

LA TEOLOGÍA DE PABLO. RECURSOS, FUENTES Y ESQUEMAS INTERPRETATIVOS

INTRODUCCIÓN

Cualquier estudioso del Nuevo Testamento tiene que ocuparse, tarde o temprano, de la teología de Pablo. De ningún otro, como de él, entre los nombres conocidos del período neotestamentario, tenemos un conocimiento tan directo y amplio por lo que se refiere a su universo mental. Calificado habitualmente, según la expresión de W. Wrede, como “el primer teólogo cristiano” o “fundador de una teología cristiana”¹, ha sido el pensamiento del apóstol el que ha influido de forma más determinante en la teología de todos los tiempos.

Aunque sobre la teología paulina nunca faltan nuevas publicaciones, sea en forma de manual o de ensayo, en las últimas décadas los estudios paulinos se han centrado, en gran medida, en recuperar las condiciones sociales subyacentes a los textos del apóstol, como consecuencia de la aplicación de los métodos llamados sociológicos. Desde las filas de los autores que aplican dichos métodos se suele acusar a la exégesis neotestamentaria de operar a partir de una especie de docetismo metodológico, como si la mente y el espíritu de los cristianos primitivos estuvieran desconectados de su cuerpo individual y corporativamente². Otros califican ese intento de buscar

¹ Cf. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 241.

² Cf. R. Scroggs, “The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research”, *NTS* 26 (1980) 164-179, especialmente en p. 165.

sólo ideas como la “falacia del idealismo”³. De lo que no puede haber ninguna duda, con carácter general, es de la relación dialéctica continua entre las ideas y las estructuras sociales. Esa relación no niega que “la realidad social queda interpretada, elevada, trascendida” por su interpretación en un mundo simbólico, como es el propio de la teología⁴.

El objetivo del presente artículo no es estudiar los contenidos teológicos más importantes de Pablo, individuándolos y ordenándolos en un esquema coherente. Como se indica en el título, se trata, más bien, de explicitar los presupuestos y procedimientos necesarios para recuperar, con garantía y con rigor, aquellos contenidos.

Al hablar de la teología del apóstol Pablo se suscitan, de inmediato, tres cuestiones fundamentales. La primera, de carácter epistemológico, es la que se pregunta si puede hablarse, en verdad, de una teología de Pablo. No han faltado autores que proponen que es mejor hablar de pensamiento o religión de Pablo, pues la idea de elaboración o creación teológica en sentido estricto sería completamente ajena a los intereses del apóstol y, por tanto, resultaría anacrónico referirse a él con esa terminología⁵. Por el contrario una tradición de más de veinte siglos puede incluso correr el riesgo de reducir la aportación del apóstol a sus “ideas teológicas”⁶. En este trabajo vamos a usar la expresión en sentido general, para referirnos a la enseñanza del apóstol y, en particular, a los aspectos de reflexión y argumentación de la fe que comparte con las comunidades a las que se dirige. Con la denominación de “fe” nos referimos a un conjunto armónico de *logos*, *ethos* y *pathos*. Es posible e incluso necesario, si no aislar, estudiar de forma específica el primer elemento del conjunto, es decir, el que se refiere a los elementos racionales del universo de la fe y, en primer lugar, al propósito expreso

³ Cf. B. Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba 1995, 15.

⁴ Cf. G. Theissen, “Integración social y acción sacramental. Un análisis de 1 Cor 11,17-34”, en su *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 257-283, especialmente p. 279.

⁵ Sin embargo, J. Sánchez Bosch, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*, Estella 2007, 11-16, al preguntarse de forma específica por esta cuestión, concluye que “no es anacrónico pensar en una auténtica reflexión teológica en Pablo y aún antes de él” (p. 15).

⁶ Ph. F. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella 2006, 16-24 ha llevado al extremo esta sospecha, precisamente a propósito de la lectura que tradicionalmente se ha hecho de Rom en el sentido de un reduccionismo teológico.

de “dar razón” de la misma. Es lo que, en el fondo, quiere decir el propio apóstol al afirmar que, aunque es “torpe de palabra, no lo es en el conocimiento” (2Cor 11,6). Este conocimiento tiene que ver con el conocimiento de la fe.

Una segunda cuestión fundamental es la de situar la teología paulina en el contexto del cristianismo primitivo. A este respecto surge la pregunta de en qué medida tiene Pablo una elaboración teológica propia o de si, en realidad, opera con una teología “recibida”, es decir, patrimonio de la comunidad creyente. Sería el caso de las tradiciones que el apóstol ha recibido de Jerusalén, de Damasco y de Antioquía. Una relación conexas con la de las tradiciones recibidas es la que se pregunta por las coincidencias y divergencias de la teología paulina con otras tradiciones teológicas del cristianismo primitivo.

Una tercera cuestión tiene que ver con el papel que juega la teología en el contexto general de la vida de Pablo y, en particular, en relación con la misión. Entre ambas realidades se da una estrecha relación. Parece claro, de entrada, que la teología de Pablo está determinada por su actividad misionera. Pero, a la inversa, ¿puede, en alguna medida, afirmarse que la misión está también determinada por el esquema teológico?

Como se ha indicado más arriba, lo que este artículo pretende es ofrecer los elementos formales y estructurales necesarios para poder recuperar los contenidos teológicos de Pablo. Lo que aquí se trata es algo anterior a esos contenidos, a saber: sus condiciones de posibilidad, su genética y la hermenéutica necesaria para comprenderlos adecuadamente⁷.

El título, sin duda ambicioso, de “la teología de Pablo” queda determinado por el subtítulo, que habla de “recursos, fuentes y esquemas interpretativos”. Estas tres cuestiones determinan, *grosso modo*, la estructura tripartita de este trabajo. En la primera parte, bajo el título de “recursos”, queremos poner de relieve la voluntad argumentativa del apóstol en sus cartas y señalar los procedimientos más

⁷ Cf. G. Barbaglio, *Il pensare del apostolo Paolo*, Bologna 2004, 15-98 estudia expresamente “las características formales del pensar de Pablo”. En su día R. Martin Pope, *Studies in the Language of St. Paul*, London 1936 manifestó su propósito (p. 7) de dilucidar la enseñanza de Pablo a través de un escrutinio minucioso de su vocabulario, sobre la base de que el cristianismo creó nuevos términos, pero al mismo tiempo imprimió un frescor nuevo a palabras antiguas y familiares.

importantes de los que se sirve para ello. En la segunda parte queremos señalar los elementos principales con los que Pablo construye su pensamiento. Con el epígrafe genérico de “fuentes” nos referimos a elementos tan dispares como el recurso al Antiguo Testamento, el patrimonio doctrinal de la comunidad, la propia experiencia espiritual o las urgencias de la misión. Finalmente, en la tercera parte se habla de los “esquemas interpretativos” necesarios para comprender adecuadamente algunos aspectos en torno a la teología de Pablo tales como el centro de la misma, su coherencia interna etc. En concreto se van a proponer cuatro claves, de dos extremos cada una, entre los que hay que mantener la tensión y el equilibrio necesarios para tener garantía de éxito epistemológico.

Casi todas las cosas de las que aquí se habla tienen suficiente entidad como para ser tratadas de forma monográfica. Si se ha optado por colocar unas junto a otras sin demasiado desarrollo es porque están traídas –por así decirlo– a título de inventario, es decir, con el propósito de dejar constancia de ellas y, aunque sea de manera breve, subrayar su importancia para conocer la teología de Pablo.

I. RECURSOS

1. Argumentación en Pablo

Las cartas de Pablo dan testimonio de su capacidad para hacer una elaboración personal de los contenidos de la fe y de su voluntad de presentarlos por vía argumentativa. En lenguaje de hoy puede hablarse de un deseo de racionalidad por parte del apóstol, en línea con la fórmula anselmiana de la “*fides quaerens intellectum*”.

No han faltado quienes niegan en Pablo ese deseo de racionalidad, apoyados sobre todo en el texto de 1Cor 1,18-2,5, en el que se habla de forma peyorativa de “la sabiduría de este mundo” frente a la “sabiduría de Dios”. Sólo una lectura descontextualizada del concepto de sabiduría permite esa interpretación. En el v. 17, que cierra la perícopa de las divisiones comunitarias (1Cor 1,10-17), el apóstol critica la “sabiduría de palabra” como contraria a la cruz de Cristo. Cabe decir que la división entre grupos o, al menos, una de sus manifestaciones tiene que ver con esa criticada “palabra de sabiduría”, que algunos utilizan con relación a la cruz de Cristo. Al decir que su evangelización no ha sido con “sabiduría de palabra”,

¿está haciendo Pablo una afirmación atemporal, de carácter general, o lo dice “contra” alguien y, en concreto, cuestionando el modo de proceder de algún grupo de los implicados en los litigios corintios? Todo apunta a que algunos, efectivamente, hacían uso de una forma de “sabiduría” que terminaba por invalidar la cruz de Cristo. Al defender su proceder, expresado positivamente en 1 Cor 2,3 (“con debilidad, miedo y temblor”), el apóstol está cuestionando abiertamente el modo de proceder de aquel grupo⁸. Del conjunto de expresiones se deduce claramente que se trataba de un uso de la retórica de algún grupo de Corinto que apelaba a Apolo, haciendo probablemente ostentación de la capacidad retórica de éste en comparación con Pablo⁹.

Pero esta crítica a un mal uso del “logos” en Corinto no puede convertirse en una sospecha contra el apóstol, que en otros textos apela a un uso natural de la razón, puesta al servicio de la inteligencia del misterio de Cristo. En esta clave se entiende una afirmación como la de 1Cor 2,17: “Nosotros poseemos la mente de Cristo”. Esta afirmación, más general, se desarrolla en la de 2Cor 10,5, donde de forma más explícita habla de su propósito de “desbaratar sofismas y toda altivez que se yergue contra la ciencia de Dios, y subyugar toda inteligencia a la obediencia de Cristo”. De esta forma, el apóstol está señalando, por una parte, que la fe no está fuera del ámbito de lo irracional, lo arbitrario y lo subjetivo, sino que hay un discurso interno de la fe que se acredita en línea argumentativa y, por otra, que el evangelio no aporta un conocimiento parcial dentro de un esquema mental, sino que, como foco total de un conocimiento nuevo, afecta a toda la realidad¹⁰.

Puede hablarse, de alguna manera, de un optimismo epistemológico de Pablo en el sentido de que para él hay un uso de la razón que puede llevar al hombre al bien obrar y, aún más, al reconocimiento de Dios. Este argumento lo ha desarrollado sobre todo en la primera parte de la carta a los romanos. En Rom 1,19-20 se supone que también los gentiles han podido conocer a Dios “naturalmente”,

⁸ Ya en 1Tes 1,5, al hablar de su anuncio del evangelio entre los tesalonicenses, el apóstol relaciona palabra y poder: “pues el anuncio del evangelio entre vosotros no fue solo con palabra sino en poder...”. En la crisis corintia, sin embargo, esa relación se había hecho conflictiva.

⁹ Pablo reconoce una cierta “inferioridad” retórica cuando da cuenta de que para algunos “las cartas son fuertes y severas mientras que la presencia del cuerpo es pobre y la palabra despreciable” (2Cor 10,10).

¹⁰ Cf. J. Becker, *Pablo. El Apóstol de los paganos*, Salamanca 1996, 447-448.

si bien en el versículo siguiente se constata que, de hecho, han torcido el uso de la razón. También en el texto de 2,14 hay un reconocimiento del valor de la “razón natural”, equiparable a la ley. Esta misma valoración positiva se hace, en el versículo siguiente, del “corazón”, “la conciencia” y el “pensamiento” humanos.

