justificación de los creyentes y los salva de la ira en el día del Señor (1Tes 1,10; Rom 4,25).

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

3.4. El Señor y el Espíritu

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

Más aún: en algunos lugares Pablo no distingue claramente entre el Espíritu y Jesús. En Rom 8,9-11, los términos «espíritu de Dios», «espíritu de Cristo», «Cristo» y «el espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos» son empleados con igual valor en la descripción que hace Pablo de la inhabitación de Dios en la experiencia cristiana. Cristo, «último Adán», después de la resurrección, se convirtió en «espíritu vivificante» (1Cor 15,45) y fue «establecido como Hijo de Dios en poder y sabiduría con [lit., «conforme a»] el espíritu de santidad» (Rom 1,4). Pablo habla de la misión del «espíritu del Hijo» (Gál4,6), del «espíritu de Jesucristo» (Flp 1,19) Y de Jesús como «el Señor del Espíritu» (2Cor 3,18). Por último, llega a afirmar: «El Señor es el Espíritu» (2Cor 3,17).

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

Estas dos series de textos ponen de manifiesto que no es clara la concepción de Pablo sobre las relaciones existentes entre el Espíritu y el Hijo. Pablo comparte con el AT una noción de

personalidad más fluida que las sutilezas teológicas posteriores de naturaleza, sustancia y persona. Habría que respetar su falta de claridad y considerada como un punto de partida del desarrollo teológico posterior. La concepción de Pablo es solamente una concepción «económica» de la Trinidad.

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

Los comentaristas han intentado muchas veces diferenciar el empleo que hace Pablo del término πνεῦμα como equivalente de Espíritu Santo y como designación de los efectos de la inhabitación del Espíritu. Algunas veces parece que se podría preferir un significado sobre otro, con lo que Pablo daría pie a la posterior distinción teológica entre el don creado e increado del Espíritu. Sin embargo, debemos reconocer que esta distinción no es realmente de Pablo; el Espíritu es el don de la presencia de Dios a los hombres, y es mejor dejado con este sentido indeterminado.

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

4. EFECTOS DEL ACONTECIMIENTO SALVÍFICO

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

4.1. Reconciliación

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

abolido los preceptos de la Ley. Cristo ha creado «un hombre nuevo» por encima de judíos y griegos y los ha reconciliado con Dios en un solo cuerpo. Por la cruz han cesado las hostilidades, y Cristo ha traído la «paz» (εἰρήνη) a los hombres: «Puesto que estamos justificados, tenemos paz con Dios» (Rom 5,1; cf. 2Tes 3,16; Gál 5,22; Flp 4,7; 1Cor 7,15; Rom 14,17; Col 3,15; Ef2,15; 4,3).

Existe además una reconciliación cósmica (2Cor 5,19) que se extiende a «todas las cosas, terrestres o celestiales» (Col 1,20- 21).

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

4.2. Expiación

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

Aunque el verbo ἱλάσκομαι (expiar, propiciar) y el nombre ἱλάσμος (expiación, propiciación) aparecen ocasionalmente en el NT (Lc 18,13; Heb 2,17; 1 Jn 2,2; 4,10), Pablo emplea solamente el derivado ἱλαστήριον: «Dios le [a Cristo] expuso como ἱλαστήριον por [o en] su sangre para el perdón de los pecados anteriores ... » (Rom 3,25).

La palabra ἱλαστήριον podría ser también un adjetivo, y en tal caso significaría «expuso a Cristo como expiador»; pero es más probable que sea un nombre, significando entonces «expuso a Cristo como medio (o instrumento) de expiación».

