

LA IDONEIDAD DEL APOSTOL (2 Cor 2,14-4,6)

Entre las secciones que pueden delimitarse con claridad en 2 Cor, la «apología del apostolado», en 2, 14-7, 4 es una de las más estudiadas. Es notoriamente una digresión, en el contexto de 1,1 a 7, 16. Se ha sostenido que está fuera de lugar por corresponder a una de las múltiples cartas que un editor posterior integró en 1-2 Cor¹; aunque tampoco ha faltado quien defienda la unidad literaria de las dos cartas actuales². Sin entrar en la cuestión de la unidad de 2 Cor, hay coherencia interna y unidad en la situación que enfrenta cada uno de los bloques que pueden distinguirse fenomenológicamente en la epístola³. A su vez, dentro de 2,14 a 7,4 (con o sin la «interpolación» de 6,14-7,1)⁴, puede delimitarse una primera sección hasta 4,6. El tema dominante aquí es la cualificación de Pablo para el apostolado. De 4,7 a 7,4 trata más detenidamente de cómo lo ha ejercido.

Hay en 2,14-4,6 una estructura ternaria bastante delimitada. La sección comienza con un pequeño himno (2,14-16b). Sigue una comparación de tipo midrásico del ministerio mosaico y del apostólico (3,7-18). Concluye con un nuevo trozo de afirmación apologética (4,1-6)⁵. La triple división: 2,14-3,6; 3,7-18 y 4,1-6 corresponde al molde concéntrico A-B-A'. También tenemos la misma estructura concéntrica en 2,14-3,6: a) 2,14-17 (Pablo/ministros cristianos): b) 3,1-3 (comunidad corintia); a') 3,4-6 (Pablo/ministros). 2 Cor 3,6 da ocasión a la sección central 3,7-18⁶.

1 Cf. G. Bornkamm, 'Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes', en *Gesammelte Aufsätze IV* (München 1971) 162-94; W. Schmithals, 'Die Korintherbrief als Briefsammlung', *ZNW* 64 (1973) 263-88; R. Pesch, *Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth* (Freiburg 1986); *Paulus kämpft um sein Apostolat. Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth* (Freiburg 1987).

2 Cf. N. Hyldahl, 'Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes', *ZNW* 64 (1973) 289-306.

3 Cf. J.-F. Collange, *Énigmes de la Deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2,14-7,4*. SNTS MS 18 (Cambridge 1972) pp. 6-15.

4 Dentro de esta sección muchos exegetas atribuyen el aviso contra la contaminación pagana (6,14-7,1) a una interpolación; pero esto mismo vuelve a ser discutido. Cf. J. Murphy-O'Connor, 'Relating 2 Corinthians 6,14-7,1 to its Context', *NTS* 33 (1987) 272-75.

5 Cf. H. Windisch, *Die zweite Korintherbrief*, KEKNT 6 (Göttingen 1924) pp. 95-96.

6 Cf. J. Lambrecht, 'Structure and Line of Thought in 2 Cor 2,14-4,6', *Biblica* 64 (1983) 344-80, en p. 352-53 y 364.

DEL TRIUNFO DE CRISTO A LA DENUNCIA
DE LOS SOFISTAS CRISTIANOS (2,14-17)

Para los partidarios del troceamiento de 2 Cor, lo abrupto de 2,14 indica el comienzo de un fragmento de carta ⁷. Sin embargo, aparte de objeciones literarias contra una lectura continua de 2,12-13 + 7,5-7 (cambio del singular al plural, repetición temática, equivalencia *pneûma/sárx*), se entiende que el entusiasmo con que el Apóstol recuerda el encuentro con Tito (7,5-7), le suscite, aún antes de dar cuenta de sus impresiones, una oración de agradecimiento (lo mismo que ha sido el recuerdo de los fieles de Tesalónica el que le impulsa antes que nada al agradecimiento en 1 Tes 1, 2 y 2, 13) ⁸. Trunca la narración de su itinerario, porque, tras las buenas noticias, lo ve ya como un desfile triunfal. Los misioneros aparecen aquí como llevados por Dios en ese triunfo, que es el de Cristo, más que como llevados a la fuerza, como partícipes de la victoria. Han sido los difusores del aroma de Cristo; lo que para unos ha sido vida en progreso y para otros una opción de muerte ⁹. El Apóstol quiere marcar la evidencia de que el ser los instrumentos de este juicio a vida o muerte no es capacidad personal de los misioneros, ni, en última instancia, responsabilidad suya, sino dispensación divina.

2,15-16ab suscita una cuestión importante sobre el ministerio de la nueva alianza, que Pablo plantea en 2,16c: «¿Y quién es idóneo (*hikanós*) para esto?». Él, que no se había considerado idóneo para ser denominado apóstol (1 Cor 15,9) ¹⁰, va a tratar de aclararlo en 2,17-4,6; siendo ya 3,5-6 una respuesta condensada y 4,1-6 un sumario de toda la exposición ¹¹.

Desde nuestra lógica se esperaría una respuesta determinada: una caracterización directa de los llamados, una enumeración de las cualidades requeridas, o una aseveración del tipo «nadie sino el que» (cf. 2 Cor 10,18; 3,5) ¹². Pero lo primero que destaca el Apóstol en el v.

7 Cf. G. Barth, 'Die Eignung des Verkündigers in 2 Kor 2,14-3,6', en D. Lührmann-G. Strecker (ed.), *Kirche. Festschrift für G. Bornkamm* (Tübingen 1980) 257-70, en pp. 261-62. Arguye que ya el anterior contexto original mencionaría el tema del triunfo. Entiende que Dios es aquí el triunfante y no el Apóstol quien, como vencido, es sólo un instrumento.

8 Cf. R. Trevijano, 'La misión en Tesalónica (1 Tes 1,1-2,16)', *Salmant* 32 (1985) 263-91, en p. 271-76

9 La idea del v. 16ab de que un aroma, que en sí es saludable, bajo determinadas condiciones puede resultar mortífero, era ya conocida por los naturalistas antiguos y fue aplicada por rabinos posteriores a la Tora. Cf. H. Lietzmann, *An die Korinther I/II* (Tübingen 1969) p. 10. Que Cristo, el Evangelio o la predicación, operan salvación y condena es ya una constatación de la experiencia cristiana primitiva (1 Cor 1,18; Rom 9,18.22; Mt 10,28; Lc 2,34; Jn 3,20-21). Cf. Windisch, p. 98-99.

10 Con una expresión de humildad un tanto retórica, pues en 1 Cor 1,1; 9,1 queda clara la reivindicación programática de su apostolado. En 15,8 coloca en la visión del Resucitado el origen de su apostolado. Cf. R. Trevijano, 'Los que dicen que no hay resurrección (1 Cor 15,12)', *Salmant* 33 (1986) 275-302, en p. 280.

11 El desarrollo introducido por la cuestión de 2,16c no queda completado hasta su conclusión en 4,6. Cf. T. E. Provençe, 'Who is sufficient for these things?'. An exegesis of 2 Corinthians 2,15-3,18', *NT* 24 (1982) 54-81 en p. 56-57.

12 Cf. Windisch, pp. 100-1.

17 es que, en contraste con la falta evidente de idoneidad de los que trafican con el mensaje cristiano, el ejercicio de su ministerio ha sido sincero desde una comisión divina («hablamos desde Dios¹³, ante Dios, en Cristo»). Lo mismo que en 1 Tes 2,3-10 tenía sus razones para describir el modo de cumplimiento de su ministerio apelando a los tópicos de la polémica antisofista, también aquí se adelanta a marcar distancias con esos «muchos»¹⁴ que denuncia como sofistas cristianos. Sin duda está aludiendo a algunos bien conocidos de los corintios¹⁵.

LAS CARTAS DE RECOMENDACION (3,1-3)

Pablo es consciente de que, en el contraste de su comportamiento con el de otros y en la defensa que hace de su conducta frente a las críticas, está siendo reiterativo. Volverá a señalarlo más adelante (2 Cor 5,12). Lo llamativo es que, si nos atenemos a la actual 2 Cor la reiteración en recomendarse sólo se da a partir de ahora¹⁶. La entera «apología del apostolado» queda apuntalada por referencias a este «recomendarse a sí mismo» (3,1 y 6,4), que se repite en dos transiciones claves del argumento (4,2 y 5,12)¹⁷.