Con esto no estamos queriendo decir que Pablo se quede en la valoración de lo racional. Es más, claramente quiere trascenderlo, cuando, por ejemplo, en el contexto de 1Cor antes mencionado se habla de una “sabiduría que no es de este mundo, sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida...” (2,6-7). El centro de esta sabiduría es la cruz, de cuyo *lógos* habla Pablo en 1,18. Cabe preguntarse, sin forzar nada, si este *logos* ha de ser comprendido sólo en el sentido de la predicación o también en el de “principio de conocimiento”¹¹. Podría decirse, en efecto, que “del *lógos* [predicación] de la cruz se ha pasado a la cruz como *lógos*”¹².

En las páginas que siguen tratamos de mostrar algunos recursos concretos de los que se ha servido Pablo para exponer los contenidos de la fe por vía argumentativa.

2. El recurso a la retórica

En las últimas décadas del s. XX ha estado muy vivo el debate acerca de si Pablo se sirvió expresamente, en sus cartas, de los esquemas de la retórica greco-romana. El llamado análisis retórico trata de explicar al mismo tiempo la estructura formal y el desarrollo argumentativo en los textos paulinos. Pero no han faltado voces que se han alzado contra la legitimidad de aplicar este recurso a los textos paulinos en particular y neotestamentarios en general.

En el capítulo primero de su obra *Retórica y Nuevo Testamento*, que lleva el título general de “crítica retórica”, G. Kennedy trata de responder a las que suelen ser las sospechas más frecuentes en la aplicación de la retórica a los libros del Nuevo Testamento¹³. Son tres principalmente. La primera es la que dice que la retórica tiene su origen en el habla y su fruto es un acto de expresión oral, no

¹¹ Cf. A.C. Thiselton, *The first Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids/Cambridge 2000, 147-148.

¹² J. Núñez Regodón, “El misterio paulino de la cruz”, en: D. Borobio – A. Martínez (coords.), *La cruz camino de luz*, Salamanca 2009, 92.

¹³ Cf. G.A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento*, Madrid 2003, 15-78.

escrito. El autor, por su parte, pone de relieve que los autores sabían que sus escritos habían de ser leídos más en voz alta, para un grupo, que en privado¹⁴. Así lo manifiesta, por ejemplo, Pablo en 1Tes 5,12: “os conjuro por el Señor que sea leída esta carta a todos los hermanos santos”. Esta especificación de “santos” podría ser un signo de que Pablo está pensando en que esa lectura se haga en la asamblea litúrgica.

El elemento de escritura no aminora la importancia de la oralidad sino que la refuerza. Dice Bornkamm: “los pensamientos del escritor alcanzan un nivel de profundidad y una fuerza de convicción y sus palabras reciben una forma que acaso sólo, apremiado por la urgencia del momento, podría lograr con la palabra”¹⁵. De hecho, es la carta a los romanos la “que tiene los rasgos orales más marcados, la que contiene el porcentaje más alto de retórica oral”¹⁶. Quién lo diría, precisamente en esa carta, en la que hay una mayor concentración del pensamiento. La relación entre modulación de la voz y expresión del pensamiento está sugerida por el propio apóstol en el texto de Gal 4,20, cuando dice: “Quisiera hallarme entre vosotros ahora y matizar las inflexiones de mi voz (“encontrar el tono conveniente”), pues no sé cómo hacer con vosotros”.

La segunda dificultad a la que responde Kennedy tiene que ver con que el campo principal de la retórica era la vida civil, legal y política, mientras que el Nuevo Testamento es literatura religiosa, que presenta su mensaje precisamente como *kerigma*. Aun reconociendo esto, Kennedy advierte que el lenguaje bíblico no es sagrado en el sentido de oráculos cerrados que se transmiten de forma mecánica, sino que ofrece razones y argumentos, que apelan a la racionalidad humana, en virtud de la cual es recibida y aceptada la proclamación.

En tercer lugar, existen dudas razonables para pensar que los evangelistas o Pablo hayan tenido una formación retórica griega. En el caso de Pablo la evidencia resulta ambivalente. Sin llegar a los extremos de Alejandría con el caso conocido de Filón y, de otra manera, el de Apolo, del que se habla como “hombre elocuente y versado en las Escrituras” (Hch 18,24), Pablo pudo fácilmente haber

¹⁴ Para la importancia del elemento de oralidad que late en la escritura, es clásico el artículo de P. Achtemeier, “*Omne verbum sonat*: The New Testament and the Oral Environment in Late Antiquity”, *JBL* 109 (1990) 3-27.

¹⁵ G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca 1982, 24.

¹⁶ E.R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen 1991, 171.

recibido alguna formación retórica en las propias escuelas de los judíos en Tarso, que difícilmente podrían librarse de alguna forma de ósmosis con las escuelas de formación helenística, en las que la retórica ocupaba un papel fundamental en la educación. Por otra parte, la retórica es un fenómeno universal y, en consecuencia, sus categorías, debidamente acomodadas, pueden utilizarse en el análisis de cualquier discurso, sea cual fuere su origen cultural.

La aplicación de la retórica a los textos neotestamentarios y concretamente paulinos encontró en el año 1975 un verdadero punto de inflexión a raíz de un artículo de H.D. Betz sobre la composición literaria y la función de Gal¹⁷. La tesis que allí se defiende es que esta carta es un ejemplo claro de carta apologética y que pertenece, por tanto, a la categoría de la retórica judicial o forense. En cuanto a la *dispositio* Betz propone que Pablo sigue en Gal el esquema que para el género judicial propone Quintiliano en su *Institutio rethorica*. La propuesta de Betz tiene pretensión de totalidad: quiere explicar el todo desde las partes y las partes desde el todo. Así lo refleja ya el título del artículo de 1975: “la composición literaria” daría razón de las partes y la “función” explicaría la unidad de sentido de la carta en su conjunto.

El último cuarto del siglo XX ha estado marcado por ese intento de explicar las cartas de Pablo desde los esquemas clásicos de lo que algunos han llamado “retórica mayor”. Aunque no puede decirse que este intento haya sido en vano, muchos autores han caído en el peligro de ajustar la disposición retórica de las cartas de Pablo a los esquemas establecidos por la manualística clásica forzando en ocasiones los datos textuales de la carta. Además, por su dificultad para explicar la totalidad –disposición y género– puede incluso que el análisis retórico haya perdido credibilidad para otras cuestiones de estilo y recursos literarios, de las que tendría mucho que decir. En este sentido, J.N. Aletti ha pedido expresamente a los especialistas de la retórica paulina que pasen del análisis del discurso a las viejas cuestiones de la retórica de los tropos¹⁸.

¹⁷ Cf. H. D. Betz, “The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians”, *NTS* 21 (1975-1975) 353-380. Sobre los fundamentos de este artículo, en cierto sentido “programático”, Betz publicará un comentario completo de Gal: *Galatians. A Commentary on Paul’s Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.

¹⁸ Cf. J. N. Aletti, “Paul et la réthorique. État de la question et propositions”, en: J. Schlosser (ed.) *Paul de Tarse, Congrès de l’ACFEB* (Strasbourg, 1995), Paris 1996, 27-50, p. 27.

A estas alturas de la investigación nadie duda de que para conocer la teología de Pablo se hace imprescindible el análisis de la retórica paulina, en un ejercicio que aúne los signos estilísticos del texto, la disposición de las micro y macrounidades y su lógica argumentativa.

3. Esquemas mentales

Descubrir los esquemas o estructuras mentales más característicos de Pablo es una garantía para comprender su pensamiento. Me voy a ceñir a tres. El primer esquema es la secuencia certezas-argumentos-formulaciones. El segundo es la dialéctica indicativo-imperativo. Y el tercero es el de la relación *propositio-propositiones*. Para no resultar teórico me serviré sobre todo de algunos ejemplos de textos concretos.

a) La secuencia certezas-argumentos-formulaciones

Se trata de un esquema ternario que tiene un cierto carácter ejemplar o paradigmático. No está distante de aquel otro clásico de la dialéctica tesis-antítesis-síntesis. La certeza es el *datum*, es decir, un elemento previamente establecido, a la manera de una tesis. Los argumentos ofrecen un juicio crítico de ese elemento, contrastándolo con otros de distinta índole, de igual forma que funciona la antítesis en el esquema dialéctico. Las formulaciones, en fin, suponen la revalidación o síntesis de las certezas por vía de cristalización lingüística.

Cuando hablamos de certeza se trata de algo muy distinto de una opinión personal de Pablo. Las certezas del apóstol tienen carácter eclesial-comunitario. Se explica así que con frecuencia estas certezas sean introducidas con el verbo *oida* ("saber") en forma plural: "sabemos"/"sabiendo"... Es más, la sola introducción con estas formas verbales es una advertencia de que puede tratarse de doctrina de la tradición eclesial¹⁹. Sería el caso de textos como Gal 2,16, sobre la doctrina de la justificación; 2Cor 4,4 sobre la fe en

¹⁹ Cf. J. Munk, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Aarhus-Kobenhavn 1954, 119 y n. 103. Para el uso de *oidámen* con *dè* o *gár*, cf C.E.B. Cranfield, "Changes of Person and Number in Paul's Epistles", en: M.D. Hooker-S.G. Willson (eds.), *Paul and Paulinism. Essays in honour of C.K. Barret*, London 1982, 280-289. Para J. Becker,

la resurrección; 2Cor 5,1, sobre la vida eterna; y Rom 8,28 sobre la providencia de Dios.

Viniendo al texto de Gal 2,16, que nos servirá como guía para explicar este esquema mental de certezas-argumentos-formulaciones, cuando Pablo introduce el pensamiento central con el participio *eidótes* (“sabiendo”), en el contexto del incidente de Antioquía, remite a la fe propia de la comunidad antioquena caracterizada por la antítesis ley-fe, frente a la de los cristianos judaizantes, representados en este contexto por “algunos de Santiago” (Gal 2,12) llegados a la ciudad del Orontes, para quienes la fórmula de salvación era ley + fe. Hay que advertir que cuando hablamos de “fe propia de la comunidad antioquena” no queremos decir exclusiva de aquella comunidad, sino característica de ella, pues fue allí donde más se avanzó en esta certeza de que salva la fe en Cristo. De hecho, el encuentro apostólico de Jerusalén había asumido básicamente este “credo”, si bien con distintos matices sobre la significación que seguía teniendo la ley.

Los argumentos no hacen sino profundizar el sentido de la certeza. Es algunos casos pueden ser, lógicamente, argumentos de razón. Pero en Pablo lo normal son los argumentos de Escritura, introducidos generalmente con las conjunciones causales *hóti* (“porque”) y *gar* (“pues”). En el caso de Gal 2,16 el argumento, introducido ya en el estico final del versículo con un *hoti recitativum*, es lo que se llama el “argumento de Escritura”, es decir, un texto del Antiguo Testamento que viene a confirmar la certeza del apóstol. En este caso se trata de Sal 142,3, un texto sobre el que volveremos más adelante a propósito de la hermenéutica de Pablo en su uso del Antiguo Testamento.

