

# El Pablo de la Historia y el Pablo de la Fe

LA CONFERENCIA TYNDALE DEL NUEVO TESTAMENTO 1978\*

(Originalmente publicado en *Tyndale Bulletin* 29, 1978, pp. 61–88. Reproducido con permiso de el autor.)

Traducido por Luis A. Jovel.)

Por N. T. Wright

‘Controversia’ escribe Ernst Käsemann es el aliento de la vida ‘para un teólogo alemán’:<sup>1</sup> y él debería saberlo. Lo que imagina que el resto de nosotros respiramos no dice: pero dado que el ensayo que comienza con estas palabras es un debate con Krister Stendahl, un sueco que ahora vive en Estados Unidos, no veo ninguna razón para que un simple inglés no se una también. Quiero en esta conferencia contribuir al debate en cuestión, y luego explotar las ambigüedades de mi título y discutir la distinción que debe hacerse hoy entre el verdadero Pablo y el Apóstol de la imaginación de la iglesia. El debate entre Stendahl y Käsemann se refiere a la relación, en el pensamiento de Pablo, entre la justificación y la historia de la salvación, entre el apóstol que predicó el Evangelio luterano de la justificación por la fe y el Pablo que fue llamado, en los propósitos históricos de Dios, para ser el apóstol de los gentiles. No sería una exageración decir que todos los principales problemas en la interpretación paulina están contenidos (al menos por implicación) en este debate, y en una conferencia hay, por lo tanto, simplificaciones excesivas y lagunas francas. Sin embargo, quiero intentar presentar lo que considero una nueva visión de Pablo con la esperanza de al menos estimular nuevos pensamientos, y también preparar el camino para estudios exegéticos adicionales y más completos. Si a veces parezco deliberadamente controvertido, espero que lo interpreten como una señal de que estoy tratando de impartirle aliento de vida al tema.

## I. *Justificación e historia de la salvación: Stendahl y Käsemann*

Comienzo, entonces, con el debate entre Stendahl y Käsemann. Hace casi 20 años, Krister Stendahl escribió el ahora famoso artículo ‘El apóstol Pablo y la conciencia introspectiva del Occidente’.<sup>2</sup> En él, él suplicó que deberíamos dejar que el texto que Pablo escribió realmente funcione como una crítica de las presuposiciones heredadas en la interpretación, y advirtió del peligro de ‘modernizar’ a Pablo. Específicamente, él afirmó que la imagen de Pablo heredada de Agustín y Lutero era engañosa en varios aspectos importantes. Pablo, dijo, nunca había tenido una mala conciencia: las búsquedas del alma y las agonías de Lutero no debían leerse en Romanos o Gálatas. En lugar de la pregunta ‘¿cómo puedo encontrar un Dios misericordioso?’, Pablo había hecho la pregunta: si se concedía que el evangelio es para los gentiles, ¿cuál es ahora el lugar de los judíos y de la Torá? Romanos 9-11 es, afirmó, el verdadero centro de la epístola: la historia de la salvación es el contenido básico de la teología de Pablo, y la justificación por la fe es parte de la apología de Pablo para la misión gentil y el lugar de los gentiles en la iglesia.

Como era de esperar, esto trajo una toma aguda del aliento de vida de Ernst Käsemann.<sup>3</sup> La historia de la salvación, afirmó, se oponía a la verdadera doctrina protestante de la justificación y su base, la *theologia crucis*. El evangelio de la cruz hace añicos las suposiciones confortables, y declara, particularmente a aquellos que descansan en su trasfondo histórico y continuidad con el pasado, que Dios es el Dios que justifica al impío. Aunque Käsemann, como Stendahl, insiste en que se debe permitir que la Biblia esté sobre la iglesia, él no aborda los puntos exegéticos

detallados en los que Stendahl basó gran parte de su caso, sino que se apoya fuertemente en una interpretación teológica de la política y la filosofía del siglo XX, advirtiendo que la historia de la salvación se usó para respaldar el nazismo y alinearlos con 'un proceso evolutivo inmanente cuyo significado puede ser comprendido en la tierra, o que podemos controlar o calcular'.<sup>4</sup> Si bien está de acuerdo en que hay un sentido en el que, para Pablo, el cristianismo está en continuidad con el judaísmo, Käsemann enfatiza la discontinuidad. Aunque la historia de la justificación y la salvación están unidas, la justificación es anterior en todos los sentidos. De lo contrario, dice Käsemann, dejamos de ser verdaderos protestantes.

Stendahl ahora ha respondido a Käsemann, en el libro que reimprime su ensayo original.<sup>5</sup> Afirma, justificadamente, que Käsemann lo tergiversó en varios puntos, y cuestiona si 'la justificación de los impíos', mencionada tan pocas veces por Pablo, puede ser considerada como el centro de su pensamiento. Käsemann, dice Stendahl, ha pedido la pregunta al partir de la doctrina protestante tradicional de justificación que era su propósito (de Stendahl) desafiar. Mientras que Käsemann afirma que la justificación es 'el centro, el comienzo y el final de la historia de la salvación'.<sup>6</sup> Stendahl reafirma que 'el mismo argumento sobre la justificación por la fe funciona dentro de la reflexión [de Pablo] sobre el plan de Dios para el mundo', y señala tajantemente que, si las teologías de la historia han sido responsables de los males políticos en Alemania, también lo ha hecho la teología que ha visto a 'el judío' como el símbolo de todo lo que es falso y peligroso en la religión.

El último punto es uno de los más importantes que ha planteado el debate. En breve voy a preguntar muy seriamente si la comprensión tradicional del judaísmo y del ataque de Pablo sobre ella no está fundamentalmente equivocada. Y Stendahl tiene toda la razón al llamar la atención sobre la firme conciencia de Pablo y sobre el hecho de que la justificación y la historia de la salvación tienen el hábito de mantenerse cerca de Pablo (Romanos 1-4, 9-11, Gálatas 2-4, Filipenses 3). Parece que Käsemann no ha permitido la fuerza de estos argumentos, ellos mismos (debemos notar) esencialmente críticos desde el punto de vista histórico, esencialmente una crítica de presuposiciones sobre la base del texto, y por el contrario ha caído en una polémica dogmática que le da poco crédito a su deseo declarado de permitir que la iglesia permanezca bajo la palabra. Sin embargo, muchas de sus críticas dan en el clavo en Stendahl: el esquema que el sueco ha propuesto tiene poco o ningún lugar para la teología de la cruz, para la discontinuidad entre el cristianismo y el judaísmo atestiguada por la fuerte polémica de Pablo en Romanos, Gálatas y Filipenses, el contraste entre Adán y Cristo, o por el hecho de que es la salvación, la salvación del pecado y la impiedad, de lo que Pablo está hablando. Käsemann, de hecho, no es el único que se apoya fuertemente en las presuposiciones dogmáticas del siglo XX, aunque lo hace de manera más abierta. La creencia de Stendahl de que los judíos tienen su propio camino de salvación, aparte de Cristo y la iglesia,<sup>7</sup> a su vez ha influido su lectura del texto. Es curioso cómo, aunque ambos hombres han reaccionado bruscamente contra el nazismo y el antisemitismo, han llegado a conclusiones opuestas.

Este debate tiene todas las características de un clásico, con la agenda que incluye temas amplios en la teología paulina, una exégesis detallada de varios pasajes y desafíos a los marcos dogmáticos tradicionales, todos con insinuaciones inevitables del siglo XX. Ahora quiero contribuir a ello ofreciendo una nueva forma de ver a

Pablo que, en mi opinión, no solo es un avance en el debate entre Stendahl y Käsemann, sino también una nueva perspectiva sobre otros problemas relacionados con Pablo. Primero esbozaré esta nueva visión y defenderé brevemente su impulso central, y luego mostraré cómo ofrece nueva luz sobre el debate. Esa será la primera mitad de la conferencia, y proporcionará las bases para la segunda mitad (más corta), en la que intentaré distinguir al Pablo de la historia del Apóstol de la imaginación tradicional.