¿Cuál es la imagen que emplea Pablo? Se ha venido explicando la palabra ἱλαστήριον siguiendo el uso que el griego clásico y helenístico hacían del verbo ἱλάσκομαι, que, con un complemento de persona, significa generalmente «propiciar, aplacar» a una divinidad o a un héroe enojados. En casos contados del griego no bíblico, el complemento es un crimen o un pecado, y entonces significa más bien «expiar». Podría parecer que el hecho de exponer a Cristo como ἱλαστήριον significa que Jesús era el instrumento para aplacar la cólera del Padre. No obstante, en los LXX encontramos a Dios como complemento de ἱλάσκομαι únicamente en tres textos (Mal 1,9; Zac 7,2; 8,22); en ninguno de los tres casos se trata de apaciguar su cólera. El término se emplea mucho más frecuentemente para indicar la expiación de los pecados (es decir, borrar su culpa, Sal 65,4; Edo 5,6; 28,5) o bien para indicar la expiación de algún objeto, persona o lugar (es decir, para ejecutar algún rito de purificación con el fin de eliminar la profanación de que ha sido objeto, Lv 16,16. 20,33; Ez 43,20.26; etc.).

Con frecuencia es traducción del hebreo כִּפֵּר, que tiene a Dios como sujeto y parece tener el significado fundamental de «borrar» o posiblemente «cubrir». El sentido expiatorio del término כִּפֵּר se ve abundantemente confirmado en LQ.

Dado este uso veterotestamentario y judío de la raíz, es probable que Pablo piense en la noción expiatoria y no en un aplacamiento de la cólera del Padre. Y no cabe aducir textos como 1Tes 1,10; Rom 5,9 para afirmar que la cólera de Dios fue verdaderamente aplacada por la muerte de Cristo. La «ira» de Dios es una idea escatológica que expresa la reacción de Dios que tendrá lugar el «día de Yahvé», cuando aniquile a los que se han opuesto obstinadamente a su voluntad y han frustrado con el pecado su plan salvífico. No es que la ira de Dios no se haya apaciguado con la muerte de Cristo, sino que todos los hombres, judíos Y gentiles, han pecado y han perdido la gloria a la que estaban destinados. Pero con el favor de Dios son «expiados» los pecados de los hombres (borrados, perdonados), porque el Padre, graciosamente, juzgó conveniente exhibir a Cristo en la cruz como instrumento de expiación.

Pero puede haber otro matiz en el pensamiento de Pablo, debido al uso que los LXX hacen de ἱλαστήριον cuando traduce la palabra hebrea כַּפֶּרֶת. Esta se suele traducir por «propiciatorio» (del propitiatorium de la Vg.). En realidad, la palabra significa «cubierta» Y puede aludir a la «tapa» de oro puro colocada sobre el arca de la alianza en el Santo de los Santos, la cual servía de soporte a dos querubines de oro, trono de la presencia gloriosa de Yahvé en el templo de Jerusalén (Ex 25,17-22).

Cuando llegaba el Yóm Kippurím (el Día de la Expiación), el sumo sacerdote entraba en el Santo de los Santos con la sangre de los animales sacrificados y rociaba el «propiciatorio» con ella, expiando así sus pecados y los de todo Israel (Lv 16,2.11-17). Pablo alude quizá a este rito del Día de la Expiación, dado que menciona la «gloria de Dios» (3,23), la «sangre» de Cristo (3,25), el ἱλαστήριον y el perdón de los pecados (3,25). En tal caso, estaría considerando la cruz de Cristo como el nuevo «propiciatorio» y el primer Viernes Santo como el Día de la Expiación cristiano por excelencia. Cristo, rociado con su propia sangre, es el verdadero propiciatorio, el instrumento del Padre para borrar los pecados del hombre.

El כַּפֶּרֶת del AT no era sino el tipo de Cristo crucificado (cf. Heb 9,5). Cristo fue expuesto en medio del pueblo de Dios como instrumento para limpiar los pecados de los hombres y proporcionarles el «acceso» (Rom 5,2) al Padre con el cual fueron reconciliados de esta manera.