Las formulaciones son la expresión literaria en la que cristaliza el pensamiento y con frecuencia están sujetas al contexto inmediato. En el caso de Gal 2,16 se puede observar esto en la terminología de justificación, en la misma antítesis ley-fe y en la expresión obras de la ley. Por lo que se refiere a la justificación ya hemos estudiado en otro lugar que el propio Pablo conoce el uso tradicional de la terminología de justificación, donde ésta va asociada a la idea del perdón de los pecados, como se ve en los textos de Rom 3,25 y Rom 4,25, claramente tradicionales, en los que Pablo ha respetado, por una parte, la fórmula tradicional y, por otra, ha tratado de adecuarla

Pablo 344, en Rom 3,28 Pablo introduce con una fórmula análoga (“sostenemos que”) el mismo pensamiento de Gal 2,16, “de marcado acento antioqueno”.

a su propio pensamiento personal, en el que es característica la asociación de la justificación a la fe²⁰. Es el caso de Gal 2,16. Es cierto que en el texto de Flp 3,9 ya se da este pensamiento justificación + fe, pero con una formulación distinta a la del texto de Gal, con el que, sin embargo, tienen estrechos paralelismos los de Rom 3,20.28 y otros.

La contraposición ley-fe de Gal 2,16 también es nueva. Hay razones para pensar que la contraposición ley-gracia es más original. En Hch 15,7-11 no se usa el lenguaje de justificación sino el más general de salvación, en referencia directa a los gentiles; pero en torno a ella se contraponen “el yugo de la ley” (v. 10) y “la gracia del Señor Jesús” (v. 11), de la misma forma que en Gal 2,16a en torno a la idea de justificación se contraponen “las obras de la ley” y “la fe en Cristo”. Aunque en el relato lucano es Pedro el que habla, lo hace precisamente en apoyo de las tesis antioqueñas, representadas en el encuentro jerosolimitano por Pablo y Bernabé.

Por lo que se refiere a la expresión “obras de la ley” se ha propuesto que su uso más abundante en Gal es debido a que Pablo hace suya una expresión propia de sus oponentes de Galacia²¹, aunque, una vez introducida como lenguaje propio, la usará con alguna frecuencia también en Rom.

Con relación a Gal 2,16 conviene subrayar otro detalle que tiene que ver directamente con este aspecto de la formulación en Pablo. Me refiero al uso frecuente de la antítesis: “no x sino y”. En nuestro texto es “no por las obras de la ley sino por la fe en Cristo”. En otros casos es carne-espíritu, gracia-pecado, libertad-esclavitud etc. En cualquier caso, esta tendencia a servirse de la antítesis es una prueba más del esfuerzo del apóstol por formular su pensamiento y “acotar” la verdad de su mensaje.

²⁰ Cf. J. Núñez Regodón, “La idea prepaulina y paulina de justificación (A propósito de 1Cor 1,30; 6,11)”, en: J. J. Fernández Sangrador - S. Guijarro (coords.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca 2002, 219-231.

²¹ Cf. J. L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A), New York 1997, 262, para quien los gálatas, antes que de Pablo, habían oído la expresión de los “maestros”, que la usarían para referirse a la ley en general, y siempre con sentido positivo.

b) *La tensión indicativo-imperativo*

La relación entre el ser y el hacer ha sido objeto de reflexión ya en el mundo antiguo. “Operari sequitur esse” (“el obrar sigue al ser”), decía Tomás de Aquino. En nuestro ámbito de estudio esa relación más general se concreta en la relación entre teología y moral. Este mecanismo es una constante en el pensamiento de Pablo. Con frecuencia el imperativo moral se presenta como consecuencia directa del indicativo.

Esto es así tanto en el nivel de microestructuras como de macroestructuras. De lo primero es un buen ejemplo el texto de Col 3,1, donde el elemento A es el indicativo y el elemento B es el imperativo:

A “Nosotros hemos sido salvador por Cristo.

A Si hemos sido salvados por Cristo,

B busquemos las cosas de allá arriba donde está Cristo;

B buscad las cosas del cielo, no las de la tierra”.

En el nivel de la macroestructura la tensión entre indicativo e imperativo se manifiesta en la disposición o estructura de las cartas, en la que normalmente hay una primera parte de carácter doctrinal, y una segunda de carácter parenético o exhortativo. Un ejemplo significativo es el de Rom, que distribuye lo que suele llamarse el “cuerpo” de la carta entre una primera parte de naturaleza doctrinal (1,18-11,36) y una segunda de naturaleza parenética (12,1-15,13). Este mismo esquema se encuentra también en otras cartas paulinas.

c) *La relación entre la propositio y las propositiones*

En ocasiones Pablo fija el centro de su pensamiento, a la manera de tesis, en lo que técnicamente recibe el nombre de *propositio*, claramente identificable en algunas cartas. Es el caso de Gal 2,16 y Rom 1,17. Esta *propositio* principal puede servirse de otras *propositiones* secundarias o satélites que, a la manera de jalones, van desarrollándola y desplegando su contenido en sucesivas etapas argumentativas. Para Aletti, “lo que distingue la *propositio* de otras afirmaciones importantes es el hecho de que genera un desarrollo que tiene la

función de explicarla, aclararla y justificarla”²². Por ejemplo, después de la *propositio* principal de Rom en 1,16-17 (“No me avergüenzo del evangelio, que es poder de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío primero pero también del griego, porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, según está escrito: “el justo vive de la fe”), en Rom 1,18 hay una *sub-propositio*, que se despliega en *narratio* (1,19-32), *probatio* (2,1-3,18) y *peroratio* (3,19-20).

4. Cuando la lógica se quiebra

a) Incoherencias en el pensamiento de Pablo

La palabra incoherencia puede resultar provocadora. La tomamos de Vanhoye, quien, a decir verdad, la pone entre comillas²³. El lenguaje y el pensamiento de Pablo son cualquier cosa menos simples o fáciles. Ya la segunda carta de Pedro reconoce que en las cartas de Pablo “hay algunos puntos difíciles de entender” (3,16), que dan lugar a malas interpretaciones. Estos defectos de lenguaje son más frecuentes en las exhortaciones finales de las cartas. Si, por ejemplo, observamos Ga 6, 1-6 a primera vista no se percibe una relación lógica entre el v. 2 y los vv. 3-4. El v. 5, por su parte, parece estar en contradicción tanto con el v. 2 como con el v. 6, en el sentido de que el v. 2 es una exhortación en plural a “llevar los unos los fardos de los otros”, en decir, la perspectiva es comunitaria, mientras que el v. 3, sin transición, pasa a una reflexión en singular sobre un tema totalmente diferente: “si alguno piensa ser algo, siendo nada, se engaña a sí mismo”. El v. 4 da una admonición en la misma línea y el v. 5 declara: “cada uno, en efecto, llevará su propia carga”, lo que parece estar en contradicción con la exhortación precedente a “llevar los unos las cargas de los otros” del v. 2. Finalmente el v. 6 viene, de pronto, a desmentir aparentemente el v. 5 invitando a “compartir”. En todo este pasaje, el lenguaje de Pablo está claramente falto de coherencia. Sería razonable concluir que su pensamiento está también falto de ella, pues se argumentará con facilidad que un discurso incoherente refleja un pensamiento incoherente.

Pero ¿es esa la verdad? Ocurre con frecuencia que el lenguaje no es necesariamente la expresión adecuada del pensamiento, como

²² Cf. J. N. Aletti, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 30.

²³ http://www.apologetica.org/coherencias_incoherencias.htm

sabe todo el mundo por propia experiencia. Un análisis riguroso de Gal 6,1-6 permite distinguir dos temas entrelazados, expresados uno y otro en el primer versículo. El primer tema, que es el de la ayuda fraterna: “corregidle con espíritu de mansedumbre” (v. 1), es retomado y ampliado en el v. 2: “llevad los fardos los unos de los otros”, y en el v. 6: “que el catequizado comparta con el catequista”. El otro tema concierne al examen de conciencia personal: “cuida de ti mismo, para no ser también tentado”. El v. 1 establece una conexión entre los dos temas. El segundo es retomado en los vv. 3-5. La declaración del v. 5: “cada uno tiene que llevar su propia carga” afecta al tema del examen de conciencia personal, y por tanto no anula la exhortación del v. 2 a “llevar los unos los fardos de los otros”.

Podrían multiplicarse los ejemplos de textos en los que las dificultades y lagunas en la expresión no son signo de un pensamiento pobre o incoherente sino, más bien, profundo y complejo.

b) *Entimema*

Aristóteles, creador del silogismo, ya usó y elaboró el concepto de entimema para referirse a aquel silogismo en el que se ha suprimido alguna de las premisas o la conclusión, por considerarse obvias o implícitas en el enunciado. En el lenguaje cotidiano se formulan razonamientos en los que se suprimen elementos que se dan por sabidos en el oyente. Y dentro de la retórica resulta un recurso vital para dotar de agilidad y claridad expositiva al discurso. En ocasiones su uso puede implicar una falacia y, en todo caso, conlleva el riesgo de un paralogismo.

Pablo hace un uso abundante del entimema sobre todo en Rom²⁴. La estructura formal del discurso de Pablo es más entimemática que silogística, es decir, con frecuencia falta uno de los elementos propios del silogismo, pero ello no significa ni falta de lógica ni deseo de faltar a la verdad. El uso que hace el apóstol está más bien en la dirección de la brevedad, la agilidad y el deseo de crear impacto en unos oyentes que se supone eran conscientes del mensaje y estaban claramente motivados. A modo de ejemplo, lo que Pablo dice de forma tan directa en Rom 8,31: “si Dios está a favor nuestro, ¿quién estará contra nosotros?”, lleva implícita la premisa del poder inven-

²⁴ Un estudio detallado en J.D. Moores, *Wrestling with rationality in Paul. Roman 1-8 in a new Perspective* (SNTS MS 82), Cambridge 1995, 51-67.

cible de Dios. Pero la explicitación de esa premisa, compartida por Pablo y los oyentes de su carta, no hubiera hecho sino rebajar el impacto de la retórica del apóstol.

c) *Anacoluto*

El anacoluto es una figura retórica que consiste en la construcción sintáctica inconsecuente de una frase. Constituye un tipo de elipsis en la que se deja una palabra o grupo de palabras sin concordancia con el resto de la frase. En Pablo se encuentra una decena de veces aproximadamente, de las que es particularmente significativo el caso de Rom 5,12, por la importancia que este texto ha tenido para la doctrina del pecado original: “como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado...”.

El anacoluto, probablemente más recurrente cuando se trata –como en las cartas de Pablo– de textos al dictado, supone un lenguaje “atropellado” por tratarse de un pensamiento ágil y complejo, como se ha dicho ya a propósito del entimema²⁵.

5. Otros recursos

Nos vamos a fijar sólo en dos: la diatriba y el quiasmo.

a) *Diatriba*

Quizás una prueba significativa de la importancia de este tema es el hecho de que un autor de la categoría de R. Bultmann haya dedicado al tema de la diatriba en Pablo toda una obra, cuya tesis central es la correspondencia entre la predicación paulina y la diatriba cínico-estoica. Las cartas del apóstol reflejarían su propio estilo oral, pues él se expresaba igual ya fuera por carta u oralmente. En ambos casos sería deudor de la tradición de los predicadores estoicos y cínicos, y de sus modos de comunicación²⁶.

²⁵ Cf. G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, Manchen 1961, 76-92 (“Paulinische Anakoluthen in Römerbrief”).