13 A la luz de los desarrollos posteriores cabe que en el «desde Dios» esté pensando en el Espíritu. Está ya anticipando las referencias al Dios del Sinaí, a Cristo y al Espíritu implicadas en 3,16-18.

14 Ya Lietzmann, p. 109, nota que no hay que apurar el *polloí* pues Pablo está hablando desde una gran carga afectiva. Que algunos explotan el Evangelio para procurarse una buena vida, es lo que denuncia en 2 Cor 11,20 y Rom 16,18. Lo excluye de sí mismo en 1 Tes 2,5 y 2 Cor 12,13-18.

15 Se nos abre aquí otra perspectiva sobre el problema que ha podido tener el Apóstol con los fieles de Corinto. En 1 Cor no es a Apolo a quien denuncia directamente (1 Cor 3,18a; 16,12), aunque parece tener sus dudas sobre el acierto de su actuación (3,10b-15), sino a sus partidarios (3,21; 4,3-5). Cf. R. Trevijano, 'El contraste de sabidurías (1 Cor 1,17-4,20)', *Salmant* 34 (1987) 277-98.

Es la primera vez, en lo que vamos leyendo de la correspondencia corintia, en que critica abiertamente la ética de otros misioneros. Lo recalcará después (2 Cor 4,3) y hasta parece que llega a acusar a sus competidores de tergiversar el evangelio (2 Cor 11,3-4). Habrá que optar entre dos explicaciones. Pablo ya no tiene sólo reservas sino la convicción de que el misionero en cuestión en 1 Cor 3, Apolo, ha construido con los materiales más deleznable y lo mismo han seguido haciendo los suyos. O bien que, tras los misioneros presumiblemente llegados después de la fundación, en ausencia de Pablo, y con quienes el Apóstol se reconocía solidario: Apolo, sin duda (1 Cor 1,12, 3, 4-9,22), puede que Cefas o su gente (1 Cor 1,12; 3,22; 9,15) acaso Bernabé (1 Cor 9,6), han llegado a Corinto otros con una postura abiertamente antagónica al Apóstol fundador. Dejamos para otra oportunidad el análisis de esta cuestión, que reclama un estudio particularizado, dada la disparidad de opciones exegeticas.

16 Usa *synistánō* (*synístēmi*) en 2 Cor 3,1; 4,2; 5,12; 6,4; 7,11; 10,12,18; 12,11. No ha usado este verbo en sus cartas anteriores (salvo, con un alcance distinto en Gal 2,18). Tenemos aquí un indicio a favor de la atribución de 2 Cor 10-13 a la anterior «carta entre lágrimas».

17 Cf. S. Hafemann, '«Self-Commendation» and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians: a Pauline Dialectic?', *NTS* 36 (1990) 66-88, en p. 69-70.

Al parecer los misioneros cuestionados se sirvieron de ellas para encontrar acogida en la comunidad. Según Hech 18, 27 Apolo había sido introducido en Corinto por una carta de recomendación de que le habían provisto Priscila y Aquila, el matrimonio judío, exilado de Roma, que había acogido a Pablo en Corinto y luego le había acompañado en su viaje de regreso a Siria, aunque sólo hasta Éfeso (Hech 18, 1-19). Esta tradición podría ser un indicio de que Apolo es el misionero a quien Pablo ha pasado a ver como antagonista. Pero en 2 Cor 2, 17 Pablo se ha referido a los traficantes con la palabra de Dios como «los muchos» o «la mayoría». Generalización inadecuada si tiene en mente sólo a uno¹⁸. Por otro lado el recurso a cartas de recomendación de la propia comunidad o de notorios cristianos por parte de cristianos viajeros, interesados por ser bien recibidos por las comunidades de su trayecto o destino, debía ser ya corriente.

El argumento comienza con la afirmación de que no necesita *syntakai epistolai* (3,1)¹⁹. Como primer evangelizador, Pablo no había recurrido a tales cartas cristianas de presentación para comunidades constituidas. Cuando se proponga pasar por Roma es ya suficientemente conocido para que, prestigiado o controvertido, sea él mismo a quien corresponda hacer su presentación. El Apóstol abría brecha y, una vez que, como resultado de sus tareas apostólicas, era notoria la existencia de comunidades fundadas por él (1 Tes 1,7-9a), puede presumir de que sus fieles son un letrado escrito en las personas mismas de los misioneros (2 Cor 3,2). Algo público dentro de la comunión cristiana y aún fuera de ella. Sus fieles vienen a ser como una carta del propio Cristo de la que los apóstoles han sido los servidores, como redactores o como correos. Con 3, 2 comienza el cambio de sentido de *epistolé* y olvida las cartas de recomendación para pasar a algo escrito en el corazón. La transición desde las cartas de presentación, escritas con tinta, y las credenciales que son corazones humanos, queda hecha de modo muy sincopado en el v. 3. Con ello en el v. 3 compone un corto comentario al v. 2, empleando la regla hermenéutica de *gezerah shawah* (Hillel), al asociar dos términos de Jer 31,33 con otros pasajes escriturísticos que ofrecen los mismos tér-

18 A no ser que atribuyamos la generalización y el anonimato al estilo de la retórica paulina cuando enfrenta a sus adversarios más serios, P. Vielhauer, 'Paulus und die Kephaspartei in Korinth', en *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament 2* (München 1979) 169-182, en p. 177, apoya su tesis de que la enemistad a Pablo en Corinto se había limitado, en tiempos de 1 Cor, al partido de Cefas, en que las polémicas personales más duras de Pablo son anónimas.

19 Sin embargo L. L. Belleville, 'A Letter of Apologetic Self-Commendation: 2 Cor 1,8-7,16', NT 31 (1989) 142-163, arguye que la mejor explicación de los rasgos epistolares y el lenguaje de 2 Cor 1,8-7,16 es la carta helenística de recomendación. Está en línea con lo señalado por F. Siegert, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11*. WUNT 34 (Tübingen 1985), p. 248-49: Pablo es el teólogo clásico del fenómeno de la retórica contra la retórica.

minos: Ez 11,19 y 36,26²⁰. Pasajes proféticos que hacen referencia a Ex 24,12.

Una segunda asociación comienza con la idea de algo escrito, que tiene «letras» (no ya en el sentido de *epistolé*, sino *grámmata*²¹). Pablo opera una reducción en la que pasa de la letra mensaje (*epistolé*) a la letra carácter (*grámma*). Luego opera una ampliación y pasa de la tinta al Espíritu que da vida²². Las cartas corrientes se escriben con tinta. Esta ha sido grabada por el Espíritu del Dios vivo. El contraste le suscita el recuerdo de una imagen clásica de la tradición bíblica: las tablas de la Ley (Ex 31,18, 32,15; Dt 9,10-11) y el de un nuevo contraste dentro de la misma tradición, entre lo inscrito en tablas de piedra y lo inscrito en el hombre mismo, «en la tabla del corazón» (cf. Prov 7,3; Ez 11,19, 36,26). Como en las promesas de restauración de Jer 31, 31-33, Pablo ha podido leer en esos textos la perspectiva de la nueva alianza. Si comenzó diciendo que sus credenciales eran cartas de presentación escritas en corazones, en el v. 6 pasa a decir que consisten esencialmente en el hecho de ser el ministro de una nueva alianza superior, la de Jer 31 (38 LXX)²³. Ya tiene la nota para la orquestación del contraste que compondrá tras volver a la cuestión de la idoneidad planteada en 2,16c.