Uno de los puntos centrales en la visión que propongo es que Pablo consideraba al pueblo histórico de Abraham como la respuesta de Dios al problema del pecado de Adán. Hubiera estado de acuerdo, en principio, con el rabino que puso en la boca de Dios las palabras ‘Primero haré a Adán: si él se equivoca, Abraham vendrá a restaurar todo nuevamente’.<sup>8</sup> Romanos 4 y Gálatas 3 se explican mejor no como pruebas arbitrarias de justificación por fe, sino como una exposición de la verdadera naturaleza de la fe de Abraham y su familia. Pablo, en otras palabras, lee Génesis 12ff. como la secuela de Génesis 1-11. Sin embargo, donde Pablo difiere del entendimiento judío, está en el siguiente paso de la discusión: el pueblo de Abraham, destinado como luz para el mundo, solo proporciona oscuridad. Israel, como lo implica el Salmo 8,<sup>9</sup> fueron destinados a ser la nueva humanidad de Dios, tomando el lugar de Adán bajo Dios en obediencia y sobre el mundo en autoridad, pero Israel falló en esta tarea. Su fracaso -de cuya naturaleza trataré en un momento- significa tanto que la tarea debe ser asumida por su representante, solo, y también que ellos mismos necesitarán ser salvados. Al representar a gran escala el pecado de Adán,<sup>10</sup> Israel no solo no pudo redimir al mundo, sino que también necesitó ser redimido también.

Si preguntamos cómo es que Israel ha perdido su vocación, la respuesta de Pablo es que el no es culpable de ‘legalismo’ o ‘obras de justicia’, sino de lo que yo llamo ‘justicia nacional’, la creencia de que la ascendencia judía carnal garantiza la membresía al verdadero pueblo del pacto de Dios. Este cargo se resuelve en Romanos 2:17-29, 9:30-10:13, Gálatas y Filipenses 3, a lo cual volveremos más adelante. Dentro de esta ‘justicia nacional’, la ley funciona no como una escalera legalista sino como una carta de privilegio nacional, de modo que, para el judío, la posesión de la ley tiene tres partes de salvación: y la circuncisión no funciona como un espectáculo externo ritualista sino como una insignia de privilegio nacional. Frente a este abuso del indudable estatus privilegiado de Israel, Pablo establece, en su teología y en su obra misionera, a los verdaderos hijos de Abraham, la comunidad de fe mundial. La fe, a diferencia de la Torá, está disponible para todos.

En el centro de este esquema de pensamiento se encuentra la cristología, ya que la tarea de Israel ahora ha sido entregada por defecto al representante ungido de Israel, el Mesías. Dos aspectos de la cristología en particular se destacan aquí. Primero, el Mesías resume a su pueblo en sí mismo, de modo que lo que es verdadero de él es verdad para ellos. Segundo, el Mesías ha muerto y ha sido resucitado. De estas dos fuentes fluye la historia de la salvación y la justificación por la fe, no como dos corrientes paralelas, ni siquiera como dos corrientes en la misma corriente, sino como una corriente. Si el Mesías ha muerto y ha resucitado, también lo ha hecho Israel: y su muerte y resurrección consisten precisamente en esto, que el propósito de Dios de salvar a judíos y gentiles por igual se logra mediante la justificación, en Cristo, por fe. Y detrás de la cristología y la soteriología se encuentra la teología: hay

una forma de justificación para todos los hombres (Romanos 3:27ff) *ya que Dios es uno*. En un movimiento brillante y audaz, Pablo toma la Shema misma, el corazón de la vida y la adoración judía, y la usa como el corazón de la historia de la justificación y la salvación, que son tan inseparables en Romanos 3 como en cualquier otro lugar.<sup>11</sup> El único Dios se ha propuesto y prometido que creará una familia mundial para Abraham, una familia en la que se invierta el pecado de Adán: y esto lo ha logrado en el Mesías, Jesús.

La suposición fundamental detrás de este punto de vista, que el Mesías resume a su pueblo en sí mismo, no es (por supuesto) nuevo,<sup>12</sup> pero a menudo se ignora o pasa por alto que vale la pena ensayar brevemente algunos de los argumentos a favor. En su imagen de Jesucristo, Pablo usa varios temas: el Hijo de David, el Hijo de Dios, el Espíritu, la resurrección, etc., que se combinan para hacer que el Mesías, en términos del AT, sea el representante de Israel, el representante (por una parte) de Israel carnal, con quien se lo identifica según la carne (Romanos 9:5), y el representante (por otra parte) del verdadero Israel, el pueblo mundial de Dios. Es en Romanos 1:3f, en particular, que se puede mostrar que es programático para la epístola en su conjunto, el motivo del ‘Hijo de David’ apunta a 2 Samuel 7:14ff.,<sup>13</sup> al hijo de David que se llamará el hijo de Dios, así como Israel es llamado el hijo de Dios en la narrativa del éxodo y en otros lugares.<sup>14</sup> Pero el hijo de David como el ungido de Dios tiene en el Antiguo Testamento implicaciones aún más fuertes de identidad con la gente. En 2 Samuel 5:1ff. las tribus de Israel vienen a David en Hebrón y dicen: ‘he aquí, somos tu hueso y tu carne’; y, al reclamarlo como su rey, lo ungen.<sup>15</sup> El ungido es aquél en quien, de acuerdo con la carne, Israel se resume: y Pablo (sugiero) evoca deliberadamente este trasfondo del Antiguo Testamento en Romanos 1:3 y 9:5, los cuales son programáticos. El Mesías como el hijo de David según la carne, y como el hijo de Dios, encarna a Israel en sí mismo.

Una vez que reconocemos este punto podemos verlo en todo el Nuevo Testamento, especialmente en la presentación del evangelio de Jesús como el Hijo del Hombre, asumiendo el papel del Israel sufriente, muriendo precisamente como el Rey de los Judíos.<sup>16</sup> Esto se refleja especialmente en el uso de la palabra por parte de Pablo. Si bien esto puede haberse convertido en un nombre propio en muchas de sus ocurrencias, su uso nominal es, al menos, nunca muy lejano, y emerge en las conocidas fórmulas ἐν Χριστῷ y σὺν Χριστῷ.<sup>17</sup> Si tenemos razón, esas frases significan principalmente ‘pertenecer al pueblo del Mesías’ o ‘miembros de Israel’ de una manera que no se puede reducir tampoco a hablar de ‘campos de fuerza’<sup>18</sup> o a la experiencia de la comunidad cristiana.<sup>19</sup> Se refieren al pueblo visible e histórico de Dios. Esto se pone de manifiesto de manera sorprendente en algunos de los pasajes donde Χριστός tiene el artículo definido, o Χριστοῦ donde se usa el genitivo. Podemos notar, por ejemplo, 1 Corintios 1:12ff., donde la iglesia visible es claramente el contexto, y Gálatas 3:29, donde el bautismo en Cristo, pertenecer al Mesías, la justificación por la fe y la membresía en la familia mundial de Abraham son estrecha y fascinadamente correlacionados. El pueblo del Mesías, como el pueblo de Moisés en 1 Corintios 10, es una comunidad visible ingresada por un paso real (y no metafórico) a través del agua.<sup>20</sup>

Uno de los argumentos más fuertes para la identificación del Mesías con su pueblo, y una de las mejores maneras de ver sus efectos tanto en la historia de la justificación como de la salvación, es el hecho de que la cruz fue un obstáculo, un

escándalo para los judíos. Esto no se puede reducir a los términos generales de la ofensa de la cruz, como si la distinción establecida en 1 Corintios 1:23 fuera meramente retórica. La cruz es ofensiva para los judíos porque un Mesías crucificado implica un Israel crucificado. Israel rechaza el Mesías ofrecido precisamente porque entiende esto: eso es parte al menos de la fuerza de Romanos 9:33. Si el Mesías muere bajo la maldición de la ley, eso significa que Israel está bajo la misma maldición: eso es parte, al menos, del significado de Gálatas 3:10-14. El calvario significa que Israel también debe morir entre dos ladrones, debe compartir el destino de los impíos. En los grandes propósitos de Dios, Israel representa el papel de la humanidad caída. Tampoco el escapa de cumplir también el papel para el cual Dios lo contrato, ya que es precisamente por su caída que la salvación llega a los gentiles. Esta paradoja, claramente expuesta en Romanos 11, podría resumirse diciendo: Israel se ha convertido en lo que es Adán, para que Adán se convierta en lo que es Israel.