²⁶ Aunque según R. Trevijano Etcheverría, “La misión en Tesalónica (1 Tes 1, 1-2, 16)”, en: *Estudios paulinos*, PT 8, Salamanca 2002, 113-146, pp. 134-140, los

Este punto de vista ha sido cuestionado por S.K. Stowers, para quien la diatriba no tiene su contexto natural en el predicador ambulante, sino en el ámbito de la academia, es decir, de la escuela filosófica, aunque sus procedimientos pueden ser imitados en el campo de la literatura²⁷.

Para nuestro propósito basta, de momento, advertir que, aparte de otras posibles influencias, se observa en Pablo el uso abundante de la llamada "pregunta retórica" característica de la diatriba, como puede observarse, por poner sólo dos ejemplos, en textos como 1Cor 9,1ss y Rom 2,1ss. Son tres fundamentalmente las funciones de este recurso²⁸; a saber: 1) aumentar la fuerza de un argumento; b) asumir lo que en un diálogo el otro presentaría en forma de pregunta; 3) y adelantarse a las cuestiones que podrían presentarse contra el argumento de uno mismo.

b) Quiasmo

Este término, usado ya por Isócrates en el s. IV a. C., se refiere a una construcción de simetría bilateral de cuatro o más elementos en torno a un eje central. "Es un procedimiento que consiste en disponer en orden inverso, en dos períodos consecutivos, sus componentes comunes (formales, de contenido etc.), de manera que resulte una especie de equis o el esquema a-b-b'-a'"²⁹.

No es difícil encontrar en Pablo esta estructura³⁰. Thomson ha dedicado al tema una monografía en la que, al tiempo que duda de la existencia del macroquiasmo, que cubriría unidades mayores, fija su atención en el microquiasmo, que en el epistolario paulino se encuentra de forma abundante en unidades textuales de diez o doce versículos³¹, como sería el caso en textos como Gal 5,15-6,2 y Rom 5,12-21, entre otros.

términos de 1Tes 2,1-13 parecen tomados de los polemistas que atacaban a los predicadores ambulantes del mundo griego de entonces.

²⁷ S. K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico 1981.

²⁸ Cf. D. Watson, "The Role of the rethorical questions", *JBL* 108 (1989) 301-318, especialmente pp. 312-314.

²⁹ Cf. G. Flor Serrano - L. Alonso Schökel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica*, Madrid 1979, 62 (voz "quiasmo").

³⁰ Por ejemplo, J. Jeremias, "Chiasmus in the Paulusbrieffen", *ZNW* 49 (1958) 145-166 propone el microquiasmo de cuatro elementos para Flm 5.

³¹ Cf. I. H. Thomson, *Chiasmus in the Pauline Letters* (JSNTSS 11), Sheffield 1995.

El quiasmo, como recurso retórico, tiene en primer lugar una función de tipo estético; en segundo lugar, cumple una función mnemotécnica; en tercer lugar, es una forma de estructurar el pensamiento por partes y asegurar, a la vez, la unidad del conjunto.

Tras este repaso de algunos recursos retóricos utilizados por Pablo en sus cartas se confirma que tenía la conciencia de que su palabra era significativa y se esforzaba por hacerla llegar de forma persuasiva y razonada. Cuando en 2Cor 11,6 reconoce que “soy torpe en la palabra” añade inmediatamente “pero no en el conocimiento”. Quizás la referencia a la oratoria esté motivada por aquel ambiente que, como dijimos más arriba, habían creado algunos que ponderaban las cualidades oratorias de Apolo para desprestigiar a Pablo. En ese contexto es aún más significativo que el propio apóstol defienda su capacidad para conocer y presentar los contenidos de la fe.

Parece que él es consciente de la importancia que, para ese fin, tienen sus cartas. Como si se “creciera” en la comunicación escrita, como parecen reconocerle sus adversarios: “las cartas –hay quien dice– son graves y fuertes, pero la presencia del cuerpo es poca cosa y la palabra no vale nada”. Se entiende que, con una conciencia así, Pablo se haya esmerado en las cartas por presentar el *lógos* (palabra y razón) de la fe de modos que sus oyentes/lectores tengan “una prueba de que Cristo habla en mí” (2Cor 13,3).

II. FUENTES

Bajo el epígrafe genérico de “fuentes” tratamos de presentar aquellos “lugares” en los que Pablo ha podido profundizar su conocimiento del misterio de la fe en Cristo. Son cuatro. El primero es la experiencia de Damasco y, en relación directa con aquel acontecimiento, la experiencia creyente en general. ¿Puede alguien imaginar un discurso teológico al margen de la experiencia personal de la fe? El segundo lugar son las Escrituras: ya sean figuras o acontecimientos, textos o tradiciones teológicas de carácter general, es el Antiguo Testamento el prisma que determina la comprensión del misterio de Cristo, con una hermenéutica en absoluto arbitraria, pero muy distante de la mentalidad positivista de hoy. La tercera fuente que hay que considerar es la fe de la comunidad. Cuando Pablo se adhiere al grupo de los creyentes en Cristo, ya había un “corpus” doctrinal que se manifestaba en las fórmulas del anuncio misionero, en los credos de fe, en los himnos litúrgicos... Finalmente,

hay que anotar la actividad misionera como “locus” que sirve no sólo para verificar la verdad de los contenidos de la fe sino también para generar o explicitar contenidos nuevos. Antes de pasar al estudio de cada una de estas cuatro fuentes conviene subrayar que, aunque cada una de ellas aparece en Pablo con contornos claramente personales, tienen un cierto carácter “universal”³².

1. Conversión y experiencia personal de la fe

Las referencias directas de Pablo al acontecimiento de su “conversión” son escasas y, en cualquier caso, no ofrecen apenas datos históricos. Los dos textos que de forma más clara se refieren a él son Flp 3,7-9 y Gal 1, 15-16. Ambos coinciden, en primer lugar, en que se encuentran en un contexto polémico, en el que Pablo está haciendo apología de sí frente a sus oponentes; en segundo lugar, la experiencia del encuentro con Cristo es presentada como contrapunto de la vida anterior en el judaísmo (cf. Flp 3,4-6 y Gal 1,13-14); en tercer lugar y sobre todo, el apóstol no ofrece datos históricos sino enunciados teológicos.

Para el propósito de este trabajo hay una pregunta que, a primera vista, resulta del mayor interés: ¿qué contenidos de la fe, es decir, teológicos, puedo “aprender” Pablo en aquella experiencia? Pero para responder a esta pregunta se hace necesaria una hermenéutica muy rigurosa.

Como ha puesto de relieve P. Fredriksen, la tendencia natural del convertido es la de ver presente en el aquel momento todo el desarrollo posterior de su vida³³. Los contenidos teológicos no estarían ajenos a ese dinamismo. En la conciencia de Pablo “todo” le fue dado a conocer en el acontecimiento de la cristofanía de Damasco. Esta característica de “totalidad” queda bien reflejada cuando el apóstol determina cuál fue el núcleo de aquella experiencia: “revelar

³² J. D. G. Dunn, “In quest of Paul’s Theology. Retrospect and Prospect”, en: E. E. Johnson - D. M. Hay (eds.), *Pauline Theology*, vol. IV: *Looking Back, Pressing On*, Atlanta 1997, 95-115, pp. 101-102 habla de tres momentos “universales” para hacer teología: 1) las convicciones heredadas o los modelos tradicionales, donde se encuentran los axiomas y presupuestos, con frecuencia ocultos o no abiertamente declarados; 2) la propia experiencia personal que apela a un momento “fundante” y su posterior desarrollo; 3) la interacción de los presupuestos y principios de los dos niveles anteriores con las preguntas y retos del día a día.

³³ Cf. P. Fredriksen, “Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and Retrospective Self”, *JTS* 37 (1986) 3-34.

en mi a su Hijo". Ya el verbo "revelar", característico de la tradición apocalíptica, indica una revelación que tiene carácter definitivo. No se trata del conocimiento de cosas parciales o puntuales. En este caso la revelación tiene que ver con el núcleo fundamental de la fe, es decir, la identidad del Hijo. El sentido de la frase es el siguiente: "revelarme que Jesús es el Hijo. No se trata de una información cualquiera sino de la revelación esencial"³⁴.

El elemento de totalidad tiene que equilibrarse con el de temporalidad. El núcleo de aquella experiencia sólo con el tiempo despliega toda su potencialidad. Si no se mantiene el equilibrio entre totalidad y temporalidad y se acentúa sólo aquella, parecería que en el momento de la conversión Pablo habría "aprendido" todos los contenidos teológicos y, como alguien ha dicho con tanto humor como acierto, en realidad Pablo se habría convertido a su propio paulinismo³⁵. Pero si sólo se valora el elemento de temporalidad, en realidad aquel acontecimiento de Damasco quedaría vacío de contenido.

En Flp 3,9 Pablo habla del acontecimiento de Damasco con la terminología de justificación: "y ser hallado en él, no en mi propia justicia, la de la ley, sino de la justicia que procede de Dios, que se funda en la fe y viene por la fe en Cristo". ¿Hay que suponer que en aquel momento ya fue consciente Pablo del alcance y del significado de ese concepto, tan importante en su pensamiento teológico? El punto de vista más común es que en este versículo Pablo fundamenta en la experiencia misma de su conversión la antítesis entre la justificación por la fe y la justificación por la ley³⁶. Pero el que Pablo haya definido aquella experiencia con terminología de justificación puede ser fruto del paso del tiempo más que reflejo de la experiencia misma. Por otra parte, así lo indicaría el análisis gramatical y contextual de Flp 3,9, si, como se ha sugerido, la cláusula participial "no teniendo mi propia justicia, la que viene de la ley, sino la que se obtiene por la fe en Cristo" etc. es un comentario, a modo de paréntesis, que no encaja propiamente en el contexto. Pablo habría interrumpido una descripción de la existencia cristiana en términos "participacionistas" con un vocabulario claramente "judicial". "A fin

³⁴ Cf. G. Bornkamm, "The Revelation of Christ to Paul and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation. A Study of Galatians I", en: R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, Exeter 1974, 90-103.

³⁵ Cf. M. S. Enslin, *The Ethics of Paul*, New York - London 1930, 11-12.

³⁶ Cf. S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, WUNT II/4, Tübingen 1981, 352.

de ganarme a Cristo y ser hallado en él" (Flp 3,8b-9a) encuentra su secuencia natural en el v. 10: "a fin de conocerle a él y el poder de su resurrección". El v. 9 introduciría así un pensamiento añadido a la significación original de la experiencia de Damasco³⁷.

Pero no de es poca importancia que, con el tiempo, Pablo haya venido a explicitar que a él le ocurrió en Damasco lo mismo que predica después para todos los hombres, y concretamente a los gentiles, con la categoría de justificación; a saber: la gracia de la fe en Cristo, el saberse perdonado y acogido por Dios³⁸.

El acontecimiento de Damasco es singular y único, pero la experiencia de la fe en cuanto tal es común. Curiosamente la terminología de justificación usada en Flp 3,9 para hablar de aquel acontecimiento personal es la misma que se usa en el texto de Gal 2,16 para formular el gran axioma teológico de la justificación por la fe. Dicho de otra forma, la experiencia de la fe, sin dejar de ser personal, es compartida. Esta relación entre lo personal y lo comunitario hace que el "yo" de las cartas de Pablo está necesitado de una hermenéutica, pues no siempre lo usa el apóstol para hablar de sí mismo. En ocasiones puede tratarse de un yo paradigmático³⁹ Este problema se plantea, por ejemplo, en los conocidos textos de Gal 2,20 y Rom 7,7-25, entre otros.