Sin embargo, el sentido más hondo de la manifestación pública de Jesús «en su sangre» (Rom 3,25) se entiende solamente si recordamos un axioma rabínico de aquel tiempo: «Sin derramamiento de sangre no hay remisión de los pecados» (cf. Heb 9,22; Jub 6,2.11.14; bZebahin 6a). Este axioma se basaba en los ritos de purificación del AT (cf. Lv 8,15. 19.24; 9,15-16; 16,19; etc.). El sentido no era que la sangre derramada en los sacrificios apaciguase la cólera de Yahvé; ni se cargaba tampoco el acento en que el derramamiento de la sangre y la subsiguiente muerte fueran una especie de recompensa o precio que había que pagar. Antes bien, la sangre se vertía para purificar y limpiar ritualmente los objetos dedicados al culto de Yahvé (cf. Lv 16,15-19), o también para consagrar objetos y personas a su servicio (apartándolos del uso profano y vinculándolos íntimamente a Yahvé como con un pacto sagrado; cf. Ex 24,6-8). El Día de la Expiación, el sumo sacerdote rociaba el propiciatorio «por las impurezas de los israelitas y las transgresiones que cometían con todos sus pecados» (Lv 16,16). Los judíos pensaban que los pecados habían manchado la tierra, el templo y todo lo que éste contenía. La aspersion de la sangre lo purificaba y consagraba de nuevo al expiar los pecados. El porqué de este rito lo encontramos en Lv 17,11: «La vida de la carne está en la sangre; yo os la he dado para hacer sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas;

porque la sangre es lo que lleva a cabo la expiación a causa de la vida (שְׁנֵי נַפְשֵׁי). (Cf. 17,14; Gn 9,4; Dt 12,23). La sangre se identificaba con la vida misma, porque se pensaba que la nepeš (respiración, aliento) estaba en ella. Cuando se derramaba la sangre de un hombre, la שְׁנֵי נַפְשֵׁי le abandonaba. La sangre que se vertía en los sacrificios no era, por tanto, un castigo vicario que se infligía a un animal en lugar de la persona que lo inmolaba, sino que constituía la consagración de la «vida» del animal a Yahvé (Lv 16,8-9); era una dedicación simbólica de la vida de la persona que lo sacrificaba a Yahvé; la purificaba de sus faltas en presencia de Yahvé y la reconciliaba con él una vez más.

La sangre de Cristo, derramada para expiar los pecados del hombre, fue un ofrecimiento voluntario de su vida para llevar a cabo la reconciliación del hombre con Dios y para proporcionarle una forma nueva de unión con Dios (Ef 2,13). En toda esta explicación sobre la reconciliación y expiación interesa tener en cuenta cómo Pablo subraya la iniciativa graciosa y amorosa del Padre y el amor del mismo Cristo. Pablo afirma muchas veces que Cristo «se entregó a sí mismo» por nosotros y nuestros pecados (Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25) Y que nos amó (Ef 5,2.25; Gál 2,20; Rom 8,35.37). Y atribuye al Padre la misma actitud hacia nosotros (2Tes 2,16; cf. Rom 8,32). Si tuviéramos en cuenta este elemento de la teología de Pablo, nos pondría en guardia contra el peligro de acentuar demasiado los aspectos jurídicos de la expiación, aspectos que subrayaron algunos intérpretes del pasado basándose en ciertas expresiones de Pablo. La muerte de Cristo en expiación del pecado fue un acto de amor simultáneamente hacia el Padre y hacia los hombres, por el que Jesús hizo la oblación de su vida para volver a consagrar los hombres a Dios. Pablo sabe que por la muerte de Cristo él ha sido crucificado con Cristo, de tal manera que ya «vive para Dios» (Gál 2,19). Pablo no enseña que el Padre quisiera la muerte de su Hijo para satisfacer las deudas contraídas con Dios o con el diablo por los pecados del hombre.

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

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

4.3. Liberación redentora

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

Existe cierto paralelismo entre ciertas facetas de esta institución y algunas expresiones de Pablo («comprados a buen precio», «esclavo de Cristo», «redención»). Sin embargo, es un simple paralelismo superficial que debe entenderse a la luz de los datos del AT, ya que quien paga realmente es Cristo y no el esclavo pecador, y su pago no es ficticio, porque es un comprador divino.