LA IDONEIDAD PARA EL MINISTERIO DEL ESPÍRITU (3,4-6a)

Los vv. 4-6 retoman el tema de la idoneidad y comienza remitiéndose a lo dicho en 2,14-17. Vuelve a insistir en que no se atribuye nada de esa eficacia. Ni siquiera en el orden de la planificación (3,5). Puede que vaya todavía más al fondo y esté aludiendo a la doctrina de la gracia para todo lo que atañe la esfera de la salvación (cf. Flp 2,13). En este caso la «idoneidad» abarcaría toda capacidad en el orden sobrenatural. Con el «y también» del v. 6, volvería a concretar la aplicación al ministerio²⁴. El v. 6 sirve de transición entre 3,1-5 y lo que sigue.

20 Cf. E. Richard, 'Polemics, Old Testament and Theology. A Study of II Cor. III,1-IV,6', RB 88 (1981) 340-67, en p. 344-49.

21 Cf. J. a. Fitzmyer, 'Glory reflected on the face of Christ (2 Cor 3,7-4,6) and a palestinian jewish motif', TS 42 (1981) 630-44, p. 635.

22 Cf. M. Carrez, 'Présence et fonctionnement de l'Ancien Testament dans l'annonce de l'Évangile', RechSR 63 (1975) 325-42, en p. 326.

23 Cf. C. F. D. Moule, '2 Cor 3,18b: *katháper apò kyriou pneúmatos*', en: H. Baltensweiler-B. Reicke (ed.), *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann* (Zürich/Tübingen 1972) 231-37, en p. 232-33.

24 Pablo arguye desde la evidencia del Espíritu en la propia vida a lo genuino de la propia posición de fe, como puede arguir desde la evidencia externa de la propia obra apostólica (p.e. la fundación de una iglesia) a la legitimidad de la propia autoridad apostólica sobre esa iglesia (1 Tes 1,3-6; Flp 1,6; 2,12-13; 1 Cor 3,13-15; Gal 5,16-26; 2 Cor 13,5; Rom 1,5; 8,3-4; 15,18). Es coherente que uno sea juzgado por sus hechos como expre-

Comprobamos que los textos proféticos han evocado en la mente de Pablo la idea de la nueva alianza. Concepto que ha podido encontrar en Jer 31,31 y, junto con el de la sangre de la alianza de Ex 24,8/Zac 9,11, haberle servido para recordar la formulación de 1 Cor 11,25. La utilización de *diathêke* es ya prepaulina, como lo muestra la tradición de la Cena recordada en 1 Cor 11,23-25²⁵. Pudo haberla recibido de la misma tradición de donde lo recoge Lc 22,20; a no ser que esta procediera a su vez de comunidades paulinas.

Con la ley escrita en los corazones²⁶, la nueva alianza (Jer 31,33), queda vinculada al don del (nuevo) Espíritu (Ez 11,19); 36,26)²⁷. Los genitivos de 3,6b «no de la letra, sino del Espíritu» pertenecen a *kainê diathêkê*.

LA ANTITESIS «LETRA»/«ESPIRITU»

Comienza ya el contraste entre una posible alianza de letra y esta nueva, que es del Espíritu. Lo explica por el carácter mortífero de la letra y el vivificador del Espíritu. Qué entiende el Apóstol por «letra» y por Espíritu (o espíritu) es una de las notorias cruces exegeticas. Lo que podemos notar ya es que el Apóstol, salvo en las alusiones de 3,6.14, no desarrolla el contraste enfocando las alianzas, sino contraponiendo al ministerio de la muerte (grabado con letras) (3,7a) y de la condena (3,9a), el del Espíritu (3,8) y de la justicia (3,9b).

Tratamos primero de clasificar sumariamente las explicaciones propuestas por exegetas²⁸:

1. La *interpretación hermenéutica* está algo relacionada con la antigua comprensión de la exégesis literal/espiritual. Para Orígenes la antítesis marcaba la distinción entre el sentido literal de la Escritura y su interpretación alegórica. Entendía *grámma* del sentido sensible o literal y *pneûma* del sentido inteligible o espiritual²⁹. Esta explicación depende del sentido de *pneûma* en 3,17a.

sión necesaria y atestado de su fe y posesión del Espíritu (1 Cor 3,13-15; 4,3-5; Gal 6,4-5; Rom 2,6-13,25-29). Cf. Hafemann, p. 87-88).

25 Cf. D.-A. Koch, 'Beobachtungen zum christologischen Schriftgebrauch in den vorpaulinischen Gemeinden', ZNW 71 (1980) 174-91, en p. 191 n. 66.

26 Cf. Prov 7,1-3; 3,1-3; Is 51,7a; Sal 37,31; 40,9; Dt 30,14.

27 Cf. R. Liebers, *Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus*. AThANT 75 (Zürich 1989) p. 102-104.

28 No hacemos historia de la exégesis de la cuestión, ni nos remitimos a los exegetas más originales o representativos, sino a los estudios más recientes o a los que hemos tenido más fácil acceso. La catalogación simplifica, tanto por claridad como en cuanto que las divergencias son, a veces, de acentuación y es frecuente la integración de matices de otras explicaciones.

29 Cf. *Cels* VI 70; VII 20; *In Math* X 14; *In Ioh* XIII 53; *In Exod Hom* XIII 4.

2. La *interpretación bíblica* ha podido plantearse de modos diversos: a) Pablo podía entender ambas revelaciones con ese contraste porque la nueva alianza en su tiempo no se fundaba todavía en documentos escritos sino en testimonios personales y tradiciones orales³⁰; b) La presencia de los dos genitivos explicativos invita a ver aquí no *la* Nueva Alianza en su conjunto, sino sólo uno de sus componentes: un conjunto de textos susceptibles de formar *un* Nuevo Testamento, que no es sólo un escrito (sin artículo) sino un espíritu (sin artículo)³¹.

Frente a esta explicación, entendemos que la *grámma* no puede identificarse, sin más, con la Escritura del A.T.: *graphê* que prenuncia a Cristo (1 Cor 15,3-4; Rom 1,2; 16,26), el cumplimiento de la promesa (Gal 3,8; Rom 4,3; 10,11). Escritura que, si bien encierra aspectos de condena (Gal 3,10.22), es un don divino permanente de consuelo (Rom 11,2-5; 15,9-12) y está destinada a los cristianos (1 Cor 10,11; Rom 15,4).

3. La *comprensión «legal»* entiende la oposición como una distinción entre el Espíritu Santo y la ley (*grámma* sinónimo de *nómos*)³². En 2 Cor 3,1-18 la «letra» es una alusión a la ley externa, propia de la alianza sinaítica; el «espíritu» la ley interna. Aquí sería, más bien, por *midrás*, el Espíritu Santo, cuya misión es presentada en términos de profecía de la nueva alianza³³. Dando un paso más firme se ha sostenido que en 3,6 al hablar de la alianza de la letra y de la alianza del Espíritu, Pablo entiende por «letra» la ley mosaica y por «Espíritu» la persona misma del Espíritu Santo. La letra «que mata» no es el sentido material del A.T., sino la ley mosaica misma, en tanto que regla exterior opuesta al régimen del Espíritu Santo³⁴. Hay que objetar que en Rom 7,6 Pablo repite la antítesis; pero, en se-

30 Cf. Windisch, p. 110.

31 Cf. J. Carmignac, 'Il Corinthiens III 6.14 et le Début de la Formation du Nouveau Testament', NTS 24 (1977/78) 384-86.

32 Según J. Kremer, '«Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig». Methodische und hermeneutische Erwägungen zu Kor 3.6b', en: J. Zmijewski-E. Nellesen (ed.), *Begegnung mit dem Wort. Festschrift für H. Zimmermann*, BBB 53 (Bonn 1980) 219-50, en p. 225, ve también en *grámma* de Rom 2. 29 y 7.6 la designación de *nómos*. La Tora de la antigua alianza, en sí buena y espiritual, por razón de la *sárx* ha obrado la muerte (Rom 7,7-14) y, por decirlo así, la Tora ha llegado a ser poder del pecado (1 Cor 15,56). Por eso Pablo puede hablar en Rom 8,2 de la «ley del pecado y de la muerte». Es la misma perspectiva de R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, KEKNT (Göttingen 1976) p. 81: El camino de la Ley lleva necesariamente a la muerte, pues, como poder que reclama los logros propios del hombre, despierta en él la *sárx* y le hace necesariamente transgresor de la ley; sea al quebrar mandamientos concretos, sea por un falso cumplimiento encerrado en la *káukhêsis* (la gloria en uno mismo).