El primero de ellos ("vivo mas no yo, sino que es Cristo quien vive en mí") se encuentra en un contexto (Gal 2,15-21) en el que se sucede una serie de "nosotros" y de "yo", y este último no es siempre estrictamente personal, sino que puede ser literario (como es el caso en el v.18) o comunitario/eclesial en cuanto se refiere a una experiencia compartida, común a todos los creyentes. Es el caso del v. 19: "yo por la ley morí a la ley" remite a un elemento universal de la nueva vida en Cristo. El v. 20, sin embargo, hablaría, de manera muy viva, de la experiencia personal del apóstol, por más que la segunda parte del versículo remita a una fórmula tradicional ("que me amó y se entregó por mí"). Pero este carácter personal, íntimo

³⁷ Cf. H. Räisänen, "Paul's Conversion and Development of His View of the Law", *NTS* 33 (1987) 404-419, en pp. 409-410.

³⁸ Para J.G. Gager, "Some Notes on Paul's Conversion", *NTS* 27 (1980-1981) 697-704, p. 702 existe una estrecha relación entre la experiencia por la que Pablo entendió que él mismo había sido justificado y sus posteriores reflexiones acerca de la justificación en el plan de salvación divino.

³⁹ Cf. E. Farahian, *Le 'Je' paulinien: Étude pour mieux comprendre Gal. 2,19-21* (AnGreg 253), Roma 1988, 250-253 y B. Dodd, *Paul's Paradigmatic "I". Personal Example as Literary Strategy* (JSNTS 177), 159-161.

incluso en este caso, no significa que sea exclusivo de Pablo. Todo creyente en Jesús debería repetir esta misma experiencia.

Contra lo que han sugerido algunos, en el texto de Rom 7,7-25, de tono tan existencialista, no habla el Pablo precristiano, es decir, el fariseo que ha vivido una experiencia frustrante en el judaísmo, sino el cristiano que lucha a muerte contra la fuerza del pecado, confiado en que sólo Cristo puede libramos de este cuerpo mortal. No se trata de una página autobiográfica⁴⁰. La lucha de la que habla el apóstol es un elemento común en toda experiencia creyente. La teología de Pablo tiene en esa experiencia una fuente de inspiración y de verificación de su verdad.

2. Las Escrituras

El Antiguo Testamento, interpretado a la luz del acontecimiento de Cristo, ofrece a Pablo el *humus* natural de su reflexión teológica como cristiano⁴¹. Aunque no se puede negar la influencia del helenismo sobre todo en los elementos formales, como se ha puesto de relieve más arriba, la orientación general⁴² y los núcleos temáticos son de tradición veterotestamentaria⁴³.

⁴⁰ Así, por ejemplo, G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Edinburgh 1987, 179-221, quien en su análisis de Rom 7,7-23, un texto del que dice que ha jugado un papel central en la historia de la exégesis psicológica de Pablo, se adhiere a la opinión ya expresada en 1929 por G. Kümmel, "Röm 7 und die Bekerung die Paulus", en el sentido de que Rom 7 no puede ser autobiográfico, pues Pablo nunca podría haber escrito lo que se lee en el v. 9.

⁴¹ De la abundantísima bibliografía sobre las Escrituras en Pablo, cf. R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989; C. A. Evans - J.A. Sander (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel*. JNTSS 83, Sheffield 1993. Recientemente, sobre el modelo de la educación recibida por Pablo para explicar su uso y citación de textos de la Escritura, cf. St. E. Porter - A. W. Pitt, "Paul's Bible, his Education and his Access to the Scriptures of Israel", *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 5 (2008) 9-41.

⁴² J. McRay, *Paul. His Life and Teachings*, Grand Rapids 2003, 436-477, bajo el título "Paul in Recent Study" hace un repaso básico de cómo en el último siglo han ido cambiando las perspectivas sobre Pablo, desde Baur pasando por Schweitzer hasta Sanders y Dunn y sostiene que el centro de atención está actualmente en la relación de Pablo con el Judaísmo.

⁴³ A. de Toit, "Paulus oecumenicus: Interculturality in the Shaping of Paul's Theology", *NTS* 55 (2009) 121-143, que reconoce la base fundamentalmente judía, dice que habría que distinguir entre las convicciones bíblicas y valores esenciales, por una parte, y por otra, los vehículos culturales a través de los cuales se transmiten. Para T. Holland, *Contours of Pauline Theology. A radical New Survey*

Cuando hablamos de Antiguo Testamento, una expresión usada por el mismo apóstol⁴⁴, nos ceñimos al sentido de Escritura santa, sin entrar en su relación con las otras dos realidades junto a las que forma una especie de tríada, a saber: Escritura/Ley/Israel.

No puede obviarse que entre algunos existe la opinión de que el uso que Pablo hace de la Escritura juega un papel superficial en su discurso teológico. F. Watson ha hecho frente a las tres sospechas en que suele concretarse esa opinión⁴⁵. La primera es la que cree que las citas escriturísticas responden a una simple estrategia retórica, a la que recurre cuando se cuestiona su autoridad apostólica. La segunda denuncia que Pablo cita los textos de una forma que poco tiene que ver con su contexto original. La tercera, en fin, cree que la interpretación que Pablo hace de los textos de la Escritura está condicionada por sus convicciones teológicas previas.

Antes que por su recurso a textos puntuales, para Pablo es significativo el Antiguo Testamento en su conjunto, comprendido en el marco de lo que podría definirse como una teología de la historia. El eje vertebrador de esa teología es la unidad de la *historia salutis*, que tiene su plenitud en Cristo. El envío del Hijo es la *plenitudo temporis* (Gal 4,4). El Antiguo Testamento está orientado teleológicamente a esa plenitud: “todo esto les acontecía en figura y fue escrito en orden a nosotros, que estamos en la plenitud de los tiempos” (1Cor 10,11). Es en ese marco en el que hay que entender que se hable de Cristo como “fin de la ley” (Rom 10,4), en el sentido de que la antigua economía salvífica (ley) tendía teleológicamente a Cristo (fin).

Aquellas Escrituras y acontecimientos se referían a lo que ahora tiene su plenitud en Cristo. Es el sentido de textos como Gal 3,8: “la ya Escritura, previendo que Dios salvaría a los paganos por medio de la fe, predijo a Abraham esta buena nueva..”; Rom 1,2: “el evangelio que Dios había prometido por medio de sus profetas en las

of the Influences on Paul's Biblical Writings, Scotland 2004, pp. 31-43 la teología de Pablo es deudora sobre todo de las tradiciones del éxodo y de la pascua recibidas de Isaías y presentes sobre todo en Rom.

⁴⁴ Contra la opinión, bastante extendida, de que es un anacronismo hablar en Pablo de Antiguo Testamento, conviene considerar el texto 2 Cor 3,14, donde se habla de Antiguo Testamento en el sentido específico de escritura: “existe un velo en la lectura del Antiguo Testamento”.

⁴⁵ Cf. F. Watson, “Scripture in Pauline Theology: How Far Down does It go”, *Journal of Theological Interpretation* 2 (2008) 181-192.

escrituras santas”; o Rom 15,4: “sabemos que cuanto fue escrito en el pasado, lo fue para enseñanza nuestra a fin de que, por el consuelo que proporcionan las escrituras, tengamos esperanza”.

Es todo el universo mental del Antiguo Testamento el que determina el pensamiento de Pablo. No basta con quedarse en los textos particulares, citados expresamente en ocasiones con fórmulas estereotipadas: “dice la Escritura” (Rom 4,3; 9,17; 10,11; 11,2) o “(como) está escrito” (Rom 1,17; 2,24; 3,4; Gal 4,22). En otras muchas ocasiones, sin embargo, se trata sólo de alusiones o ecos. Por ejemplo, en el versículo emblemático de 2,16, ya citado, el último estico introduce un argumento de Escritura con la sola conjunción causal *hoti* y con un paralelismo con Sal 143,2 que, a primera vista, parece inexistente. Todo cambia cuando la comparación se hace también con el texto de Rom 3,20, del todo paralelo con Gal 2,16:

Salmo 143.2

1. Pues
- 2.
3. no
4. será justificado
5. delante de ti
6. todo viviente

Gal 2.16

- Pues
- Por las obras
de la ley
- no
- será justificado
- toda carne

Rom 3.20

- Pues
- Por las obras
de la ley
- no
- será justificado
- delante de él
- toda carne.

En ocasiones la fuente de inspiración no está para Pablo en textos aislados, como en el caso que acabamos de ver, sino en conjuntos textuales. Es lo que ocurre cuando se trata de figuras veterotestamentarias, como Elías (Rom 11,2), Adán (Rom 5 + 1Cor 15,44b-49), Moisés (2Cor 3) y sobre todo Abraham (Gal 3).

La recuperación de Abraham en Gal 3 se hace a partir de un conjunto de textos puestos en relación con unos criterios hermenéuticos muy determinados, según los cuales la figura del patriarca es interpretada en la clave del principio de justificación por la fe y no por las obras de la ley. La importancia dada a Abraham es debida probablemente al hecho de que los oponentes centraban su teología en la identidad de los verdaderos descendientes de Abraham. Dada

la preeminencia de Abraham en numerosos escritos del judaísmo⁴⁶, no tiene nada extraño que los agitadores apelaran a él para defender sus argumentos⁴⁷, que Pablo parece conocer con detalle. Pablo podría coincidir con ellos en apelar a las mismas tradiciones, pero interpretándolas de manera diferente⁴⁸.

Nadie puede negar que hay textos puntuales que juegan en Pablo un papel especial. Hab 2,4, citado expresamente en Gal 3,12 y Rom 1,17, es, junto con Lv 18,5 (cf. Gal 3,12; Rom 10,5) y Gen 15,6 (cf. Gal 3,6; Rom 4,3), uno de los pocos textos del Antiguo Testamento que vienen referidos en las cartas de Pablo más de una vez; es significativo que los tres textos tengan que ver con el tema de la relación entre fe y justificación. De estos tres textos veterotestamentarios más citados es, sin duda, el del profeta el que tiene para Pablo una importancia mayor, seguramente por su formulación de tipo general. Hab 2,4 ha ejercido en Pablo una verdadera fascinación⁴⁹.

⁴⁶ Cf. G. W. Hansen, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTS 299, Sheffield 1989, 175-200, en el apéndice "Abraham en la literatura judía", muestra que la historia de Abraham fue usada de diferentes formas según unos u otros escritores.

⁴⁷ Para la reconstrucción de la teología de los oponentes cf. I.-G. Hong, "Does Paul misrepresent the Jewish Law? Law and Covenant in Gal. 3:1-14", *NovT* 36 (1994) 164-182, pp. 165-168.