Por lo tanto, podemos replantear y desarrollar un poco el marco de pensamiento que estamos postulando, para mostrar el camino a seguir en el debate entre Stendahl y Käsemann. La respuesta de Dios al problema de Adán es el pueblo de Abraham: pero este pueblo, siendo ellos mismos pecadores, fracasan en la tarea, y su representante ungido tiene que hacer el trabajo solo. Como este trabajo es la inauguración de la nueva humanidad, el Mesías es el fundamento de la comunidad mundial (es decir, judío más gentil), aquellos que están justificados por su muerte y resurrección según la promesa hecha a Abraham.

Este marco mantiene unido el plan de Dios para Israel y la iglesia y su propósito al justificar a los impíos. Todo se remonta a la visión del camino de Damasco: el hecho de que Dios haya levantado a un hombre crucificado por afirmaciones blasfemas y afirmaciones mesiánicas reivindica esas afirmaciones y, al hacerlo, delinea una nueva forma de mesianismo, es decir, uno crucificado (no, por supuesto, que esta forma era totalmente nueva, como los primeros apologistas se esforzaron en señalar: era, más bien, diferente de la expectativa de ese momento). No es el caso que Pablo simplemente ahora supiera el nombre del Mesías, y podría encajarlo en un esquema preconcebido. La comprensión de que el Mesías es el Cristo crucificado destruye y rehace todas las categorías judías, debido a la identificación del Mesías con su pueblo. El camino de Damasco le dice a Pablo: *esto* es lo que Dios está haciendo con Israel, que lo mata en la carne y lo trae vivo a un cuerpo de resurrección. Es por eso que la visión de Cristo es también el comienzo de la llamada de Pablo para ser el apóstol de los gentiles, para ser el judío encargado de la creación del pueblo de Dios en todo el mundo, Israel crucificado y resucitado. Y debido a que Israel es el medio de Dios para rehacer a la humanidad, el camino de Damasco le dice a Pablo: *esto* es lo que Dios está haciendo por el hombre en general, proporcionando, en el representante de Israel, justificación para los impíos y vida para los muertos.

Ahora debemos llevar el debate entre Stendahl y Käsemann a la luz de esta visión de Pablo. Para Käsemann, debemos decir que la justificación debe establecerse en el contexto de la historia de la salvación: de lo contrario se convierte, como en el caso de Bultmann, en antropología o misticismo no histórico, ambos rechazados por Käsemann. Esto no establece a la iglesia sobre Cristo, como el teme: de hecho, dado que la historia de la salvación tiene la forma de la cruz y la resurrección, Cristo crucificado y resucitado es el modelo, así como también el Señor, de la historia. Por esta razón, la historia de la salvación nunca puede ser la cómoda comunidad piadosa

de ‘buenas’ personas a las que Käsemann tanto detesta. La historia de la salvación no puede ser triunfalista si quiere ser fiel a sí misma. Como el Señor resucitado es reconocido por la marca de los clavos, así el Israel resucitado debe ser conocido por su sufrimiento, tentación, arrepentimiento y cargando la cruz. Si la iglesia es, en términos históricos de salvación, *ecclesia catholica*, la comunidad visible del pueblo de Dios, su patrón de cruz y resurrección exige que sea también *ecclesia semper reformanda*.

Para Stendahl, por otro lado, debe decirse que la historia de la salvación no es un fin en sí mismo, sino la forma en que Dios salva al pueblo del pecado, de rehacer a la humanidad como el pueblo escatológico de Dios. Stendahl, como Albert Schweitzer, ha hecho de la justificación un ‘cráter subsidiario’ en la teología de Pablo, y esto niega todo el marco que hemos establecido. Aquí surge un interesante punto exegético. Schweitzer estableció Romanos 6-8 frente a Romanos 1-4 como una doctrina de salvación diferente y más fundamental (lo ‘místico’ como opuesto a lo ‘jurídico’), y Stendahl ha dado a entender que Romanos 9-11 tiene prioridad sobre Romanos 1-4 (el ‘histórico’ más que el ‘jurídico’). Pero las tres secciones no pueden jugarse una contra la otra de esta manera, y, de hecho, cualquier solución que muestre cómo se unen debe tener un fuerte reclamo *prima facie* contra puntos de vista que los encuentran irreconciliables. Esto podría argumentarse en detalle,<sup>21</sup> pero un punto debe ser suficiente aquí. En el curso de Gálatas 2, 3 y 4, Pablo usa el material que está en paralelo en Romanos indiscriminadamente a lo largo de los capítulos. 1-11; y en Gálatas todo está mezclado en un solo y largo argumento. Al parecer, la justificación, el bautismo en Cristo y la historia de la salvación se correlacionan ineludiblemente. Para usar una analogía, no estamos tratando con diferentes juegos de cartas, sino que con el mismo juego de cartas simplemente se barajan y redealtan en diferentes patrones. Stendahl, al no ver esto, ha ignorado las grandes e importantes áreas de Pablo, no menos la ofensa de la cruz y la crítica de los judíos que Pablo realmente montó, en sus esfuerzos para absolver a los contemporáneos de Pablo de los cargos de ser legalistas y tener malas conciencias.

Nuestra posición, entonces, puede incorporar las fortalezas de ambas partes mientras se evitan sus debilidades. Primero, debemos enfatizar tanto la continuidad de la iglesia, con Israel y consigo misma, como una comunidad histórica y visible y la discontinuidad que ocurrió en la cruz y que desafía a la iglesia continuamente a reformarse bajo la palabra. La iglesia es Israel pero ya no más conforme a la carne, así como Jesucristo resucitó de los muertos para no morir nunca más, y así como el cristiano es verdaderamente humano pero ya no (en el sentido de Pablo) ‘en la carne’. La iglesia es la familia de Abraham, pero ahora en todo el mundo: la actividad misionera, desde Pablo hasta nuestros días, es parte de la inevitable estructura teológica de la iglesia.<sup>22</sup> En segundo lugar, debemos ver la justificación por la fe como una doctrina polémica, cuyo objetivo no es el usual ‘nomismo’ luterano o ‘*Menschenwerke*’, sino el Paulino, uno de orgullo nacional judío. La forma en que, para Pablo, los judíos completaron el pecado de Adán no fue al usar la ley como una escalera de buenas obras sino al usarla como una carta de privilegio nacional. Y esta crítica total de lo que he llamado ‘justicia nacional’ se remonta, si vamos a creer en los evangelios, a Juan el Bautista y al mismo Jesús. Dios puede dar a Abraham hijos de estas piedras: muchos vendrán del Este y del Oeste y se sentarán a la mesa con Abraham, mientras que los hijos del reino serán expulsados.<sup>23</sup> La justificación por la fe es una doctrina polémica porque declara que el camino está abierto para todos,

judíos y gentiles por igual, para entrar en la familia de Abraham. La posesión de la Torá ni de la circuncisión es necesaria para ser miembro del verdadero Israel. No es que la fe sea más fácil que la observancia de la ley: ambos son, para Pablo, imposibles sin la gracia. Tampoco es, a pesar del idealismo del siglo XIX que aún sigue nuestros pasos aquí, que la fe es más ‘espiritual’: para Pablo, la ley misma es ‘espiritual’.<sup>24</sup> El punto significativo acerca de la fe es simplemente que, a diferencia de la Torá, está disponible a todo el mundo: por eso, cuando Dios le prometió a Abraham una familia mundial, tenía que ser sobre la base de la fe. Este es el impulso de Romanos 4 y Gálatas 3. Y todo esto, como Käsemann lo ha visto correctamente, es fundamentalmente cristológico. La cruz y la resurrección del Mesías, son una revelación de la justicia del único Dios (Romanos 3:21-31), son la clave de todo el modelo, así como los medios de su revelación a Pablo en el camino de Damasco.

Stendahl, por lo tanto, ha llamado la atención sobre el material que sobresale incomodamente del punto de vista tradicional. Pero luego creó un nuevo sistema con solo esas partes sobresalientes, ignorando el marco original, y no sin importancia. Necesitamos sus nuevas intuiciones, pero dentro de un marco en el que están en casa con el resto de Pablo. La protesta de Käsemann, aunque en muchos sentidos justificada, necesita ampliar sus horizontes, a través de la cristología, que es su fuerza, para incluir los propósitos de Dios en la historia como la forma, el contenido y la *raison d’être* de la justificación misma. Pero aquí surge una pregunta seria. ¿Es posible que un protestante radical alinee la historia y la fe de esta manera? Ahora quiero concluir esta primera (y más larga) mitad de mi conferencia examinando la cuestión más amplia de la historia y la fe: la cuestión de la relación, en Pablo, entre la fe y el Jesús de la historia.