33 Cf. A. del Agua, 'Antropología teológica en San Pablo. *Midrás* paulino de la nueva creación y la «nueva alianza», Lumen 34 (1985) 193-223, en pp. 218-19.

34 Cf. A. Feuillet, *Le Christ Sage de Dieu d'après les Epîtres Pauliniennes*, EB (Paris 1966) p. 119. Ya para A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, ICC (Edinburgh 1915) p. 87, *grámma* es el código escrito de la Ley, *pneûma* la operación del Espíritu al producir y promulgar el Evangelio.

guida, pasa a defender la ley (Rom 7,12.14; cf. Rom 8,7). Por lo tanto la ley no puede ser lo mismo que la letra del v. 6³⁵.

3a. Por eso, dentro de esta interpretación, cabe una reducción (a la luz particularmente de Rom 2,27). La ley y la letra no se pueden equiparar sin más. Dado que Pablo siempre utiliza *grámma* en contraste con una afirmación positiva y con una función negativa, la letra representa a la ley sólo bajo un determinado aspecto: en cuanto que recoge exclusivamente el lado negativo de *nómos*³⁶.

4. La *explicación ética* ve en la «letra» una distorsión de la verdadera intención de la ley. La «letra» expresa conformidad externa con la ley; pero rebelión interna. Se interesa por la apariencia externa y es incapaz de proporcionar el cambio interior. En 2 Cor 3,3-6 el Espíritu cambia el corazón del hombre para que esté dispuesto a obedecer a Dios³⁷. Puesto que el Espíritu no actuaba trasformando el corazón del hombre, la antigua alianza era inferior a la nueva. La «letra» se refiere a la ley en términos de su mala comprensión legalista por los judíos³⁸. La antítesis es clave para la ética paulina pues se usa respecto a la obligación del hombre de servir a Dios tanto bajo la antigua como bajo la nueva dispensación³⁹. En Rom 2,29 la contraposición «espíritu/letra» se concreta en el contraste entre «la circuncisión de corazón» y la circuncisión carnal. El mismo contraste quedaba implícito en Flp 3,2c-5 al contraponer la confianza puesta en la «mutilación» cumplida en la carne con la (auténtica) circuncisión del culto espiritual a Dios y el gloriarse en Cristo.

5. La *perspectiva histórica-salvífica*. Letra y Espíritu son las palabras claves para los dos sistemas, las dos *diathékai*, de las que se habla desde 3,6. La «letra» no podía realizarse. Sólo en el Espíritu como don de Dios se recibe lo que baja la soberanía de la Ley: la nueva vida que es contemplación del Dios revelado y transformación en gloria (3,17b-18)⁴⁰. La antítesis «letra-espíritu» no se aplica nunca en Pablo a dos sentidos posibles de un mismo texto (al sentido literal y al sentido espiritual del A.T.), sino a dos economías sucesivas: la antigua y la nueva⁴¹.

6. Común a cualquiera de estas interpretaciones puede ser la *conclusión derogativa*. Los cristianos han quedado libres de una obli-

35 Cf. Provence, p. 64-65.

36 Cf. E. Kamlah, 'Buchstabe und Geist. Die Bedeutung dieser Antithese für die alttestamentliche Exegese des Apostels Paulus', *EvT* 14 (1954) 276-282, en p. 277.

37 Cf. Provence, p. 65-68.

38 Cf. E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*, WUNT 2/16 (Tübingen 1985) p. 284-95.

39 Cf. S. Westerholm, 'Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics', *NTS* 30 (1984) 229-48, en p. 241-46.

40 Cf. M. Dibelius, 'Der Herr und der Geist bei Paulus', en *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, II (Tübingen 1956) 128-33, en p. 129.

41 Cf. Feuillet, p. 119; Westerholm, p. 235 y 240.

gación válida para los judíos bajo la antigua dispensación: la de observar una serie de demandas de la ley (cf. 1 Cor 9,20; Gal 4,10; Rom 14,5.14). En Rom 2,27 pablo contrasta al que, siendo físicamente incircunciso, cumple la ley con el que, con la letra y la circuncisión, es transgresor de la ley. Luego hay un cumplimiento de la ley que prescinde de una serie de estipulaciones (la letra en general y en concreto la circuncisión). Pablo reconoce la Biblia judía como autoridad; pero pone por encima la autoridad decisiva del Señor. La última norma es el Señor resucitado, tanto en sus palabras como en la predicación de los testigos llamados por él ⁴².

Hacemos nuestra la interpretación de *grámma* como la ley bajo su aspecto negativo (3a), tal como se muestra particularmente en una observancia puramente formal, sin contenidos éticos, que desemboca en una situación de pecado (4). Desde este punto de vista es representativa de la antigua economía (5), derogada en sus formalismos más distintivos (6). El Espíritu no puede ser otro que el Espíritu vivificador, el Espíritu Santo de la nueva dispensación.

LOS MINISTERIOS DE LAS DOS ALIANZAS (3,6b-11)

La estructura antitética del v. 6 nos prepara para la larga serie de contrastes *qalwahomer* desarrollados en los vv. 7-11. El contenido de estas antítesis y su pronunciado carácter retórico (especialmente la paranomasia) subraya su deseo de clarificar cada término de la frase «ministros de la nueva alianza» del v. 6 ⁴³.

El motivo especialmente apologético, directivo en 2,16b-3,6, queda aquí muy en segundo plano. Judaísmo y cristianismo son las dos grandes contraposiciones ⁴⁴. El Apóstol los compara sobre la base del ministerio de Moisés por un lado y de su oficio apostólico por otro ⁴⁵. Que pase del tema de la gloria presente en el apostolado al de la preminencia del cristianismo sobre el judaísmo no implica que el apóstol haya configurado primero este desarrollo para otro contexto ⁴⁶. Menos aún que esté corrigiendo un texto de tradición judeo-

42 Cf. W. G. Kümmel, 'Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons', en *Heiligeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964* (Marburg 1965) 230-59, en p. 233.

43 Cf. E. Richard, 'Polemics, Old Testament and Theology. A Study of 2 Cor 3,1-4,6', RB 88 (1981) 340-67, en p. 353-54.

44 Cf. Windisch, p. 112.

45 Cf. F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7 (Göttingen/Zürich 1986) p. 272.

46 Contra la opinión de Windisch, p. 131 y Lietzmann, p. 111.

cristiana previa cuya idea directiva habría sido destacar el paralelismo histórico salvífico entre Moisés y los cristianos ⁴⁷.

En 2 Cor 3,7-18 el tema elaborado es el de la naturaleza temporal de la *diakonía* de muerte y condena, frente a la naturaleza crecientemente gloriosa de la *diakonía* del Espíritu y de la justicia. Reconoce que el ministerio de muerte, grabado con letras en piedra, era glorioso hasta el punto que los israelitas no podían resistir la transitoria irradiación gloriosa del rostro de Moisés (3,7). Confiesa, pues, la gloria divina de la antigua alianza a la par que recuerda su transitoriedad.

Ya 1 Cor 10, 1-11 es un midras paulino sobre el Éxodo que abre paso a la perspectiva del ministerio mosaico como ministerio de muerte. Lo sorprendente no es que vea ya actuar a Cristo en el A.T. (1 Cor 10,4c), conforme a la hermenéutica cristiana de las Escrituras, sino que introduzca esta acción de Cristo en un desarrollo que parte del presupuesto de la superioridad de la economía cristiana sobre la mosaica (1 Cor 10,11).