En el AT, a Yahvé se le describe como go'el de Israel, «redentor», es decir, el pariente a quien correspondía el deber de rescatar la libertad perdida de un pariente. En Dt-Is (4,14; 43,14; 44,6; 47,4) y en Sal (18,15; 77,35) se aplica esta figura a Yahvé. Se aplica especialmente a la liberación de Israel esclavo en Egipto (Ex 6,6-7; Dt 7,6-8; Sal 111,9) y al paso del Mar Rojo (Is 43,1). Posteriormente se extiende al retorno de Israel cautivo en Babilonia, cuando Yahvé realiza un nuevo éxodo de su pueblo (Is 51,11; 52,3-9). Conviene tener en cuenta que en el AT tal «redención» significa, más bien, «liberación», ya que raramente se menciona el pago de un λύτρον (rescate) (cf. Is 52,3). Con el tiempo, la idea de redención adquirió un matiz escatológico, viniendo a significar lo que Dios había de hacer con su pueblo al fin de los tiempos (Os 13,14; Is 59,20; Sal 130,7-8; Est 13,9,16). Este sentido permanece en la LQ y en el NT (Lc 2,38; 24,21). En general, denota una liberación de la impureza, del pecado, de la muerte y del seol.

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

Cuando Pablo afirma que los cristianos han sido «comprados con un precio» (1Cor 6,14; 7,22) no hace sino subrayar el pesado gravamen de la oblación que Cristo hizo de su vida para conseguir la libertad de los hombres y hacer de ellos «su pueblo». En Gál (3,13; 4,5) Pablo emplea el verbo ἐξαγοράζω para designar la liberación frente a la Ley que lleva a cabo el acontecimiento Cristo. En los LXX nunca se emplea este término en contextos de manumisión ni tampoco aparece en textos extrabíblicos referentes a la manumisión sagrada. El verbo es compuesto de ἀγοράζω y,

generalmente, significa «comprar». No obstante, Diodoro Sículo (36, 2) lo aplica a la compra de un esclavo (como posesión) y también (15, 7) a la liberación de un esclavo mediante compra. En este último contexto, aun cuando no se hace mención del λύτρον, se trata evidentemente del rescate de alguien que ha caído en la esclavitud.

Por tanto, si se aplica la idea de liberación mediante compra a la palabra que emplea Pablo, habría que evitar todo hincapié en los detalles de carácter jurídico, ya que la idea precisa de Pablo sobre la «redención» está teñida por la idea veterotestamentaria de «adquisición». Pablo nunca llama a Cristo λυτροτής («redentor» = go'el; este término sólo se aplica Moisés, Hch 7,35), ni habla propiamente de un λύτρον (rescate). Pablo llama a Jesucristo «nuestra redención» (ἀπολυτροσις, 1Cor 1,30), expresión mayestática que identifica la persona de Cristo con su liberación y sintetiza la concepción paulina de Cristo. Pero conviene tener muy en cuenta que, aunque los hombres alcanzan la remisión de sus pecados (cf. Col 1, 14; Ef 1,7) «mediante la redención en Cristo Jesús» (Rom 3,24), se trata específicamente de una «redención de adquisición» (Ef 1,14). Aunque la redención, en cierto sentido, ya se ha efectuado (Rom 3,24), tiene todavía una etapa futura y escatológica, de igual modo que todo el acontecimiento Cristo, ya que los cristianos todavía «esperan la redención del cuerpo» (Rom 8,23). El sello del Espíritu, de que gozan ya los cristianos, es simplemente una prenda para «el día de la redención» (Ef 4,30).