En la actualidad es costumbre rechazar la tesis de Bultmann, que 2 Corintios 5:16 implica que Pablo no tenía interés en el Jesús histórico más allá de los simples hechos de su existencia y muerte.<sup>25</sup> De hecho, el versículo, si acaso, da apoyo a nuestro caso, que las ideas judías de Pablo sobre ‘el Mesías según la carne’ tuvieron que ser drásticamente revaloradas a la luz de la muerte y resurrección de Cristo y la nueva creación resultante. Pero esta exégesis de Bultmann fue meramente sintomática de un punto más amplio, que ha seguido siendo muy influyente y que, en mi opinión, va bastante en contra de Pablo. Es esto: que para preservar la doctrina de la justificación por la fe en su pureza luterana, como teología de la Palabra y como *theologia crucis*, la fe debe ser separada de la historia y debe mantenerse por sí misma. Para basar la fe en la historia, este punto de vista dice, hace fe en una obra. Elevado a un principio, este divorcio de fe e historia se ha ofrecido regularmente como una reivindicación subyacente de todo el método crítico histórico en sí mismo.<sup>26</sup> Pero, de hecho, este principio no solo es falso para Pablo. Esto demuestra demasiado: porque (como vemos a menudo en sus practicantes) en lugar de conducir a un método crítico histórico digno de ese nombre, conduce a un método histórico *escéptico*, en el que los hechos históricos no deben ser cognoscibles, para que nadie intente basar su fe en ellos y así dejar de ser un ‘protestante’. En este punto podría argumentarse que el método deja de tener ningún derecho a la palabra ‘histórico’ en absoluto: tiene que encontrar ‘mito’ en los evangelios (por ejemplo), porque solo el mito servirá para su tipo de fe. Los hechos históricos ponen en peligro la doctrina de la justificación. Pero esto es justificación por duda, no por fe: y la fe se opone tanto a la ‘duda’ como a la ‘vista’. Por supuesto, la fe debe estar preparada para andar en la oscuridad: pero estar en la oscuridad no equivale a tener fe. Y, de hecho, para Pablo, la fe justificadora

tiene hechos históricos claros como su objeto, hechos cuya negación no es la fe, sino la incredulidad.

Esto ha comenzado a ser reconocido en el trabajo, por ejemplo, del profesor Stanton, quien ha demostrado que Pablo estaba mucho más interesado en Jesús de Nazaret de lo que a menudo se ha pensado.<sup>27</sup> También está claro en la tesis central a menudo repetida en el más reciente volumen de J. D. G. Dunn.<sup>28</sup> Pero quiero llamar la atención sobre dos aspectos más del mismo punto.

La primera (mencionada brevemente por Stanton<sup>29</sup>) es la doctrina de Pablo sobre la obediencia de Jesucristo. Pablo nunca habla de que Jesús obedeciera la ley (aunque ciertamente no imaginó que Jesús había violado la ley), sino más bien, en Filipenses 2 y Romanos 5, de la obediencia de Jesús a todo el propósito salvador de Dios. Jesús no solo le ofreció a Dios la obediencia que Adán no le había ofrecido: le ofreció a Dios la obediencia que Israel debería haber ofrecido y también había fallado, la obediencia a la vocación del sufrimiento vicario redentor por los pecados del mundo. Esta es la teología que, en Romanos 5, une todos los otros capítulos de la epístola. Aunque el "acto de obediencia" de Cristo claramente se refiere a su muerte en particular, el alcance de Filipenses 2 5-11 muestra que es más amplio, incluida la vida obediente y humilde que culminó en la cruz. Aquí, en el corazón de la teología de Pablo y *como el objeto de la fe*, existen eventos históricos por los cuales esa fe y la teología que se construye a su alrededor se mantienen o caen. Jesús como Israel, Jesús como hombre, estableció el nuevo pueblo de Dios, la nueva humanidad. Para liberar al mundo del pecado real e histórico, Jesús dio, según Pablo, verdadera obediencia histórica a Dios.

La segunda área en la cual la fe justificante Paulina está basada en la historia es la resurrección de Jesús. Para Pablo en 1 Corintios 15 es crucial que este sea un evento en la historia, no en mitología o en metahistoria o en la imaginación de los discípulos o en algún área 'espiritualizada' que, por lo demás, está fuera de la provincia del historiador científico. No servirá intentar contraponer a Pablo contra Lucas aquí manteniendo que, mientras Lucas hablaba de la 'carne' resucitada de Jesús, Pablo escribió en lugar del 'cuerpo' resucitado.<sup>30</sup> 'Carne', para Pablo, es un término notoriamente especializado, cuya ausencia en la imagen de la resurrección de Pablo no significa en absoluto una idea de incorporeidad, sino simplemente que en la nueva creación no hay nada opuesto a Dios, no hay asidero para el pecado o la corrupción. La resurrección, nuevamente, es para Pablo el comienzo del fin, el primer evento de la gran consumación escatológica, la inauguración del reino soberano de Dios en el cual, por fin, la intención de Dios en la creación y (como en el Salmo 8) en Israel puede cumplirse, a saber, el reinado del mundo a través del hombre obediente. Es muy significativo que en 1 Corintios 15 también se describa a Jesús como el último Adán.<sup>31</sup> La resurrección significa que la reconstrucción de la creación ha comenzado por fin: y la reconstrucción no será menos real, ni menos histórica, que la primera creación. Y dado que el Mesías representa a *Israel*, hay tanta continuidad entre Israel aC y AD como entre Jesús el Viernes Santo y Jesús el Domingo de Pascua. Lo que haces con la resurrección lo haces con la iglesia, como es evidente por aquellos teólogos que toman el camino fácil y eliminan ambos de la verdadera existencia histórica. Para Pablo, entonces, la vida y muerte obedientes de Jesús, y su vindicación y resurrección en el tercer día (si no se indica un evento real, ¿por qué habría tanto

énfasis en la fecha?) eran hechos sobre los cuales se debía construir la fe . Si Cristo no resucitó, la fe es vana.

Si esto es así, la acusación de basar la fe en la historia la convierte en una obra que rebota en sus inventores. La fe, en todo caso, se convierte en una obra cuando no se basa en la historia, cuando se reduce a términos de auto comprensión o cuando se convierte, en efecto, en su propio objeto. La historia de Jesús es el contexto dado por Dios que, en gracia, evoca fe y le da su contenido. No debemos ser neo-Docetistas más que neo-Marcionitas. Jesús no se reduce a mi experiencia de él, como tampoco el Israel histórico de Dios se reduce a nuestra experiencia de comunidad dentro de él. Tal reduccionismo, loable sin duda en su deseo de promover el cristianismo viviente/en lugar de la ortodoxia, y de enfatizar el *pro me* del evangelio, le debe mucho más al empirismo y al idealismo que a Pablo. Esto muestra una falsa dicotomía que ha existido por demasiado tiempo en los estudios paulinos, la dicotomía entre la iglesia como el pueblo de Dios y la iglesia como el cuerpo de Cristo. De nuevo, solo hay tiempo para resumir: la iglesia es el cuerpo de Cristo de la misma manera que los judíos son la carne de Cristo. Jesús fue identificado con el pueblo de Dios, los judíos, según la carne, y murió en la carne. Cuando se levantó en la mañana de Pascua se levantó como el representante de la iglesia, ya no limitado por la carne judía, sino en el cuerpo de la resurrección. Es por eso que, como subrayó Pannenberg, la resurrección y la misión gentil están ineludiblemente correlacionadas.<sup>32</sup> En este sentido, es cierto que la iglesia es el cuerpo de resurrección del Mesías, así como es cierto que los judíos fueron la carne del Mesías. Y el concepto del cuerpo de Cristo lleva consigo en sí mismo no solo los matices de una comunidad carismática y mutuamente responsable. Se concentra en una vívida metáfora, que es mucho más que una metáfora debido a la verdadera identificación del Mesías con su pueblo, las imágenes paulinas de la iglesia como la nueva humanidad, el verdadero Israel, el pueblo histórico y visible de Dios. Pablo establece esto, creo, en un largo argumento cuyo fundamento se encuentra en Romanos 9-11 y cuya conclusión es Romanos 12:5: podemos rastrearlo también a través de Gálatas 3 y 1 Corintios 10-12.<sup>33</sup> Este es el punto en el cual la justificación, la historia de la salvación y la idea del bautismo en Cristo, la entrada a la comunidad visible del pueblo de Dios, se encuentran y se fusionan. Para Pablo, el Jesús histórico y la iglesia histórica no son antitéticos a la fe, sino que están estrechamente relacionados. El Pablo de la historia es también el apóstol de la fe, así como, para Pablo, el Jesús de la historia también es el Cristo de la fe.