⁴⁸ Así, en Gal 3,6 Pablo remite enseguida a sus oyentes a Gén 15,6 y a su versión adaptada de Gén 12,3, en orden a argumentar que los creyentes, incluidos los gentiles, son los verdaderos hijos de Abraham. La cita de Gén 15,6 viene aducida en su contexto original: el creer del patriarca fue la total aceptación de la promesa de Dios. No hay referencia alguna a los méritos de Abraham, que podrían deducirse de los hechos narrados en Gén 14, de su aceptación de la circuncisión como condición de la alianza en Gén 17 o de su disposición en Gén 22 a sacrificar a su propio hijo. Las relaciones entre unos y otros textos abrahámicos se encuentran, con alguna frecuencia, en la literatura judía. Es probable que los agitadores gálatas interpretaran el texto de Gén 15,6 con el de Gén 17,4-14. Algunas tradiciones judías relacionaban la circuncisión y la alianza con Abraham; aquélla sería el signo de ésta. Sobre la base de Génesis 26,5, donde Dios dice a Isaac: "Abraham me obedeció, guardando mis preceptos, mis órdenes y mis leyes", varias tradiciones judías interpretaban que Abraham cumplió la ley antes incluso de ser puesta por escrito; cf. *Jub* 16,28; *Eclo* 44, 19-21; *Abr* § 5-6; 60-61; 275. Dentro del Nuevo Testamento, cf. Sant 2,22: "por las obras se hizo perfecta la fe (de Abraham)". Cf. J. Lambrecht, "Abraham, notre Père à tous", en *Pauline Studies* (BETL 115), Louvain 1994, 3-25, pp. 17-18 sobre la nueva comprensión de Abraham por parte de Pablo a partir de la experiencia de la conversión.

⁴⁹ R. Penna, "Il giusto per fede vivra': la citazione di Ab 2,4 (TM e LXX) in Gal 3,11 e Rom 1,17", en L. Padovese (ed.), *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1998, 85-94 estudia el uso que Pablo ha hecho del texto de Hab y los cambios que ha introducido en el original. Sobre las diferencias entre Qumrán y Pablo en el uso de la cita de Hab, cf. J.A. Sanders, "Habakkuk, Paul,

Aun en el caso de textos puntuales la teología de Pablo tiene que someterse a un dinamismo intertextual, para no leerlos aisladamente sino buscando la relación con otros textos y tradiciones de la literatura judía⁵⁰. En ese dinamismo entran también las tradiciones de la comunidad cristiana primitiva de las que es deudor el apóstol.

3. La tradición de la comunidad primitiva

También esta tradición determina y modula el pensamiento de Pablo. Aunque, como acabamos de ver con relación al Antiguo Testamento, Pablo acoge esas tradición de una forma creativa. Ya sea el Antiguo Testamento, la tradición evangélica o la de la comunidad cristiana primera para Pablo “la tradición es siempre tradición interpretada”⁵¹.

Para recuperar la influencia de la tradición de la comunidad en el apóstol un camino posible, entre otros, es el de situarle en el marco de las comunidades de Jerusalén, Damasco y Antioquía. Por lo que se refiere a Jerusalén, tiene importancia el texto de Gal 1,18, donde Pablo habla de su primera visita a Jerusalén tras la conversión. El objeto de esa visitar fue “visitar a Pedro”. El sentido del verbo *historésai* lleva implícita la idea de visitar a alguien reconocido como autoridad⁵². Con Pedro pudo Pablo, en primer lugar, contrastar las noticias recibidas de la tradición histórica de Jesús y enriquecer su información de boca de un testigo privilegiado. En Jerusalén también entró en contacto con las tradiciones de la comunidad postpascual, por más que los intereses apologéticos de Gal 1-2 traten de minimizar el alcance de aquella visita de quince días. Ya entonces en la comunidad jerosolimitana iban tomando cuerpo las tradiciones históricas de Jesús, como puede ser presumiblemente el relato de

and the Old Testament”, en: C. A. Evans-J. A. Sanders (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTS 83), Sheffield 1992, 98-117.

⁵⁰ Cf. F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London - New York 2004, 17-24.

⁵¹ Cf. J.C. Becker, “Contingency and Coherente in the Lettres of Paul”, *Union Seminary Quarterly Review* 33 (1978) 141-151, p. 148.

⁵² Para O. Hofius, “Gal 1,18: “ἱστορήσαι Κεφάν”, *ZNW* 75 (1984) 73-85 denota una visita a algo digno de verse o ir a conocer directamente a una persona importante; en el mismo sentido, K.F. Ulrichs, *Grave verbum, ut de re magna*. Nochmals Gal 1,18: “ἱστορήσαι Κεφάν”, *ZNW* 81 (1990) 262-269.

la Pasión⁵³, y existían fórmulas de fe, entre las que ocupa un lugar destacado la recogida en 1Cor 15,3-8.

Aunque es muy difícil recuperar las tradiciones de la comunidad de Damasco, es posible conocer las propias de la comunidad helenista. Formada originalmente en Jerusalén, bajo el liderazgo de Esteban, se caracterizó por una postura más crítica con relación a la ley y al templo (cf. Hch 6,14) y una mayor apertura a la misión gentil. Pablo entraría a formar parte de aquella forma de cristianismo que precisamente había perseguido. Llegó a ser el as y campeón de unas opciones que eran anteriores a él y a las que se había enfrentado abiertamente. Pero hay otro dato de la comunidad helenista, anterior a sus opciones, y que será no menos determinante en la historia del cristianismo primitivo. Es el uso del griego. Ya en Jerusalén hubo una primera inculturación de las tradiciones históricas y postpascuales al ser vertidas al griego. Aunque no sea este artículo el lugar propio para hacerlo, es posible intentar recuperar aquellas tradiciones precisamente por haber quedado recogidas en los escritos de Pablo.

Hay que valorar, sobre todo, la influencia que en él tuvo la comunidad de Antioquía, de la que entró a formar parte de la mano de Bernabé (Hch 11,25-25) y en la que llegó a ser uno de los líderes (Hch 13,1-3). De aquella comunidad, a la que perteneció buena parte de la década de los años 40, recibió no sólo determinadas opciones misioneras⁵⁴ sino un cuerpo doctrinal completo. No han faltado intentos de recomponer el “catecismo” antioqueno⁵⁵. Se considera que en 1Tes puede haber ecos del mismo, no sólo porque esta carta ha sido escrita a los pocos meses de haber roto con Antioquía (cf. Gal 2,11-14) sino también porque faltan en ella los acentos más personales del pensamiento de Pablo, conocidos por otras cartas.

Becker ha subrayado esta influencia antioquena, aunque no faltan quienes advierten contra el peligro del “panantioquismo”, es decir, querer explicar a Pablo sólo desde Antioquía. Hay que considerar, además, que él no fue sólo receptor de las tradiciones antio-

⁵³ Puede haber un eco de esta tradición en Gal 3,1.

⁵⁴ A modo de ejemplo, parece que era una opción antioquena la renuncia de los misioneros a no hacerse acompañar por una mujer y a no vivir del sustento de las comunidades; cf. J. Núñez Regodón, “Sustento del apóstol y responsabilidad comunitaria; a propósito de 1Cor 9”, *Corintios XIII* 129 (2009) 123-143, especialmente pp. 131-132.

⁵⁵ Cf. J. Sánchez Bosch, *Escritos paulinos*, Estella 2002, 131-174 que habla expresamente de “la catequesis primitiva” a propósito de 1Tes.

quenas, sino en algunos casos co-artífice de las mismas. Podría ser el caso del himno de Flp 2,6-11.

Como en el caso de las citas del Antiguo Testamento, el respeto de Pablo por el patrimonio recibido de la comunidad se manifiesta en la fórmula estereotipada con que introduce sus tradiciones en los textos 1 Cor 11,23 y 15,3: “os transmito lo que a mi vez he recibido”. Más arriba se ha advertido también que el verbo *oida* (“sabemos”/“sabiendo”) puede servir para introducir doctrina tradicional.

Este patrimonio es recibido por el apóstol siempre de forma creativa. En algunos casos se advierte en detalles puntuales. Así, por ejemplo, en Rom 1,3-4 hay una fórmula binaria tradicional:

+ según la carne - linaje de David

+ según el espíritu - hijo de Dios- por la resurrección

Pablo ha “corregido” la fórmula tradicional introduciendo el dativo modal *en dynámei* (“con fuerza”, “de manera poderosa”) para evitar que la fórmula se interpretara en el sentido de que sólo a partir de la resurrección es Jesús Hijo de Dios.

De igual manera, como quedó dicho más arriba, en los textos de Rom 3, 24-26 y Rom 4, 24-25, donde se encuentra la doctrina tradicional que asocia la idea de justificación al perdón de los pecados, Pablo ha intervenido para ajustarla a su axioma de justificación + fe.

Otro campo en el que se detecta fácilmente la intervención del apóstol es en el de la tradición de la muerte de Jesús. Nos hemos ocupado ampliamente de ello en otro lugar⁵⁶. Con carácter general, puede afirmarse que “para evocar la muerte y la resurrección de Jesús, Pablo recurre a dos registros. Por una parte se apoya en formulaciones tradicionales y, por otra, establece una nueva conceptualización”⁵⁷. En concreto, es característico de Pablo recurrir a la cruz como símbolo privilegiado de la muerte de Jesús. Este acento en la cruz explicaría que en el himno de Flp 2,6-11 Pablo haya

⁵⁶ Cf. J. Núñez Regodón, “El misterio paulino de la cruz”, en: D. Borobio - A. Martínez (coords.), *La cruz camino de luz*, Salamanca 2009, 75-96.

⁵⁷ J. Zumstein, “La croix comme principe de constitution de la théologie paulinienne”, en: A. Dettwiller (dir.), *Paul, une théologie en construction* Genève 2004, 297-318, p. 300.

añadido “y una muerte de cruz” donde el texto terminaba hablando de la kénosis “incluso hasta la muerte”⁵⁸.

4. Teología y misión

La teología de Pablo emerge, se explicita y desarrolla al hilo de la misión. El pensamiento del apóstol no es un sistema cerrado en sí mismo, sino que está en constante interacción con el ministerio. Por eso resulta insoluble e ineficaz la cuestión de si antecede la teología a la misión o la misión a la teología.

Si en esa relación no se mantiene adecuadamente el equilibrio y se exagera la preeminencia de la misión, se termina por considerar a Pablo un oportunista que ha subyugado su pensamiento a los éxitos inmediatos de la misión. Es el peligro de las opiniones de Räisänen y Watson, de las que nos hemos ocupado en otro lugar⁵⁹, para quienes la misión a los gentiles habría sido consecuencia, en un primer momento, de una estrategia misionera con afán de ganar adeptos y facilitarles la entrada con la exención de normas no sólo difíciles sino socialmente antipáticas como es la circuncisión.

Más bien, al contrario, la admisión de los paganos sin la exigencia de la ley fue precedida de opciones colectivas, razones fundadas⁶⁰ y vivos debates teológicos. Lo que se ha dado en llamar

⁵⁸ Cf. E. Käsemann, “The Saving Significance of the the Death of Jesus in Paul”, en *Perspectives on Paul*, Philadelphia 1971, 32-59, p. 36. La naturaleza claramente teológica del himno hace pensar que el añadido paulino no tiene otra intención que la de acentuar el movimiento de kénosis, del que la cruz sería la máxima expresión. No hay razones para pensar, como proponen J. D. Crossan - J. L. Reed, *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol Pablo*, Estella 2006, 347-350 que, al añadir la referencia a la “muerte de cruz”, Pablo sea consciente del carácter político de la misma. Al ser la cruz la forma propia de ejecución del poder romano, se aplicaba especialmente a los revolucionarios políticos.

⁵⁹ Cf. J. Núñez Regodón, “La aportación de Pablo en el conjunto del cristianismo de los orígenes: de Israel, por Cristo, a todos los pueblos”, en: *San Pablo y la apertura universal del Evangelio. Actas del XIV Simposio de Teología histórica (5-7 mayo 2009)*, Valencia 2010, 129-150, pp. 136-139.

⁶⁰ Cf. A. J. Hultgren, “The Scriptural Foundations for Paul’s Mission to the Gentiles”, en: St. E. Porter (ed.) *Paul and His Theology*, Leiden - Boston 2006.