La explicación de esta paradoja se da al reconocer que Pablo en 1 Cor todavía no está contrastando las dos economías. Está amonestando a sus cristianos que no basta con haber gustado los dones salvíficos para tener garantizada la salvación definitiva. También la generación del desierto había contado con dones espirituales análogos, aunque en grado inferior, a los sacramentos cristianos (10,1-4) sin embargo pereció por sus pecados (10,5-10). Como el punto de comparación no es aquí la inferioridad sino la semejanza, no es extraño que, dentro de la convicción de la unidad de actuación del mismo Dios y de la función soteriológica de Cristo, aún antes de la encarnación, lo vea ya actuando en el seno de la economía mosaica. Identifica también el tentar al Dios bíblico con un tentar a Cristo (1 Cor 10,9). La devaluación implícita de la economía mosaica, vuelve a apuntar en el v. 6 y se destaca en el v. 11, cuando califica todo aquello de acontecido *typikós* y escrito para aviso de los alcanzados por la plenitud de los tiempos. Una mentalidad *pesher* muy parecida a la que se expresa en 1 Pe 1, 9-12. Aún antes de verse en la precisión de polemizar contra la absolutización de la antigua alianza, y aún señalando en ella la actuación del Cristo preexistente, Pablo la ha relativizado al caer en la cuenta del alcance pleno y final del don de

47 Contra la tesis de S. Schulz, 'Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3,7-18', ZNW 49 (1958) 1-30, en p. 21. No nos detenemos en la tesis de D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Edinburgh 1987) p. 267, que considera tal tradición prepaolina como documento de los adversarios del Apóstol, judeocristianos helenistas, misioneros *theioi ándres*, taumaturgos y extáticos (p. 230-38), que exaltaban a Moisés como *theios anér* (p. 254-58). Originalmente el texto del velo sería una descripción del punto climático de la experiencia mosaica de Dios y fundamento último para la experiencia de Dios en general (p. 259). Citamos la traducción inglesa ampliada de la edición alemana de 1964.

Cristo. Expresa en categorías de historia salvífica lo mismo que describe como experiencia subjetiva personal en Flp 3,7-11: donde ya, en contraste con la ganancia de la fe cristiana, considera pérdida la justicia legal que antes tanto apreciaba.

Para corregir la presunción de los cristianos corintios (1 Cor 10,12), les ha recordado como toda una generación de agraciados por Dios sucumbió al caer en los mismos pecados que a ellos les acechan (1 Cor 10,6b-10). Por esta respuesta rebelde, la economía mosaica tuvo de hecho efectos de muerte. No se precisa siquiera una circunstancia polémica para que Pablo, arrancando de esa perspectiva, pueda calificar al ministerio mosaico de ministerio de muerte. Un factor que pudo haber llevado a la mente de Pablo de la escena al pie del Sinaí a la obduración de tantos de sus contemporáneos judíos, es que tal descenso de Moisés del Sinaí era la *segunda* entrega de la Ley, hecha necesaria por la apostasía, que Pablo recuerda con cita de Ex 32, 6 en 1 Cor 10,7. Como la nueva alianza de Jer 31,31 esta *diakonía* de Moisés resulta de la desobediencia del pueblo a la anterior dispensación divina ⁴⁸. Sin embargo una situación polémica pudo sobrevenir entre 1 Cor y 2 Cor. Pudo ser la noticia de lo que pasaba entre sus cristianos de Galacia, que motivó Gal, o lo experimentado por el Apóstol en el curso de la crisis corintia, posterior a 1 Cor, o el mismo ataque por los dos frentes. Es probable que la situación polémica viniese sólo de Galacia, pues, a diferencia del tono comprometido y apasionado de Gal, el contraste de las dos alianzas que traza Pablo en 2 Cor es, aunque duro en el fondo, suave en la forma. Lo plantea en un desarrollo midrásico que trasluce la suavidad y el cuidado de los matices de un trabajo casi académico.

EL MIDRAS DE EX 34,29-35

Pablo basa su argumento, a lo largo de esta sección, en un midrás cristiano u homilía interpretativa de Ex 34,29-35 ⁴⁹, cuyos términos claves son *dóxa* (3,7-11.18) y *kálymma* (3,13-16.118). Con estos términos, Pablo va más allá, si no contradice, el sentido del relato del Ex (que no dice nada de que la *dóxa* se desvaneciese y deja suponer que Moisés usa el velo por lo terrible del esplendor para el pueblo) ⁵⁰.

48 Cf. C. J. A. Hickling, 'The Sequence of Thought in II Corinthians, Chapter Threer', NTS 21 (1974/75) 380-95, en p. 392.

49 Su secuencia en el contexto de 3,1-6 resulta aún más fácil de explicar si Ex 34,27-35 era *seder* y Jer 31,31-39 *haftarah* en el ciclo trienal del leccionario de las sinagogas en Palestina. Cf. Richard, p. 353.

50 Cf. J. D. G. Dunn, '2 Corinthians 3,17 — 'The Lord is the Spirit''. JTS 21 (1970) 309-20, p. 310-11.

La *dóxa* que envolvía el don de la ley ha pasado a la *dóxa* reflejada en la faz de Moisés y que asusta a los israelitas. Había gloria en el ministerio que llamó de muerte y a continuación de condena, completando la misma idea. Este reconocimiento le da pie para preguntar retóricamente sobre la mucho mayor abundancia en gloria del ministerio que ha llamado del Espíritu (3,6.8) y, en contraste con el «de la condena», llama también «de la justicia» (3,9). Evidentemente no porque aquella fuese el objetivo del primero, sino por haber sido uno de sus resultados constatables. 1 Cor 10,12 daba a entender que, al menos en casos particulares, la condena podía ser también el resultado del ministerio de la nueva alianza. Es lógico que, dentro de su línea de argumentación, Pablo no recuerde ahora esta posibilidad. Insiste apropiadamente en la sobreabundancia de gloria y el carácter definitivo de la nueva alianza frente al carácter transitorio de la economía mosaica (3,10-11).

FRANQUEZA A ROSTRO DESVELADO (3,12-18)

Continúa el midrás sobre Ex 34,29-35. La esperanza mencionada en 3,12a responde al interrogante retórico antes reiterado. Si lo transitorio ha sido glorioso, ¡cuánto más lo permanente! (3,8.9b.11b). Es una esperanza dotada de la seguridad de ser así en realidad. Hace eco a la confianza expresada en el v. 4. Tal confianza y esperanza es lo que le permite usar de esa franqueza, de esa audaz libertad con que sostiene la inferioridad de la economía transitoria del A.T.⁵¹; sin por eso dejar de reconocer la actuación divina expresada con la imagen de la gloria.

Pablo se mueve en su línea de argumentación en zigzag, pues pasa de una interpretación de la imagen del A.T. a otra⁵². Sin referencia a que el objetivo del velo pueda haber sido ocultar la gloria de manera que no asuste, lo presenta como recurso para ocultar el hecho de que tal gloria se desvanecía (3,13). Todavía un deslizamiento particular en el pensamiento de Pablo servirá para introducir otro uso del velo: sirve para ocultar al mismo Moisés de los israelitas⁵³.

Por eso, a partir de 3,12, el Apóstol se concentra en el tema del cancelamiento y explica por qué él, a diferencia de Moisés que se po-

51 Descartamos lo sostenido por H. Ulonska, 'Die Doxa des Moses. Zum Problem des Alten Testament in 2. Kor 3,1-16', *EvT* 26 (1966) 378-88, en p. 385-86: Pablo no quiere tocar a Israel sino a sus adversarios en Corinto. No quiere destacar la eminencia de la predicación apostólica sobre la veterotestamentaria. Pablo hace a Moisés tipo de sus adversarios.

52 Cf. M. D. Hooker, 'Beyond the Things that are Written? St. Paul's Use of Scripture', *NTS* 27 (1980/81) 295-309, p. 296-98.