## II. El 'Verdadero Pablo' y el Apóstol Imaginario

He dedicado deliberadamente la mayor parte de este estudio a explorar la historia y la fe en Pablo, y trazar una nueva imagen de la teología de Pablo, que creo que hace más justicia a los textos que la habitual. Quiero ahora volver al otro significado de mi título ambiguo, y examinar al verdadero Pablo en contraste con el apóstol imaginario que el entendimiento tradicional siempre está en peligro de producir. Al hacer esto, por supuesto, soy consciente de todo tipo de presuposiciones e imaginaciones peligrosas por mi parte, y no pretendo haber resuelto todos los problemas y llegado a hechos históricos sólidos e indiscutibles. Simplemente quiero señalar áreas en las que nuestra comprensión tradicional de Pablo parece estar en desacuerdo directo con los textos de las cartas tal como se presentan ante nosotros: y a menudo esto ha sido tácitamente reconocido cuando los críticos admiten que no

pueden ver lo que Pablo está manejando en un pasaje en particular que simplemente se niega a encajarse a la posición tradicional. Me apegaré a las epístolas, aunque creo que también habría resultados sorprendentes si esta comprensión de Pablo se aplicara también a Hechos 13-28.

Hay un malentendido particular de Pablo que ha seguido los pasos de los estudios paulinos, particularmente (aunque de ninguna manera exclusivamente) en la tradición luterana. Aquí ya no estoy tan desanimado desde la publicación del pequeño libro de Charlotte Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*<sup>34</sup> y la obra mucho más grande de E. P. Sanders *Paul and Palestinian Judaism*.<sup>35</sup> De hecho, lo que ambos dicen sobre el judaísmo apoya fuertemente, aunque indirectamente, la posición que estoy argumentando a lo largo de esta conferencia, aunque, irónicamente, ninguno de ellos -a pesar de las intenciones de Sanders- ve la relevancia de su tesis para los estudios paulinos.

Mi caso aquí está simplemente establecido: la tradición de la interpretación paulina ha fabricado un falso Pablo al fabricar un falso judaísmo para que él se opongá. Tampoco, parece, que este sea un error casual. Parece ser una variación sutil en el tema de ver el reflejo de uno mismo en el fondo de un profundo pozo. Esa actividad, tan conocida por la historia de la crítica evangélica, es comparativamente fácil de reconocer. Lo que ahora enfrentamos en la crítica del Nuevo Testamento es un método que dice estar hablando de los oponentes de Pablo (o de Jesús, de Marcos o de Mateo), y en realidad está viendo, en el fondo del mismo pozo fangoso, el reflejo de sus propios oponentes. Es por eso que estoy inmediatamente sospechoso cuando alguien que figura en forma cuadrangular en la tradición luterana me dice que el propósito principal de Mateo era evitar el ‘nomismo’ por un lado y el ‘entusiasmo’ por el otro.

He conocido esas categorías antes, y no pertenecen al primer siglo sino al XVI, y a la doble batalla de Lutero contra Roma y los Reformadores Radicales. Las mismas dudas surgen cuando una generación que odia el triunfalismo y desconfía de los milagros declara que Marcos y Juan encontraron cuentos de un héroe divino que trabaja milagros, y que en lugar de enviar tales cosas peligrosas al basurero, las revisaban cuidadosamente, superponiendo una *theologia crucis*, con tal habilidad que nadie puede ponerse de acuerdo sobre las interrupciones en el material. Pero tales dudas son difíciles de fundamentar. No tenemos registro de la comunidad de Mateo, excepto Mateo, ni de las fuentes de Marcos, excepto Marcos. Con Pablo y sus oponentes, es bastante diferente.

Aunque el problema de fechar de fuentes judías es evidentemente difícil, tenemos en la literatura rabínica, los Targums, los Rollos y la literatura apocalíptica, una imagen amplia y variada del judaísmo multifacético que, en el sentido más amplio, formó el contexto de Pablo. Aquellos que son expertos en estos campos (es decir, aquellos que leen la literatura por sí misma en lugar de limitarse a compararla con el Nuevo Testamento) han estado diciendo cada vez más claramente que el judaísmo real no era una religión de rectitud legalista. G. F. Moore dijo esto hace cincuenta años, y nadie escuchó.<sup>36</sup> Sanders, Schoeps<sup>37</sup> y Klein lo han dicho ahora en Inglaterra, Alemania y América del Norte, y a menos que tengamos que enterrar nuestras cabezas en la arena, debemos prestar atención. Sanders, en particular, ha documentado la forma en que Weber, Schurer y Bousset establecieron la visión tradicional del

judaísmo, consagrada en Strack-Billerbeck, y repetida por eruditos que no retrocedieron detrás de estos supuestos guías infalibles.<sup>38</sup> De hecho, se nos dice, el judaísmo, lejos de ser una religión de obras, se basa en una clara comprensión de la gracia, la gracia que eligió a Israel para ser un pueblo especial. Las buenas obras son simplemente gratitud y demuestran que uno es fiel al pacto, una especie de versión primitiva del *tertius usus legis*. ¿De dónde vino, entonces, la idea de obras de justicia? Sanders tiene una respuesta pronta, respaldada por una larga y paciente discusión: ‘Aquí tenemos el retroceso del debate Protestante-Católico sobre la antigua historia, con el judaísmo tomando el papel del catolicismo y el cristianismo el papel del luteranismo’.<sup>39</sup> Esto parece, para tomar solo un ejemplo, en la afirmación a menudo repetida y masivamente anacrónica de que los fariseos o los rabinos tenían una doctrina de ‘obras de supererogación’.<sup>40</sup> Podríamos complementar esta presuposición, del debate Protestante-Católico, con tres variaciones. Baur y los idealistas alemanes estaban muy dispuestos a echar a Pablo y a los judíos en los roles de espíritu puro y religión externa. Kummel, Bultmann y sus seguidores han visto en ellos el contraste de la existencia auténtica y la lucha ansiosa por la auto comprensión y la auto justificación. Los evangélicos ingleses han tendido a ver a los judíos como figuras del establishment, los obispos y teólogos liberales o de la alta iglesia, con Pablo como el desamparado evangélico que triunfa al final, mientras (por supuesto) mantiene su nariz limpia de excesos carismáticos dentro de su propio campamento.

El resultado de la imagen tradicional y falsa del judaísmo ha sido, por lo tanto, la fabricación de un apóstol imaginario, atenuado y desmitificado para satisfacer las necesidades y deseos limitados de ciertos períodos y grupos, un apóstol que debe hacerse oponer a enemigos del siglo XVI o XX de los cuales el Pablo de la historia no estaba al tanto. Y la exégesis sufre directamente como resultado. Tenemos el apóstol del existencialismo, experimentando una existencia auténtica incompatible con las luchas que enfrentó el Pablo de la historia en Romanos 7 o Gálatas 5.<sup>41</sup> Tenemos al apóstol que se opuso al ‘triumfalismo’, mientras que el Pablo de Colosenses y 2 Corintios lleva triunfantemente a los enemigos cautivos del evangelio. Tenemos el apóstol que abolió la ley como una letra muerta, para ser contrastado con el Pablo que, en Romanos 3:31, expresa y consistentemente niega haber hecho tal cosa.<sup>42</sup> Tenemos el apóstol que se opuso al ‘ritualismo’ en Gálatas, y que por lo tanto no pudo haber sustituido el bautismo por circuncisión:<sup>43</sup> mientras que el ‘ritualismo’ es en realidad una herramienta moderna puntual, bastante inadecuada para el análisis de los conceptos del primer siglo. Tenemos, en resumen, como resultado de una proyección de la reforma y las ideas modernas en el mundo de Pablo, un apóstol de la fe, o al menos de la imaginación, que revela más sobre sus inventores que sobre el Pablo de la historia.