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

4.4 Justificación

La justificación del cristiano es otra de las formas con que Pablo expresa los efectos de la acción salvífica de Cristo. «Jesús... resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25). Este efecto del acontecimiento Cristo no es en realidad tan importante en la teología de san Pablo como se creyó en las controversias de la Reforma y en la interpretación agustiniano. No constituye la clave de la teología paulina ni sintetiza para el Apóstol la experiencia cristiana. La justificación es el aspecto de la salvación que surgió en el contexto polémico de la controversia de Pablo con los judaizantes. Aparece más claramente su carácter polémico si recordamos que δικαίωσις (justificación) sólo se encuentra en Rom 4,25; 5,18 (cf. δικαίωμα, 5,16) y que el correspondiente verbo δικαιοω aparece quince veces en Rom y ocho veces en Gál, frente a dos veces en el resto de las cartas (1Cor 4,4; 6,11 [cf. 1Tim 3,16; Tit 3,7]). Además, la justificación confiere a la salvación una dimensión jurídica que, si bien era necesaria para el debate en ese contexto judaizante, difícilmente sintetiza la realidad misma del hecho cristiano. Sin embargo, existe un valor positivo en este aspecto de justificación si se interpreta correctamente, es decir, si se interpreta como manifestación de la «Justicia de Dios» en el sentido que tenía este término en la literatura profética y post exílica del AT y en otros escritos judíos posteriores.

La justificación, en cuanto metáfora aplicada a la salvación, tiene su origen en el procedimiento judicial por el que se emite un veredicto de absolución y constituye una perspectiva de la salvación

casi exclusiva de Pablo. Pero si queremos comprender lo que realmente significa, debemos tener en cuenta sus raíces veterotestamentarias. Ya nos referimos anteriormente a la «Justicia de Dios»; es aquella cualidad por la que Yahvé, en cuanto juez de Israel, manifiesta en una decisión justa su liberalidad salvífica hacia su pueblo. Es una cualidad que guarda relación con su misericordia (𐤒𐤐𐤓) fundada en la alianza; en los LXX, el término δικαιοσύνη sustituye con frecuencia al término eleos como traducción de 𐤒𐤐𐤓 (Gn 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; etc.). Esto explica cómo llegó a significar «favor para con Israel», pero sin perder del todo su matiz judicial. Si bien algunos círculos del judaísmo palestinese propendieron a olvidarse de esta concepción comprensiva de la «Justicia de Dios» (como, al parecer, lo hicieron los judaizantes adversarios de Pablo), la noción se conservó al menos en los medios esenios de Qumrán. En la LQ aparecen abundantes referencias a -edeq 'El o -idqat 'El, entendidos de una forma sorprendentemente parecida al concepto paulino de «Justicia de Dios» (cf. 1 QS 11,4-9.11-13.18; 1QH 9,33; 1,6-9; 14,15-16).

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

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

Esta justificación, como acto divino, incluye una declaración de que el hombre pecador es justo ante Dios. Esta justificación como acto divino, incluye una declaración de que el hombre pecador es justo ante Dios. Pero ¿significa esto que el hombre es simplemente declarado justo mediante una ficción legal, siendo realmente pecador? Podríamos pensar que δικαίωω, lo mismo que otros verbos griegos terminados en οω, tiene un significado causativo o factitivo: «hacer justo a alguien» (cf. δουλοω, «esclavizar»; νεκροω, «causar la muerte»; ανακαλλινωω, «renovar»; etc.).

Sin embargo, en la versión de los LXX δικαίωω parece tener generalmente un significado declarativo, forense. A veces parece ser éste el único sentido que tiene en las cartas de Pablo (cf. Rom 8,33); pero muchos casos son ambiguos. Ciertamente, no se puede apelar a este sentido forense para descartar una transformación más radical del hombre por el acontecimiento Cristo y convertirlo, en cierto modo, en la esencia de la experiencia cristiana. La justificación consiste realmente en que el hombre queda situado en un estado de justicia ante Dios por su vinculación a la actividad salvífica de Cristo Jesús: por su incorporación a Cristo y a su Iglesia mediante la fe y el bautismo. El efecto de esta justificación es que el cristiano se hace δικαίος (justo); no es que sea declarado justo, sino que realmente queda constituido como tal (κατασταθήσονται, Rom 5,19).

Pablo reconoce que, como cristiano, no tiene ya una justicia propia, fundada en la Ley, sino una justicia adquirida por medio de la fe en Cristo, una «Justicia de Dios» (Flp 3,8-9). E incluso afirma que el cristiano unido a Cristo es «la justicia de Dios» (2Cor 5,21).