53 Cf. Fitzmyer, p. 637-38.

nía un velo (3,13), actúa con entera franqueza (*parrêsía*), mientras que Moisés ocultaba el fin de lo que se desvanecía. Lo que se desvanecía, según el v. 7c era el resplandor, la gloria (*tên dóxan... tên katar-gouménên*). Pero lo desvanecido o abrogado (participio masculino o neutro), según los vv. 11 y 13, no pueden ser ya la gloria (femenino), ni lo que esta representaba: la *diakonía* de Moisés o la *diathêkê* (también femeninos). La respuesta puede ser que Pablo ha usado *tò katargouménon* y *tò ménon* en el v. 11 de «lo temporal» y «lo permanente». Repite la primera expresión en el v. 13 para recapitular, con un doble sentido, todo lo que se refiere a la antigua dispensación⁵⁴. Lo que no podían contemplar detenidamente los israelitas era el término del resplandor, del ministerio mosaico y de la antigua dispensación. No había llegado aún el tiempo para ello (1 Cor 10,11; Gal 4,4).

Moisés se pone el velo para esconder a los israelitas lo que no era, sin embargo, mas que la cesación de una cosa evanescente. Pablo ve en la acción de Moisés y la ignorancia de los israelitas de la extinción de la luz de su faz, una profecía en acto de lo que sería la suerte de los judíos, que creían su Ley definitiva⁵⁵. El tema familiar del endurecimiento de Israel no está en Ex 34, pero sí en Ex 32⁵⁶. Como tantos otros exegetas derásicos de su tiempo, el Apóstol da un pequeño toque al texto de Ex 34,34 para adaptarlo a su planteamiento. El relato bíblico cuenta que Moisés se quitaba al velo cuando se presentaba delante de Dios y se lo volvía a poner cuando salía ante los israelitas. Pablo dice que sus mentes se mantienen endurecidas hasta hoy porque ese mismo velo se mantiene en su lectura de la «antigua disposición»⁵⁷. Al no quedarles desvelado lo que cesa en Cristo (3,14).

Lo que se mantiene es el velo (3,14). Esto es una simple constatación del evangelizador confrontado con el rechazo casi en bloque de sus contemporáneos judíos (cf. Rom 9-11). ¿Lo que se quita con Cristo es el velo o la antigua disposición?⁵⁸. Hay comentaristas que entien-

54 Cf. Hooker, p. 299, que ve también posible que Pablo esté refiriéndose a *tò grámma*.

55 Cf. E.-B. Allò, *Saint Paul. Seconde Épitre aux Corinthiens*, 2 ed. (Paris 1956) p. 90.

56 Cf. Moule, p. 233-234, que recuerda también Sal 95,8-11 e Is 6,9-13. El velo que por transferencia de la metáfora cubre «hasta el día de hoy» a los israelitas es el descrito en 2 Cor 4,3-4.

57 La interpretación de M. Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund - Der Prediger - Der Tod*, ATANT 56 (Zürich 1969) p. 34, de que Pablo no habla de una lectura de la Escritura en la Sinagoga sino en el culto cristiano, quiebra la secuencia del texto. Va dictada por el postulado de que está contraponiéndose aquí a adversarios cristianos.

58 M. A. Molina, 'La remoción del velo o el acceso a la libertad. Ensayo hermenéutico', EstB 41 (1983) 285-324, en p. 294 ty 318, ha notado que la exégesis patristica del texto muestra fundamentalmente dos tendencias. Una que ve la legitimación de una exégesis figurada (lo que se quita es el velo, según la exégesis alejandrina). Otra

den que el velo se mantiene no levantado, porque es en Cristo⁵⁹ como se desvanece, y hacen de 14c el equivalente del v. 16. Otros objetan que *ménei* no precisa de un participio explicativo y, sobre todo, que *katargeítai* es un término demasiado fuerte para darle el significado de levantar o quitar un velo y creen que el sujeto de *katargeítai* (lo que se desvanece, desaparece o queda abolido) es *hê palaía diathêkê* (la «antigua disposición»)⁶⁰. Un argumento más decisivo es que en 3,11 el ministerio glorioso de Moisés ha sido caracterizado como *tó katargouménon*⁶¹. Creemos que el sujeto de *katargeítai* queda simplemente indeterminado. Es todo eso de que se ha tratado hasta ahora⁶². Lo abolido es todo el sistema institucional (letra, gloria, ministerio, disposición) de la época histórico salvífica inaugurada por Moisés.

El problema del fallo judío en creer en Jesús es como un excursus en la dirección principal del pensamiento de Pablo en 2 Cor. Suicientemente urgente y penoso como para que le suscitase el pensamiento de la inadecuación del ministerio mosaico. Aparte de que el propio fallo de Pablo en la conversión de judíos pudo ser arma importante del arsenal de sus críticos contra su reputación como predicador (2 Cor 10,10c)⁶³.

Se ha interpretado el v. 14 como la primera vez que aparece *palaía diathêkê* aplicada a los libros del A.T. Para crear tal expresión tendría que haber ya conciencia de que existía un «Nuevo Testamento». Pablo lo habría nombrado ya en 3,6⁶⁴. Pero se ha objetado que *diathêkê* designa siempre en el N.T. una «disposición» tomada por Dios para realizar su designio; sea de promesa, sea testamentaria, sea de alianza («antigua» en el Sinaí, «nueva» en la Cena, en la muerte y resurrección de Jesús, en el anuncio del Evangelio). Nunca el término se refiere a un *corpus* de textos o un texto particular. Aunque hay varias metonimias en el texto (ya en el v. 7 el ministerio por la *diathêkê* a la que sirve y esta *diathêkê* misma por el texto de

que lo interpreta como la abrogación de la vigencia de la antigua alianza (lo que se quita es ésta, según la exégesis antioqueña).

59 Para W. C. van Unnik, «With unveiled face», en exegesis of 2 Corinthians III 12-18', NT 6 (1963) 153-169, p. 164, no se dice que ese velo haya sido quitado por Cristo. Está todavía ahí. Es sólo quitado en Cristo, en la comunión con Cristo que hace la nueva alianza.

60 Molina, p. 313, considera imposible saber cuál es el sujeto de *katargeítai*; pero que tampoco importa, puesto que el *kálymma* es el signo de la sujeción a la *palaía diathêkê* como regimen salvífico y ambos están en vigor o caen conjuntamente.

61 Cf. Feuillet, p. 118.

62 Collange, p. 98-99, concreta en la falta de franqueza y su eventual justificación por el velo de Moisés o, de una manera más general, la interpretación literal dada a Moisés y su alianza.

63 Cf. Hickling, p. 393; Provence, p. 79.

64 Carmignac, p. 384-86, ha sostenido que Pablo, entre el 54 y el 57, podría hablar de un N.T. conocido de sus fieles de Corinto. Una colección ya bastante importante y bastante típica, que además de las primeras paulinas incluiría a Mc y aún Mt.

la ley que constituía una parte integrante). El texto a que se alude por metonimia en el v. 14 es otra metonimia, Moisés, en el v. 15. La lectura de Moisés figura aquí para representar la lectura de la Ley o, al menos, de un texto integrante. Se puede extender el mismo principio a la lectura de todo el Pentateuco y de todo el A.T.⁶⁵ Pero el interés principal de Pablo no va a la Escritura sino al ministerio de Moisés. Su principal interés en toda la sección es la naturaleza de su ministerio. Pablo no puede referirse como abolida a la Escritura que le provee de su testimonio primario para Cristo. No es la Ley misma lo que queda abolido (cf. Rom 3,31), sino lo que había de transitorio en el ministerio de Moisés⁶⁶.

El v. 16 es una paráfrasis de Ex 34,34. Precisamente por las diferencias, tanto con el texto hebreo como con el de los LXX, se ha arguido⁶⁷ que no es una cita de Ex 34,34. Esto es no tener en cuenta que 2 Cor 3,17-18 es un midrás cristiano de Ex 34 y no ver que el v. 16 es un texto *peshet*. En el N.T. se encuentran dos tipos principales de *peshet* del A.T. El primero, que está en línea con los *pesharim* de la secta de Qumran, en que la cita del A.T. va seguida de exposición (p.e. 2 Cor 6,2; Rom 9,7-8; 10,3-9). El segundo, que está en la línea interpretativa de los targumes o de los LXX, en que la interpretación o comentario queda inscrita dentro del texto, modificándolo si es preciso o adaptándolo a la nueva situación (p.e. 1 Cor 15,54-55; Rom 12,19)⁶⁸.