¿Cómo se enfrentaba el verdadero Pablo al verdadero judaísmo de su tiempo? Aquí, lamentablemente, los defensores de una nueva visión del judaísmo nos defraudan. Schoeps, por un lado, habiendo exonerado al judaísmo de la acusación tradicional de justicia por medio de obras, conserva la visión usual de Pablo, y consecuentemente lo acusa de atacar solo una forma degradada y atípica de judaísmo. Sanders, por otro lado, parece no saber cómo lidiar con este problema, y concluye con poca convicción que Pablo rechazó el judaísmo simplemente porque no era cristianismo, y porque había encontrado la salvación en Cristo.<sup>44</sup> Ninguno de estos puntos de vista es del todo satisfactorio, más que la idea de que Pablo, como rabino,

tenía una idea clara de la era mesiánica, incluida la abolición de la ley, y que simplemente ajustó a Jesús en esta imagen.<sup>45</sup>

De hecho, como ya hemos comenzado a mostrar, Pablo monta una crítica detallada y sensible del judaísmo *como lo presentan sus defensores*. Los pasajes clave son Romanos 2:17-29, 3:27-31, 9:30-10:13, Gálatas 2-4 y Filipenses 3:2-11. El espacio prohíbe un estudio detallado de los cinco pasajes, y por lo tanto me limito a dos.

Hay cuatro puntos breves sobre Romanos 2:17-29. Primero, la acusación básica de Pablo contra los judíos es la jactancia. Tampoco es la jactancia de los legalistas algo simple. El judío se jacta en Dios (v. 17), afirmando que Dios es el Dios de los judíos y no los gentiles. Este significado es claro a partir de 3:27ff. El judío también se jacta en la ley (v. 23): no, es decir, porque la guarda y por eso ha ganado la salvación, sino porque su posesión de la ley lo señala como un miembro del pueblo elegido. Segundo, las acusaciones de Pablo no son contra el legalismo, sino contra el pecado, la violación de la ley. Esto (en tercer lugar) deja intacta la ley: permanece, como en el cap. 7, la ley de Dios, que contiene la forma de conocimiento y verdad. Pablo no tiene una palabra para decir en contra de la ley misma, sino solo contra su abuso, y su abuso no es legalismo sino 'justicia nacional', el intento de usar el hecho de que Dios le ha confiado a los judíos sus oráculos (comparar 3:2 ) como una base para el privilegio judío permanente y automático. De nuevo, 3:27-31 sostienen todos estos puntos. En cuarto lugar, el ataque de Pablo a la confianza judía en la ley y la circuncisión como insignias del privilegio nacional no elimina la idea de la 'verdadera circuncisión' que mantiene la ley alejada del corazón. En un lenguaje rico en significado de 'nuevo pacto', Pablo resume aquí su teología de la iglesia como el verdadero Israel, el pueblo de Dios. Para aquellos que estén interesados en cómo se leyó a Pablo en el siglo II, debe tenerse en cuenta que este pasaje tiene vínculos muy estrechos con el diálogo de Justino con Trifón.<sup>46</sup>

Romanos 2:17-29 es un pasaje algo descuidado. No se puede decir lo mismo de 9:30-10:13: aquí, de hecho, se ocupa la misma posición, con detalles apropiados para esta sección del argumento general de Pablo. La visión tradicional ha sido mantener que Pablo atacó a Israel por seguir la ley, demostró que la ley fue abolida por Cristo y estableció un nuevo camino de salvación, el de la fe.<sup>47</sup> Este punto de vista luterano ha sido objeto de críticas dañinas desde el punto de vista de la Reforma, y Cranfield en particular ha demostrado que 9:30-33 de hecho vindica la ley al tiempo que muestra que Israel no ha logrado alcanzarla.<sup>48</sup> La vista Reformada, sin embargo, tampoco hace justicia al texto. La falla de Israel no es 'legalismo' como tal, sino 'justicia nacional'. Esto parece particularmente de 10:3-4. Israel, siendo ignorante de la justicia de Dios, y buscando establecer su propia (τὴν ἰδίαν {δικαιοσύνην}), se sometieron a la justicia de Dios, porque Cristo es el fin de la ley, para *que todos* los que creen, judíos y gentiles por igual (παντί debe ser enfatizado como el contraste a τὴν ἰδίαν) puede estar justificado. Podemos comparar w. 11-13. El ataque luterano a la ley está fuera de lugar; y, creo, el intento reformado de rescatar la ley es exagerado. Pablo no dice que Cristo cumple la ley. Él no es más legalista que cualquier otra persona. El cumplimiento de la ley viene, como en 2:25-29, dentro del contexto del pueblo de Dios, el verdadero Israel, que por el Espíritu hace la profesión bautismal de fe (10:6-10). Como también encontraríamos en Gálatas y Filipenses, Pablo reivindica la ley, demuestra cómo su abuso como una carta de privilegio nacional es eliminado

por el Mesías rechazado y crucificado (de ahí la piedra de tropiezo en 9:33), y establece a la iglesia mundial como el verdadero pueblo del Mesías, la comunidad bautizada visible llena de Espíritu.

La crítica de Pablo al judaísmo, entonces, estaba en el blanco, como se puede ver en la descripción de las actitudes judías hacia los gentiles dada por Sanders.<sup>49</sup> La polémica contra la ley debe verse en este contexto, y enfáticamente no en las categorías de ‘legalismo’ o ‘nomismo’ de los siglos XVI y XX. Sería interesante mostrar en detalle cómo, en sus diferentes maneras, Baur, Wrede y Schweitzer se sintieron después de esta solución pero se desviaron de seguirla: aquí solo podemos resumir. Baur vio la crítica de la ley como contraria al particularismo judío, aunque lo veía como un particularismo judío-cristiano solamente.<sup>50</sup> Wrede pensó que la visión de Pablo del final de la ley dependía en parte de las necesidades de la misión gentil, aunque (como Davies, más tarde) pensó que Pablo tenía, en sus días rabínicos, una imagen completa del Mesías, en el cual simplemente ajustó a Jesús.<sup>51</sup> Schweitzer, también, relacionó la visión de la ley de Pablo con el alcance mundial del evangelio, aunque no hizo de esto un fuerte en sus argumentos.<sup>52</sup> De hecho, como hemos visto, la crítica de la ley por Pablo forma la punta de lanza de su doctrina de la justificación, que es en sí misma (para estirar la metáfora a la manera paulina) la punta de lanza de la doctrina de la historia de la salvación. La crítica de la ley, es decir, se deriva del rechazo de Israel: y todo se basa una vez más en el Mesías crucificado y resucitado, y en la justicia del único Dios revelado en él. Cristo es el fin de la ley, para que todos los que creen (y no meramente judíos) puedan ser justificados, y entonces, como miembros del Israel escatológico pero aún histórico, tengan la ley escrita en sus corazones por el Espíritu. Este es el mensaje del Pablo histórico, por el cual debemos corregir la enseñanza del apóstol imaginario.