“estrategias misioneras” no equivale a una actividad sin principios que la rijan sino todo lo contrario⁶¹.

La teología de Pablo es de naturaleza dialogal⁶² y sólo despliega todas sus virtualidades cuando se la pone en relación con la situación de fondo que la ha hecho emerger. De esta forma se explica que el gran texto de la unidad en 1Cor se encuentre en una carta dirigida a una comunidad en la que el problema específico era el de la división en grupos. O que la reflexión sobre el ministerio apostólico en 2Cor responda a una situación particular como era la que se estaba dando en Corinto por culpa de unos misioneros venidos de fuera que cuestionaban la legitimidad apostólica de Pablo. O que el tema de la justificación, tan tratado abiertamente en Gal, responda de forma muy directa a la exigencia de algunos que querían imponer a los cristianos gálatas el cumplimiento de la ley judía. Ni siquiera en Rom las cosas son de manera distinta, pues, aunque la carta no está motivada por un contexto inmediato tan definido, su orientación general, sus contenidos e incluso sus usos retóricos se explican mejor por estar dirigida a una comunidad enclavada en la capital del imperio⁶³.

En este ejercicio de recuperación de la situación de fondo una de las tareas es la de escuchar, a través del propio Pablo, la voz de sus oponentes, a propósito de los cuales se hace necesario, en primer lugar, aclarar qué se entiende por tal y, en segundo lugar, diferenciar unos de otros y describirlos particularmente⁶⁴. Aunque esta práctica ha de hacerse con cautela, para evitar los peligros de la llamada “mirror reading”, no es imposible identificar la voz de aque-

⁶¹ Sobre las diversas etapas en la estrategia misionera de Pablo, cf. R. Riesner, *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, Grand Rapids - Cambridge 1998, 229-333.

⁶² Cf. D. Marguerat, “Introduction”, en: A. Dettwiler - J.D. Kaestli - D. Marguerat (dir.), *Paul, une théologie en construction*, Genève 2004, 9-21.

⁶³ En una conferencia pronunciada en la Sala Orazi del Campidoglio, P. Rosano, *La lettera ai Romani e il suo influsso sulla cultura europea* [Excerptum ex “Studia et Documenta Historiae et Iuris” LV (1989)], Roma 1989, p. 3, defiende que si Pablo tiene tanto interés en escribir a la comunidad de Roma (yendo contra su propia costumbre de no intervenir en comunidades que no hubiera sido fundadas por él) y de visitar posteriormente a aquella comunidad es porque quiere expresamente confrontar el contenido de su evangelio, de manera profunda, con la gran tradición greco-romana, que por aquellos años encontraba en la capital del imperio una gran riqueza cultural.

⁶⁴ Para un repaso con carácter general, cf. J. L. Sumney, “Studying Paul's Opponents: Advances and Challenges”, en: St. E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents*, Leiden - Boston 2005, 5-58.

llos y conocer sus argumentos, como es el caso, sobre todo, en Gal 3. De esta forma se podrá conocer mejor la argumentación de Pablo y la “construcción” de su teología al hijo de la misión.

III. ESQUEMAS INTERPRETATIVOS

En esta última parte nos ocuparemos, con mayor brevedad, de ofrecer algunos “esquemas” que ayuden a comprender adecuadamente la teología de Pablo. En cada uno de los cuatro esquemas se proponen dos extremos que han de relacionarse equilibradamente si no se quiere caer en el peligro de “unidireccionismo” que han tenido muchas veces los estudios de teología paulina. El primer esquema, que hemos llamado “centro y centros”, trata de ofrecer un instrumento que pueda dar razón del todo y de las partes en la teología de Pablo. El segundo postula el necesario equilibrio entre una continuidad que no es inmovilismo y una evolución que no es ruptura. El tercer esquema pretende salvaguardar, por una parte, el carácter situacional del pensamiento de Pablo y, por otra, su coherencia interna. Finalmente, con el esquema “análisis-síntesis” se defiende la necesidad de elaborar una teología de Pablo a partir del análisis de las partes (ya sean textos particulares, secciones o cartas enteras) pero superando el análisis con un esfuerzo expreso de sistematización y conceptualización.

1. El centro y los centros de la teología paulina

El tema del centro de la teología paulina ha sido recurrente. Se consideraba que ese centro funcionaría, en el conjunto del pensamiento de Pablo, a la manera de clave de bóveda que sostiene todo el edificio. Se trataba de encontrar el término, la idea o el concepto en torno al que enuclear todo el pensamiento del apóstol.

Tradicionalmente se ha atribuido una importancia especial al concepto de justificación. Pero un análisis de su presencia en Pablo demuestra que las cosas no son tan simples. Es verdad que en Gal y Rom es una idea no sólo central sino probablemente la categoría principal de esas dos cartas. Aunque no en la misma medida, la terminología de justificación es también importante en Flp 3. En 2Cor aparece sólo con relación al ministerio apostólico. Y en 1Tes, 1Cor y las deuteropaulinas Col y Ef no aparece ni siquiera una vez. Sin embargo, tampoco sería exacto decir que la ausencia explícita

de esa terminología equivale a que la idea de justificación no sea significativa en esas cartas. En el caso de 1Tes la idea de elección, tradicional para referirse a los judíos y que Pablo aplica ahora abiertamente a la vocación de los gentiles a la fe en Cristo, es equivalente a la de justificación. Por su parte en 1Cor aparece un abundante lenguaje nomista que, en el fondo, responde a la antítesis ley-gracia; una antítesis que en otros lugares se articula en torno a la idea de justificación.

Por otra parte, el concepto mismo de justificación necesitaría ser comprendido en su contexto o contextos originales, pues, como en el caso de otros conceptos, su comprensión está muy determinada por el existencialismo de la Reforma y post-reforma protestante.

Aun en el caso de un solo concepto o categoría su riqueza sólo puede captarse si se pone en relación con otras ideas del propio apóstol.

Además, como ha señalado T. Callan, conviene que esa supuesta categoría central de Pablo ayude a comprender tanto a Cristo salvador como la vida cristiana. Para él, el tema central es la idea de morir y resucitar con Cristo⁶⁵. Ya antes Ch.A. Davis, hablando precisamente del centro de la teología de Pablo, había explicitado una idea parecida, señalando que el lenguaje y modo de expresión puede variar pero las cuatro ideas que permanecen de forma constante son: a) la muerte de Cristo; b) la resurrección de Cristo (vida escatológica); c) la muerte del cristiano con Cristo; d) la resurrección del cristiano (vida escatológica con Cristo)⁶⁶.

Por eso, la tendencia actual es la de establecer un conjunto de categorías o conceptos tratando de articular la relación entre ellos y de buscar la unidad final del conjunto. Ch.A. David al preguntarse expresamente por “el centro coherente de la teología de Pablo” habla de “las convicciones más básicas y fundamentales”, es decir, “las convicciones centrales que subyacen a todas las expresiones contingentes que se encuentran en sus cartas”⁶⁷. Por su parte M.J. Gorman ha aislado las que según él son las 12 convicciones fun-

⁶⁵ Cf. T. Callan, *Dying and Rising with Christ. The Theology of Paul the Apostle*, New York 2006, 7-9.

⁶⁶ Cf. Ch. A. Davis, *The Structure of Paul's Theology. "The Truth which Is the Gospel"*, Lewinton-Lampeter-Queenston 1995, pp. 1-15, p. 7.

⁶⁷ Cf. Davis, *The Structure of Paul's Theology* 3-4.

damentales de Pablo⁶⁸; a saber: la alianza Dios-Israel; poder del pecado e ineficacia de la ley; la justicia de Dios; el papel central de la cruz; el señorío de Jesús; las comunidades de la nueva Alianza; la justificación por gracia a través de la fe; la experiencia trinitaria de Dios; la ley de Cristo; la promesa del Espíritu; la escatología a la luz de la resurrección; el triunfo final de Dios.

Pero si se corría riesgo con querer ceñir todo el pensamiento de Pablo a un solo concepto, hay otro riesgo en alargar excesivamente el número de conceptos o categorías. Quizás por eso Gorman propone resumir aquellas doce convicciones en las tres siguientes: a) alianza; b) cruciformidad; c) comunidad.

Probablemente el camino más eficaz para recuperar el centro de la teología del apóstol es el de señalar algunos núcleos fundamentales de su pensamiento y establecer entre ellos “cruces” relacionales.

2. Continuidad y evolución

A la manera de una tesis puede afirmarse que, aunque las certezas y convicciones fundamentales se dieron desde el principio, el pensamiento del apóstol, lleno de creatividad y de virtualidades, encontró nuevos desarrollos en circunstancias nuevas. Por su parte, M. Hengel y A.M. Schwemer hablan de 1Tes como “fuente” para la teología paulina del primer período, si bien consideran que su teología no difiere fundamentalmente de las otras cartas, pues cuando el apóstol deja Asia Menor tras la ruptura con Bernabé tenía ya bien fijado su esquema cristológico y soteriológico⁶⁹.

Para poder evaluar la relación continuidad/evolución en el pensamiento de Pablo no es una cuestión menor la de establecer la secuencia de las cartas paulinas⁷⁰. Entre los autores es prácticamente común que, entre las siete cartas de autenticidad indiscuti-

⁶⁸ Cf. M. J. Gorman, *Apostle of The Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*, Cambridge 2004, 131-145.

⁶⁹ M. Hengel - A. M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antiochia*, London - Louisville 1997, 301 y 308-309.

⁷⁰ Para las siete cartas de autenticidad indiscutidamente paulina, cf. R. Trevijano, “Los viajes de Timoteo y las secuencias de las paulinas” en: *Estudios paulinos* (PT 8), Salamanca 2002, 203-229, para quien la coincidencia de de los viajes proyectados en las cartas con los realizados según los datos de las mismas y las tradiciones de Hechos, corroboran la secuencia 1Tes, Flp, 1Cor, 2Cor y Rom. Flm sería contemporánea de Flp y Gal encaja bien por el tiempo de 2Cor.

damente paulina, la primera es 1Tes y la última es Rom. También parece claro que 1Cor es anterior en el tiempo a 2 Cor. Sin embargo no resulta tan seguro situar, en esa secuencia de 1Tes-1Cor-2Cor-Rom, las cartas de Gal, Flp y Fim.

Por otra parte, ha sido frecuente el estudio comparativo entre Gal y Rom para estudiar la posible evolución del pensamiento de Pablo en un tema de la mayor importancia en su universo teológico. Ambas cartas, en efecto, desarrollan la antítesis “justificación por la fe”/“no por las obras de la ley”. Es conocida la tesis de H. Hübner en el sentido de que el concepto de ley en Pablo sufre un cambio de Gal a Rom hasta el punto de que sólo en esta última carta el concepto de la justicia de Dios llega a ser el principio teológico fundamental⁷¹. Y por esa misma razón sería mejor leer Gal en sí misma y no a partir de Rom.

Pero esta opinión dista mucho de ser comúnmente aceptada. La mayoría de los autores defiende que entre ambas cartas no hay diferencias de fondo y contenido sino solamente de contexto retórico e histórico. En Gal el clima es tan tenso y vehemente que incluso tiene algunos excesos verbales (cf. Gal 5,12). El versículo –tan significativo, por otra parte– de Gal 2,16 repite lo mismo de forma machacona, hasta tres veces. El apóstol ha entendido que en una situación como la que se estaba dando en Galacia, con cuyas comunidades él tenía una relación cercana y familiar, no cabían paños calientes. De hecho, ha suprimido del saludo epistolar la acción de gracias.