Su objetivo es mostrar como la remoción de ese velo está vinculada con la antítesis letra/Espíritu y la sustitución de la primera por el último. Es como si dijese: Atiende a Ex 34,29-35. Por *dóxa* entiendo la naturaleza temporal de la antigua alianza y por *kálymma* lo que esconde a los judíos este hecho. La acción que quitará el velo es la misma de la que resulta la remoción del velo de Moisés⁶⁹. El sujeto de la acción en la narración bíblica es Moisés; pero en el contexto de la paráfrasis paulina podría ser el lector judío indeterminado de

65 Cf. P. Grelot, 'Notes sur 2 Corinthiens 3,14', NTS 33 (1987) 135-44. En nuestra opinión va demasiado lejos en su reacción contra la idea de que Pablo, puesto que llama A.T. al corpus de textos recibido por la Iglesia del judaísmo, conocería otro corpus llamado N.T. Si le parece mal traducido «cuando se lee el A.T.» y quiere concretar la alusión de Pablo a los relatos que envuelven y evocan la conclusión de la *diathékē* (Ex 24), está olvidándose de la serie de metonimias que acaba de reconocer en 2 Cor 3,7.14.15.

66 Cf. Hooker, p. 303-305.

67 Cf. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, StANT 2 (München 1961) p. 38; E. Wong Foon Yee, 'The Lord is the Spirit (2 Cor 3,17a)', ETL 61 (1985) 48-72, en p. 53.

68 Cf. Dunn, p. 314-17, que añade otros ejemplos tanto de la primera línea interpretativa (Ef 4,8-11; Heb 2,6-9; 3,7-19; 10,5-18) como de la segunda (el mejor ejemplo Mt 27,9-10; también Mt 2,23; Hech 1,20; 4,11; Ef 4,8).

69 Cf. Dunn, p. 312-13.

Moisés hasta hoy día (v. 15a) ⁷⁰. Si cambia el imperfecto «se quitaba» por el presente «se quita» es para que el verbo pueda aplicarse a la vez al acontecimiento figurativo del pasado y a su correspondiente actual. Lo mismo nos explica el cambio de *eisporeúeto* («entraba») por *epistrépsé*. En lugar de un verbo de simple movimiento local, otro que puede aplicarse tanto al movimiento local («volverse») como a la conversión actual. El sujeto de este verbo es Moisés; pero Pablo no lo nombra, porque piensa a la vez en Moisés acercándose a Yavé y en los israelitas que se convierten actualmente. El pensamiento del Apóstol se mueve sobre un doble plano ⁷¹. La alteración de los tiempos pasados de Ex 34,34, en tiempos capaces de un significado presente y futuro repetitivo, no divorcia la cláusula de su contexto de Ex ⁷². El paso de la acción de Moisés solo a una aplicación colectiva tiene paralelos targúmicos ⁷³.

De qué Señor se trata en el v. 16 lo puntualiza S. Pablo en el v. 17; pero, quizá por esta misma puntualización, la identificación sigue siendo una cruz exegética. Se ha sostenido que el Señor es Dios (Yavé), Dios en Cristo, Cristo. La aclaración de que es *tò pneúma* plantea otro problema.

EL SEÑOR DE 3,16, 17a Y 18

La Biblia de los LXX no traduce ni transcribe el nombre personal divino (*Yahweh*), que suele representar por *Kyrios*. Pablo, de modo general, reserva *Theós* a Dios y *Kyrios* a Cristo (Flp 2,6.9.11; 1 Cor 8,6); pero no es un uso rígido (Rom 9,5). Sin embargo se puede notar que, en general, *Kyrios* designa a Yavé cuando al Apóstol cita el A.T. (cf. 1 Cor 3,20; 10,26; 14,21, 2 Cor 6,17-18; Rom 4,8; 9,28-29; 10,16 etc.) ⁷⁴. Hay que tener, pues, bien presente que estamos en un midrás sobre Exodo y que en el v. 16 Pablo argumenta a partir de Ex 34,34.

Enunciamos primero diferentes interpretaciones.

1. El Señor del v. 16 es Yavé. Puesto que se trata de una explicación derásica de la cita de Ex 34,34, el Señor del v. 17a es el mismo

⁷⁰ Dibelius, p. 129-30, parafrasea los vv. 15-16: 'Hasta hoy queda, siempre que es leído Moisés, un velo sobre sus corazones (judíos); pero, siempre que él (el judío, caso de hacer como Moisés) se vuelve al Señor, se le quita el velo.'

⁷¹ Cf. Feuillet, p. 129-31.

⁷² Cf. Moule, p. 235-36. Arguye a favor de la interpretación del *hênika eân epistrépsé* como cláusula temporal frecuentativa: «Cada vez que se vuelve a Yavé se quita el velo», mejor que «cuando» o «tan pronto como».

⁷³ Cf. R. Le Déaut, 'Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien? (Heb 11,4 et 12,24; Gal 4,24s; 2 C 3,16)', *Biblica* 42 (1961) 28-48, en p. 45-47.

⁷⁴ Cf. L. Cerfaux, 'Kyrios' dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament', en *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse*, I (Gembloux 1954) 173-178.

de la cita anterior ⁷⁵. El factor determinante no es el uso corriente paulino de *ho Kyrios* = Cristo, sino el contexto. El primer artículo en el v. 17a es anafórico. El *Kyrios* de 3,16, 17a y 18 es Yavé ⁷⁶.

2. De que en el v. 16 estemos tratando con un texto *peshet* no se sigue que Pablo esté pensando solamente en Yavé. Con seguridad Yavé tiene connotaciones cristológicas para Pablo. Al escribir *Kyrios* en 3,17 Pablo tenía en mente la noción de Yavé en Cristo, tal como lo expresa sucintamente en 2 Cor 5,19. Que Pablo podía fundir mentalmente a Dios y Cristo lo muestra una comparación entre 2 Cor 5,10 (tribunal de Cristo) y Rom 14,10 (tribunal de Dios). El Apóstol no vio la divinidad de Jesús como una naturaleza sino como la actividad de Dios en Cristo ⁷⁷. Hay que objetar que, si bien la teología paulina es indisoluble de su cristología, el Apóstol explicita la actuación de Dios en Cristo sin confusión de personas ⁷⁸.

3. El Señor del v. 16 es Cristo ⁷⁹. Pablo no puede establecer la diferencia entre judíos y cristianos en que éstos se hayan convertido a Dios; pues, como judío, ha tenido conciencia de haber servido siempre a Dios. Lo que le ha hecho cristiano es la fe en Cristo ⁸⁰. Para Pablo Cristo es ciertamente Dios. Cuando los israelitas se volvían a Dios, antes o después de la Encarnación, se trata siempre en la doctrina paulina del Cristo, ya anunciado antes de su existencia histórica, que reconocía bajo la letra de sus Escrituras, de las que es «el espíritu» ⁸¹.

Esta explicación ignora el significado anafórico del *Ho de Kyrios* de 17a y el contexto midrásico. Y que quienes presumían estar del lado de Dios podían estar blasfemando contra el Espíritu Santo (cf. Mc 3,28-29 par). Es el Espíritu Santo quien capacita para la fe cristiana (1 Cor 12,3) y el agente revelador de la actuación salvífica de Dios (1 Cor 2,7-12).

75 Cf. Dibelius, p. 129-130.

76 Cf. Dunn, p. 317-318.

77 Cf. D. Greenwood, 'The Lord is the Spirit: Some Considerations of 2 Cor 3,17', CBQ 34 (1972) 467-472. Sostiene también que la cristología de Pablo era funcional y que el concepto de las «dos naturalezas» en Cristo es más helénico que bíblico. Concluye que la cristología esencial, con su división de Dios en una trinidad de personas, con dos naturalezas en la segunda persona, es post-paulina.

78 Cf. R. Trevijano, 'El misterio de Dios en las comunidades paulinas', ETrin 21 (1987) 345-67, en p. 360-61.

79 Cf. Plummer, p. 103; Windisch, p. 123; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, LD 6, 2 ed. (Paris 1954) p. 221; Rissi, p. 36-37.