Ya es hora de unir los hilos de esta conferencia, lo que propongo hacer preguntando: ¿qué categorías son apropiadas usar para investigar la teología de Pablo? Es bastante insatisfactorio, como notó Schweitzer con cierto desprecio, producir meramente una cadena no relacionada de *loci* Paulina.<sup>53</sup> ¿Cómo vamos a mostrar la integración y la coherencia de su pensamiento? Las categorías judías por sí mismas no servirán: Pablo no solo las rechazó explícitamente, sino que también hemos visto que los intentos de convertir a Pablo en un Rabino bueno (o incluso malo) no han tenido un éxito notable, por importantes que hayan sido en alertarnos sobre la presencia de elementos judíos en su pensamiento. Al mismo tiempo, hemos puesto todo tipo de interrogantes al lado de la comprensión tradicional luterana y existencialista de Pablo, de modo que así como las dudas que están siendo planteadas cada vez más por Hengel y otros acerca de la división de la cristiandad judía y helenística (a menudo una mera mitificación de las diferencias del lenguaje en esquemas geográficos o cronológicos injustificados),<sup>54</sup> ahora tenemos buenas razones para dudar del esquema que establece el "entusiasmo" de un lado de la media dorada y el *Frühkatholizismus* por el otro. Creo que J. D. G. Dunn ha destruido implícitamente este esquema, a pesar de que continúa dominando sus escritos, al demostrar con gran habilidad que Lucas era tanto un ‘entusiasta’ como un ‘católico temprano’.<sup>55</sup> Si ambas categorías se ajustan tan bien al mismo escritor, ninguna de ellas puede ser de gran relevancia para la crítica del Nuevo Testamento, ya que es esencial para ambas categorías que se excluyan mutuamente. De hecho, Dunn reconoce en una nota a pie de página la presencia en gran parte del Nuevo Testamento

de la idea de la continuidad entre Israel y la iglesia:<sup>56</sup> lo que he intentado hacer en esta conferencia es explorar esa idea en Pablo al menos, y creo que no se mantendría como un paralelo a su continuidad de Jesús de Nazaret y el Señor exaltado sino como la consecuencia necesaria de esa continuidad. Y la visión que he presentado de la iglesia de Pablo es el Israel escatológico, un concepto que fácilmente incluye dentro de sí el don y la vida del Espíritu por un lado y la iglesia histórica y organizativa por el otro.

Pero admitir eso es pedir un nuevo conjunto de categorías, que permitan la correlación de la historia de la justificación y la salvación, basada en la Cristología del Mesías crucificado y resucitado, que hemos estado explorando. Creo que el mismo Pablo nos ofrece tales categorías. Para empezar, ofrece el Antiguo Testamento, interpretado a la luz de la muerte y la resurrección de Jesús el Mesías. Esto no significa que el Antiguo Testamento sea una útil colección de textos de prueba a los que se pueda recurrir si y solo si se ajustan a lo que Pablo quiere decir por otros motivos, un libro que se tratará como un servidor en lugar de un maestro.<sup>57</sup> Si lo hiciera, el concepto colapsaría por pura falta de lógica, ya que una autoridad sería al mismo tiempo reclamada y negada al Antiguo Testamento. Más bien, significa que el Antiguo Testamento es visto por Pablo como el libro del pueblo de Dios, y como el pueblo de Dios, este libro debe morir y resucitar. Por lo tanto (para tomar un ejemplo obvio), las leyes alimentarias, relevantes para el momento en que Israel era una nación geográfica y física, no son relevantes ahora que Israel ha muerto y ha sido levantado como el pueblo de Dios en todo el mundo. Por otro lado, gran parte de la ley, como se cita en Romanos 13, es igualmente relevante: existe la continuidad de la resurrección, así como la discontinuidad de la muerte.

Pablo, entonces, nos ofrece el Antiguo Testamento como el libro del pueblo del Mesías, para ser interpretado como tal. Él nos ofrece, como hemos visto, al Mesías como judío según la carne y como el Señor resucitado de todos, judíos y gentiles por igual; en otras palabras, nos ofrece al Mesías no solo como individuo sino como representante de su pueblo, su pueblo según la carne y su pueblo del nuevo pacto, su Israel escatológico, mundial, lleno del Espíritu. Con categorías como esas, las divisiones estándar, y particularmente el concepto de Catolicismo Temprano, se destacan por ser anacrónicas, arbitrarias y engañosas. No es solo, como admite Dunn, que las categorías son sueltas y superpuestas, aunque más o menos correctas,<sup>58</sup> como si uno fuera a jugar al squash con una raqueta de tenis o bádminton. Es simplemente que estas son las categorías equivocadas para analizar el material en absoluto. Es más como tratar de jugar squash con un palo de golf.

Mi punto de vista sobre Pablo se puede resumir en una paráfrasis de Romanos 1:3-5. Pablo, habiendo nacido judío según la carne, llegó a ser un verdadero judío, un hijo de Dios, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos, y sobre la misma base fue comisionado como el apóstol de los gentiles, manteniendo unida en sí la triple resurrección de Jesús, de Israel y de su propio bautismo. La vida y el pensamiento de Pablo fluyen consistentemente de su visión en el camino de Damasco, y la historia de la salvación y la justificación por la fe toman sus lugares apropiados como socios ineludibles dentro de su cristología, la cual está basada en la doctrina de Dios, el único Dios verdadero del Judío y Gentil igualmente, el Dios que revela su justicia en el evangelio de su Hijo. Las categorías con las cuales debemos entender a Pablo, y por ende, todo el Nuevo Testamento, no son las estrachas, cansadas y anacrónicas de la polémica luterana. Ellas son las que nos ha dado el mismo Pablo de la historia. Por supuesto, siempre habrán problemas y discusiones

sobre detalles, pasajes y palabras. No pretendería haber resuelto todos los problemas de un plumazo. Pero al menos tenemos aquí un marco dentro del cual las ideas de Pablo no se juegan entre sí, ni se concilian fácilmente, sino que se integran y se esclarecen mutuamente. El verdadero Pablo, el Pablo de las cartas, debe continuar brindando la crítica del apóstol modernizado. Su visión de la historia y de la fe, en la cual los dos no están divorciados, sino que se mantienen ineludiblemente juntos, debe informar nuestra exégesis de él en todo momento. Y, por lo tanto, este programa solo puede llevarse a cabo de manera verdaderamente Paulina, al mantener juntos un verdadero método histórico y la perspectiva de la fe, al negarse a caer en el escepticismo histórico por un lado o en el pietismo no histórico o irreflexivo en el otro. Si la controversia es el aliento de vida para el teólogo, tanto en Inglaterra como en Alemania, puede ser porque es el medio necesario para mantener el equilibrio, por lo que la comunidad de creyentes debe recordarse a sí misma que también es la iglesia histórica, y, a la inversa, mediante la cual la iglesia visible puede vivir bajo la palabra y el Espíritu, el medio por el cual *ecclesia catholica* debe permanecer *ecclesia semper reformanda*.

---

<sup>1</sup> Perspectivas sobre Pablo (de aquí en adelante PP), ET de *Paulinische Perspektiven*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1969), ECM, Londres (1971) 60.

<sup>2</sup> El artículo, publicado por primera vez en HTR 56 (1963) 199-215, y reimpresso ahora en *Paul Among Jews and Gentiles*, SCM, London (1976) 78-96, desarrollado a partir de un artículo en *Svensk Exegetisk Arsbok* 25 (1960) 62-77. (NOTA del traductor. Este ensayo se puede encontrar en Español en <http://www.luisjovel.com/notas-teologicas/>)

<sup>3</sup> 'Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans', PP 60-78.

<sup>4</sup> *Ibid.* 63.

<sup>5</sup> *Paul Among Jews and Gentiles* (en adelante PJC) 129-33.

<sup>6</sup> PP 76.

<sup>7</sup> PJG 132. Ver la crítica de Stendahl en W. S. Campbell, 'Paul Among Jews and Gentiles. Krister Stendahl and Paul's Letter to the Romans' en las próximas actas del 1978 Oxford Congress on Biblical Studies.

<sup>8</sup> Gen. R. 14:6: cf. SB III, 478, 597.

<sup>9</sup> Cf. C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press (1977) 152.

<sup>10</sup> Rom. 5:20 con 5:12: compare Rom. 11:11-15.

<sup>11</sup> Esto ya se ha observado en un próximo artículo de G. B. Caird.

<sup>12</sup> Compare, por ejemplo, N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Jacob Dybwad, Oslo (1941), 227: G. B. Caird, 'Paul's Theology', *HDB 2<sup>nd</sup>*, cols. 738-9.

<sup>13</sup> M. Hengel, *The Son of God*, SCM, Londres (1975) 64, y la literatura allí citada.

<sup>14</sup> Ex. 4:22: cf. Dt. 14:1, Je. 31:9, Hos 11:1.

<sup>15</sup> Cf. también Jdg. 9: 2, 2 Sa. 19:12,13. Compare también, para el fondo del AT más amplio, Ps. 2:2, 18:50, 20:6, 45:7, 89:20, 38, 51, Isa. 61:1, y particularmente Isa. II:lff. Ver también las discusiones en Hengel, op. cit. 61, Moule, op. alt. 31-35, 47-96, y W. C. van Unnik, 'Jesus the Christ', NTS Q (1961-2) 101-16.