Las cosas son en Rom completamente diferentes. Se trata de una comunidad que él no ha fundado y de la que no tiene probablemente un conocimiento muy profundo, aunque esta afirmación solo se sostiene si –como defienden muchos autores– el cap. 16 de la carta no es original. Como quiera que sea, son evidentes los esfuerzos de Pablo por ganarse la *captatio benevolentiae* de los romanos y lograr una presentación de sus ideas que no resultara conflictiva sino atrayente, sin que esto signifique que aquéllas pierdan la intensidad característica del apóstol.

Junto a este elemento del contexto retórico e histórico hay que considerar también que en Rom se presentan de forma más explícitas algunos pensamientos que en Gal están incoados o solo sugeridos. Entre otros ejemplos puede verse el de la figura de Abraham, de la que se explicitan en Rom 4 algunos aspectos que en Gal 3 están

⁷¹ Cf. H. Hübner, *La legge in Paolo*, Brescia 1995.

sólo apuntados. Por eso, se ha propuesto recurrir a Rom como lugar privilegiado para recuperar la teología de Pablo, no porque la teología de Rom se identifique con la teología de Pablo sino para tener un punto de apoyo seguro en el desarrollo teológico del apóstol⁷².

Cuando la comparación se hace con las cartas llamadas deuteropaulinas, es decir, Col y Ef, es más fácil evaluar la relación continuidad-evolución en el pensamiento de Pablo. Sin necesidad de entrar a dilucidar si esas dos cartas son de Pablo de la misma forma que lo son las siete comúnmente consideradas suyas, es incuestionable que en Col y Ef hay cambios de acento en algunas cuestiones fundamentales. Me referiré, de forma específica, a tres. En primer lugar con relación a la idea misma del apóstol que lleva adelante la misión de evangelizar; a esa idea original se añade ahora la del apóstol que sufre (“mártir”) por el evangelio. Aunque en el encabezamiento de todas las cartas habla de sí mismo como “apóstol”, en Col y Ef es frecuente que se presente a sí mismo como testigo que padece en su carne la tarea encomendada (cf. Col 1,23-24; 2, 1; Ef 3,1.13; 4,1).

En segundo lugar, se puede apreciar igualmente que el contenido del mensaje, que hasta ahora era el evangelio, se empieza a denominar, de manera casi recurrente, como “misterio”. En el bloque de las siete primeras cartas también se habla de “misterio”, lógicamente, aunque con sentido claramente polisémico. Sin embargo, en el final de Rom se encuentra un cierto punto de inflexión en el uso de este término. Me refiero a los textos de Rom 11,25ss y 16,25ss. En el primero de ellos misterio tiene que ver con la salvación de Israel y de los gentiles. En el del capítulo 16 se indica claramente que el contenido de ese misterio, escondido desde tiempo eterno y manifestado ahora en Cristo, tiene que ver directamente con la salvación de los paganos. Col y Ef, por su parte, desarrollan abundantemente estas mismas ideas. A modo de ejemplo, pueden verse los textos de Col 1,26-27; Ef 1,9, 3,3. 4. 8-9.

En tercer lugar, la idea de la comunidad como cuerpo de Cristo, que tiene un texto programático en 1Cor 12,12-31 (además, entre otros, de 1Cor 10,14-22 y Rom 12,3-8), se ve enriquecida en las deuteropaulinas con la de que Cristo mismo es la cabeza de ese cuerpo (Col 1,18; 2,19; Ef 1,22b-23; 4,15; 5,23).

M. Y. McDonald ha hecho, con relación al tema de la continuidad y la evolución en el pensamiento de Pablo, una propuesta inte-

⁷² Cf. J.D.G. Dunn, “In quest of Paul’s Theology” 105.

resante. Según ella, la clásica división tripartita del *corpus* paulino responde a un fondo que sobrepasa la simple cuestión de hasta qué punto el apóstol es el autor de cada una de esas partes. En realidad cada uno de esos bloques se explica en correspondencia con los tres momentos de la institucionalización de la comunidad: construcción, estabilización y protección, tanto por lo que se refiere a las estructuras de liderazgo como a las formas rituales y a las creencias⁷³.

3. Coherencia y contingencia

Ha sido J. C. Beker quien ha propuesto el esquema coherencia-contingencia como modelo interpretativo para rescatar la teología de Pablo⁷⁴. Por coherencia se entienden los elementos estables y constantes que expresan las convicciones básicas de la proclamación del evangelio en Pablo. Por contingencia hay que entender los elementos variables, es decir, sujetos a situaciones sociales, económicas y psicológicas a las que Pablo tiene que hacer frente en sus campos de misión.

Beker ha preferido hablar de coherencia en el sentido de un “conjunto coherente” más que de un “centro” de la teología de Pablo. Mientras este último término sugiere una idea fija y rígida, el término coherencia evoca una estructura fluida y flexible, lo cual se corresponde mejor, además, con la actividad teológica de Pablo, que no es propiamente un teólogo sistemático sino un hermeneuta tanto de las tradiciones veterotestamentarias como de las tradiciones de la comunidad primitiva.

Este esquema tiene, entre otros, el mérito de que proporciona una vía intermedia entre los extremos de un análisis puramente sociológico y de la imposición de un centro teológico atemporal, equilibrando dialécticamente ambos extremos y liberándolos de los peligros que se corren cuando se olvida o menosprecia uno de ellos.

⁷³ M.Y. McDonald, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca 1994,

⁷⁴ J.C. Beker, “Recasting Pauline Theology. The Coherence-Contingency Scheme as Interpretative Model”, en: J.M. Bassler, *Pauline Theology I. Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis 1994, 15-24. Para una acogida crítica de la propuesta de Beker, cf. en el mismo volumen P.J. Achtemeier, “Finding the Way to Paul’s Theology: A Response to J. Christian Beker and J. Paul Sampley”, pp. 25-36 pp. 26-31.

4. Análisis y síntesis

En la relación dialéctica entre los elementos contingentes y el conjunto coherente parece más apropiado, desde el punto de vista metodológico, empezar por el estudio de los aspectos parciales y situacionales y, en un segundo momento, situarnos adecuadamente en aquel conjunto coherente.

Por eso suele ser bastante común la idea de que un estadio primero y fundamental para recuperar la teología de Pablo y poder intentar una síntesis de la misma es comenzar con el estudio particular de la teología de cada una de las cartas.

En el prefacio de su obra sobre la teología de Pablo escribe G. Barbaglio⁷⁵:

“la imagen que tenemos de él [Pablo] como teólogo, como emerge de la lectura atenta de sus cartas, no es desde luego la de un pensador con una teología perfectamente dominada y acabada, según ha venido solicitada por sus interlocutores y donde las soluciones estaban ya previstas de antemano. No, lo que tenemos es un teólogo *in faciendo*, es decir, un sujeto que realiza una teología que busca responder de la mejor manera posible a los problemas que se le encomiendan, elaborando para ello reflexiones parciales y provisionarias, necesitadas de ulteriores mejoras e integraciones, de correcciones y ampliaciones, abiertas todas ellas a las nuevas circunstancias...”

Pretendo exponer la teología de Pablo presentando *las teologías* de cada carta, *teologías en epístola* que van más allá de un simple revestimiento literario a meras respuestas ocasionales. Sus cartas son la forma concreta y cualificada de una elaboración teológica en la que muestra su impronta”.

Por su parte, J.D.G. Dunn, autor de una monumental obra sobre la teología de Pablo⁷⁶, también ha reconocido la importancia de la teología particular de cada carta como punto de partida, aunque, al mismo tiempo, superándolo. La formulación que usa Dunn es más que un juego de palabras:

⁷⁵ Cf. G. Barbaglio, *La teología de San Pablo*, Salamanca 2005, 9-10. Es significativo que la edición original italiana lleva el subtítulo “Abbozzi in forma epistolare”.

⁷⁶ Cf. J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, London - New York 2003.

“La teología de Pablo no puede ser más que la suma de la teología de cada una de las cartas particulares pero ha de ser más que la simple suma de las teología de las cartas”⁷⁷.

Una síntesis final y coherente de la teología de Pablo no puede hacerse si no es a partir del análisis de las partes, es decir, en este caso especialmente las cartas. Pero de igual modo que solo las partes hacen posible el todo, éste da a aquéllas una nueva luz y las libera del posible “cautiverio” de su situación particular.

La relación entre las partes y el todo sólo puede tener garantía si se realiza un doble movimiento: no sólo el que va de las partes al todo sino también el que va del todo a las partes. Dunn ha subrayado este último movimiento cuando, entre otras imágenes, habla de la teología de Pablo como de una cisterna de la que va sacando cubos de agua según qué circunstancias en cada carta; o de un iceberg, del que la teología particular de las cartas sería la parte que queda visible fuera del agua.

En un trabajo como el que hemos ofrecido en las páginas precedentes probablemente sea suficiente con señalar la necesidad de cada uno de estos dos movimientos. Aunque quizás en épocas anteriores la tendencia era la de construir síntesis de la teología de Pablo con excesivo optimismo, en este momento el déficit está probablemente en el extremo contrario. Por eso, la obra de J.D.G. Dunn nos parece especialmente necesaria y útil.

JACINTO NÚÑEZ REGODÓN
*Universidad Pontificia
Salamanca*

RESUMEN

El objetivo del presente artículo no es el de estudiar los contenidos teológicos más importantes de Pablo. Se trata, más bien, de explicitar los presupuestos y procedimientos necesarios para recuperar

⁷⁷ Cf. J. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* 14.

aquellos contenidos. El ambicioso título de “la teología de Pablo” queda determinado por el subtítulo, que habla de “recursos, fuentes y esquemas interpretativos”. Estas tres cuestiones determinan la estructura tripartita del trabajo. En la primera parte, bajo el nombre de “recursos”, se quiere poner de relieve la voluntad argumentativa del apóstol y señalar los procedimientos más importantes de los que se sirve para ello. En la segunda parte se indican los elementos principales con los que Pablo construye su pensamiento. Con el epígrafe genérico de “fuentes” nos referimos a elementos tan dispares como el recurso al Antiguo Testamento, el patrimonio doctrinal de la comunidad, la propia experiencia espiritual o las urgencias de la misión. Finalmente, en la tercera parte se habla de los “esquemas interpretativos” necesarios para interpretar adecuadamente el pensamiento teológico de Pablo, tales como el centro de su teología, la relación continuidad-evolución y el esquema contingencia-coherencia.

SUMMARY

The objective of the present article is not to study the most important theological contents of Paul. Rather, it tries to make explicit the presuppositions and necessary methods to recuperate those contents. The ambitious title “The Theology of Paul” is determined by the subtitle, which speaks of “resources, sources and interpretative schemes”. These three questions determine the tripartate structure of the work. In the first part, under the name of “resources”, the aim is to emphasize the argumentative will of the apostle and to signal the most important methods among those that serve this function. In the second part the principal elements with which Paul constructs his thought are indicated. Under generic heading of “sources” we refer a variety of disparate elements, such as the Old Testament, the doctrinal patrimony of the community, the proper spiritual experience or the pressing need of the mission. Finally, in the third part the necessary “interpretive schemes” which are needed to adequately interpret Paul’s theological thought are discussed, such as the center of his theology, the relationship between continuity and evolution, and the contingency-coherence scheme.