<sup>16</sup> Cf., e.g., K. H. Rengstorff en *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, vol. 2, Paternoster, Exeter (1976), 334-43, aquí en 339.

<sup>17</sup> Para más detalles, cf. TDNT 9, 540-62 (W. Grundmann), y Mould, op. cit. 54-69.

<sup>18</sup> Grundmann, *loc. cit.* 550.

---

<sup>19</sup> J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, SCM, London (1975) 259-65 y especialmente 323-4.

<sup>20</sup> Contra Dunn, *ExpT* 89 (1977-8) 175.

<sup>21</sup> Cf. mi próxima tesis sobre Romanos.

<sup>22</sup> Sin olvidar la misión continua a los judíos, como se establece en Rom. 11:11-24. Esto debe mantenerse frente a Stendahl *PJG* 132. Stendahl ha hecho una interesante adición a una nota al pie en el artículo original (*PJG* 84 n.9, cf. *HTR* 56 (1963) 204 n.9), reconociendo la fuerza de Rom. 11:11ff. en este contexto. Pero (a) él también ignora a Rom. 2:25-29, otro pasaje en el que Pablo contrasta a judíos y cristianos gentiles, y (b) no permite que esta modificación afecte su análisis de Romanos 9-11 como un todo, como lo haría si se lo considerara completamente.

<sup>23</sup> Mt. 3:9 // Lk. 3:8: Mt. 8:11-12.

<sup>24</sup> Rom. 7:14.

<sup>25</sup> *Theology of the New Testament*, SCM, London (1952) I, 238f.: compárese C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, A. & C. Black, London (1973) 171f.

<sup>26</sup> Véase, e.g., G. Ebeling, *Word and Faith*, SCM, Londres (1963) (ET de *Wort und Glaube*, JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1960)) 34-6, 54-6, 60: y compare Käsemann, PP 48f.

<sup>27</sup> G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge University Press (1974) 86- 116.

<sup>28</sup> J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity In the New Testament*, SCM, Londres (1977), donde (por ejemplo, en la página 369) se dice que el elemento unificador es 'la unidad entre el Jesús histórico y el Cristo exaltado'.

<sup>29</sup> Op. cit. 110, citando la reseña de T. W. Manson (*JTS* 50 (1949) 206) de la *Theology* de Bultmann. Ver también R. N. Longenecker, 'The Obedience of Christ in the Theology of the Early Church' en *Reconciliation and Hope* (L. L. Morris, Festschrift), ed. R. Banks, Paternoster, Exeter (1974) 142-52. La idea de que Cristo obedeció la ley, sin embargo, no es parte de nuestro caso: ver más abajo.

<sup>30</sup> Contra Dunn, op. cit. 224.

<sup>31</sup> En esta imagen paulina del Reino de Dios, el reino soberano de Dios ejercido en los últimos días a través de su postrero Adán obediente, podemos estar justificados al ver una tercera conexión más sutil de la fe de Pablo con Jesús de Nazaret, esta vez en el área de su enseñanza. Aunque Pablo no suele citar las palabras de Jesús, podemos sugerir que en Romanos 5, Filipenses 2 y 1 Corintios 15 tenemos una reflexión teológica creativa (a la luz del Calvario, Pascua y Pentecostés) sobre las enseñanzas de Jesús sobre el Reino de Dios y el Hijo del Hombre Aquí al menos es una posibilidad que vale la pena explorar más.

<sup>32</sup> Cf., e.g., W. Pannenberg, *Faith and Reality*, Search Press, Londres (1977) 53-62. El argumento de estas páginas también respalda nuestra tesis más amplia sobre la fe y la historia.

<sup>33</sup> Para argumentos detallados, vea mi próxima tesis. Esta visión también contribuye positivamente al debate sobre el Cuerpo de Cristo como se describe en Moule, op. cit. 69-89, y mantiene unidos en particular los puntos fuertes de J. A. T. Robinson, *The Body*, SCM, Londres (1952) y R. H. Gundry, *Soma in Biblical Theology*, CUP, Cambridge (1976), evitando al mismo tiempo sus debilidades respectivas.

<sup>34</sup> SPCK, London (1977), ET de *Theologie und Anti-Judaismus*, Chr. Kaiser Verlag, Munchen. Ver también las observaciones de Stendahl en *PJG* 132f., Y el amplio análisis del antisemitismo en H. Küng, *The Church*, ET de *Die Kirche*, Herder, Frieberg-Basle-Vienna (1969), Search Press, Londres (1968) 132-8: nótese

---

especialmente la opinión de Hegel del judaísmo como la manifestación del principio del mal (Kung, 136). En vista de Rom. 11, sería mejor hablar de 'el Adán escondido dentro de Israel' que del 'judío oculto en todos nosotros', con todos sus matices de ese esnobismo teológico invertido que Rom. 11:11ff. fue escrito para contrarrestarlo.

<sup>35</sup> SCM, London (1977).

<sup>36</sup> G. F. Moore, 'Christian Writers on Judaism', *HTR* 14 (1921) 197-254: cf. Sanders, *op. cit.* 33-59.

<sup>37</sup> H.-J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (ET of Paulus ... J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1959)), Lutterworth, London (1961).

<sup>38</sup> Sanders, *loc. cit.*

<sup>39</sup> *Op. cit.* 57. Desde este punto de vista, el debate entre Pablo y Santiago se parece más a un debate entre Pablo, Santiago y el judaísmo por un lado y el luteranismo por el otro.

<sup>40</sup> Cf. Sanders, *op. cit.* 48.

<sup>41</sup> Cf. e.g., R. Bultmann, 'Romans 7 and the Anthropology of Paul' en *Existence and Faith*, Fontana, London (1964) 173-85. Para la vista contraria, cf. e.g., J. D. G. Dunn en *TZ* 31 (1975) 257-73.

<sup>42</sup> Compare el reporte confuso en J. W. Drane, *Paul, Libertine o Legalist*, SPCK, London (1975).

<sup>43</sup> Dunn, *Unity and Diversity*, 159f.

<sup>44</sup> Sanders, *op. cit.* 549-52.

<sup>45</sup> Para este punto de vista y sus debilidades, ver la discusión en Sanders, *op. cit.* 476-82.

<sup>46</sup> Ver particularmente los capítulos 11, 16, 18f, 23f., 28, 43, 92, 113f.

<sup>47</sup> Cf. e.g., W. Sanday y A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, T. y T. Clark, Edimburgh (1902 5ed.) 275-92.

<sup>48</sup> C. E. Cranfield, 'Some Notes on Romans 9:30-33' en *Jesus und Paulus Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, ed. E. E. Ellis and E. Grässer, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen (1975) 35-43.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, 147-182, 206-212: ver especialmente 180, 211.

<sup>50</sup> F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ*, ET, Williams and Norgate, London and Edinburgh, 1873-5.

<sup>51</sup> W. Wrede, *Paul*, ET, Philip Green, London (1907). Compárese con W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, SPCK, London (1955).

<sup>52</sup> A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, ET, A. & C. Black, London (1912): véase especialmente p, 246. La misma posición se resuelve en *The Mysticism of Paul the Apostle*, ET, A. & C. Black, London (1931) 177- 204.

<sup>53</sup> *Paul*, 33.

<sup>54</sup> Cf., e.g., M. Hengel, *The Son of God*, particularmente 57-83, y la literatura allí citada; I. H. Marshall, 'Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments', *NTS* 19 (1972-3) 271-87.

<sup>55</sup> Dunn, *Unity and Diversity*, 356-8.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 398 n.26.

<sup>57</sup> Contra B. Lindars, "The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology: Prolegomena", *NTS* 23 (1976-7), 59-66. El resumen de Lindars, comparando la degradación de Jesús de las Escrituras de maestro a servidor al cambio de Jesús de la base de la religión de la ley a la gracia (p.66), muestra que una nueva

---

visión de la ley y la gracia como esta conferencia ha funcionado se justifica buscar una nueva visión paralela de la hermenéutica del Antiguo Testamento.

<sup>58</sup> *Op. cit.* 236f.