80 Cf. F. Prat, *La Théologie de saint Paul II* (Paris 1949) p. 524.

81 Cf. Allò, p. 93

EL SEÑOR ES EL ESPÍRITU

El v. 17 es un glosa exegética como las de 1 Cor 10,4c y Gal 4,25a⁸². Una muestra de exégesis derásica, como 1 Cor 1,20; 2,16b; 2 Cor 6,2b, en que se sacan palabras bíblicas de su sitio y se trasplantan al contexto cristiano⁸³. El v. 17 no motiva lo dicho en el versículo anterior; pues en tal caso pondría *gâr* en lugar de *dè*. Nos dice simplemente quien es el *Kyrios* del v. 16 y *dè* introduce una explicación exegética, como en 1 Cor 15,56b y en 15,27 (donde podemos observar el diferente uso de ambas partículas). Pero esta aclaración ha resultado de por sí muy problemática.

He aquí un muestrario de explicaciones:

a) *Corrupción textual*. Se ha conjeturado como solución. El texto original habría sido *hoû dè ho kyrios, tò pneûma estin. hoû dè tò pneûma, kyriou eleutheria* («donde está el Señor, ahí está el Espíritu. Y donde está el Espíritu, la libertad del Señor») ⁸⁴. No hay testigo del texto que apoye tal presunción. Hay que atenerse pues a la «lectio difficilior».

b) *Concepto de substancia*. Cierta número de autores antiguos ⁸⁵ y modernos ⁸⁶ han entendido que el sujeto de 3,17a (generalmente Cristo), porque es Dios, es de naturaleza espiritual (cf. Jn 4,24) o bien que es un espíritu vivificante (cf. 1 Cor 15,45); pero el artículo ante *pneûma* excluye estas dos interpretaciones ⁸⁷. *Pneûma* no es aquí un concepto de substancia, en el sentido de «poseedor de una naturaleza espiritual» ⁸⁸.

c) *Binitarismo: Identificación del Señor (= Cristo) y el Espíritu*. No faltan quienes han afirmado una estricta identidad entre el Señor ensalzado, el Cristo pneumático, y el *pneûma* divino impersonal ⁸⁹. La frase no significa la identidad personal de Cristo y del Espíritu Santo ⁹⁰. Parece que en este siglo ha sido frecuente responder con la afirmativa a la cuestión de si Pablo identifica al Jesús resucitado con el *pneûma*, aunque a menudo con un «sí...» o un «pero...» ⁹¹. Empu-

82 Juzgamos apriorística la argumentación de Schulz, p. 17, que ve en el v. 17 una de las glosas o añadiduras de comentario que Pablo hace a una tradición judeocristiana previa.

83 Cf. Dibelius, p. 129.

84 Cf. J. Héring, *La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel 1958) p. 39.

85 Prat, p. 526, cita Eusebio de Cesarea, Dídimo el Ciego y muchos escolásticos (en latín la confusión es más explicable por la falta de artículo).

86 Cf. Lietzmann, p. 113.

87 Cf. Feuillet, p. 118-19.

88 Cf. Allò, p. 94-95.

89 Cf. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Göttingen 1910) p. 303.

90 Cf. Allò, p. 94-95.

91 Esta observación de Dunn, p. 309, puede comprobarse en Plummer, p. 103 y Bultmann, p. 92.

jando hasta sus últimas consecuencias la teoría de la identidad funcional de Cristo y del Espíritu se llega lógicamente a recusar a Pablo todo conocimiento claro de la personalidad distinta del Espíritu Santo ⁹². Tal exégesis se apoya en una petición de principio: el autor está convencido de antemano de poder dar cuenta de la totalidad de los textos paulinos sin recurrir al misterio trinitario y excluye sistemáticamente las explicaciones que contradicen este presupuesto ⁹³.

A favor de esta identificación suele alegarse el uso equívoco de espíritu en el contraste entre el primer Adán terreno, hecho alma viva, y el último Adán, del cielo, hecho espíritu vivificante (1 Cor 15,45), o la afirmación de que el que se adhiere al Señor es un espíritu con él (1 Cor 6,17). Pero otras veces, Pablo distingue claramente al Espíritu de Jesús, pues es el Espíritu del que resucita a Jesús de entre los muertos (Rom 8,11) el que habita en los fieles (1 Cor 3,16; 6,19). El Espíritu es a la par de Dios (1 Tes 4,8; 1 Cor 2,12.14; 6,11; Rom 8,9) y de Cristo (Gal 4,6; Rom 8,9), pero no se confunde con el Padre ni con el Hijo. Queda claro sobre todo en 2 Cor 13,13. Más cerca aún en 3,17b donde distingue formalmente entre el Señor y su Espíritu.

d) *Equiparación funcional de Cristo y el Espíritu*. Se ha entendido la equiparación como puramente dinámica ⁹⁴. Una identificación dinámica de dos realidades conocidas, Cristo y el Espíritu, que sólo en su esencia y en sus operaciones son iguales ⁹⁵. J. Hermann, que mira a 2 Cor 3,17, como la clave y recapitulación de toda la teología paulina, arguye la identificación en la experiencia cristiana ⁹⁶. J. D. G. Dunn da la razón a Hermann en que Pablo estaría hablando en términos de experiencia y espíritu como un concepto funcional y remite a 1 Tes 1,5; Gal 3,5; 1 Cor 2,4-5 y Rom 15,19 ⁹⁷. Desde la perspectiva de D. Greenwood, la diferencia pneumatológica entre el Espíritu Santo y sus dones y manifestaciones no era, probablemente importante para Pablo. Por lo tanto el término *pneûma* no ha de tomarse en el sentido técnico de la tercera persona de la Trinidad ⁹⁸. Pero el texto tampoco significa, al menos primariamente e «in recto», una identidad dinámica entre Cristo y el Espíritu Santo,

92 Es el caso de Hermann, p. 57-58 y 132-145.

93 Cf. Feuillet, p. 122-125.

94 Para A. Wikenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus* (Freiburg 1956) p. 53, ambas realidades no son idénticas, pero Cristo es el portador, poseedor, dador del Espíritu.

95 Para Windisch, p. 124-125, naturalmente no es una identificación en el sentido de una doctrina binitaria. Es más bien una equiparación enteramente libre. El Señor obra como el Espíritu, o donde él está y obra, también está el Espíritu. Administra el Espíritu. Obra en nosotros mediante el Espíritu.

96 Cf. Hermann, p. 49-51.

97 Cf. Dunn, p. 319.

98 Cf. Greenwood, p. 471.

como formando una fuente común de los dones de gracia; puesto que los términos expresan una identidad ⁹⁹.

e) *El Señor (= Cristo) es el principio hermenéutico de la Escritura*. Para tener el sentido exacto de *tò pneûma* no hay que buscar fuera del contexto. Pablo lo ha precisado en el v. 6: es lo opuesto a «la letra» ¹⁰⁰. «El Espíritu» o el profundo sentido divino del A.T., es Cristo. Aunque virtual y necesariamente el mismo término evoca, además de la idea de «verdadero sentido», el de poder: puesto que el espíritu vivifica. Por eso mismo queda también notado «in obliquo» el Espíritu Santo, más claramente aludido en el v. 17b ¹⁰¹. Esta explicación ha creído ver en este texto un enunciado del que es realmente el principio exegético paulino; pero hay que reconocer que el Espíritu de 17a tiene exactamente el mismo sentido que el Espíritu del Señor de 17b, que no puede ser otro que el Espíritu Santo ¹⁰².

f) *El Espíritu es Señor (= Dios)*. Para que fuese admisible esta inversión de algunos Padres griegos del s. IV se precisaría que *Kyrios* no tuviese artículo y pudiese así entenderse como predicado (cf. Jn 4,24). Fueron muchos los comentaristas medievales que por falta de artículo en latín entendieron *dominus* no como nombre propio sino como apelativo ¹⁰³.

g) *El Señor (= Dios) es el Espíritu*. Pablo explica que el Señor (al que nos convertimos) es el Espíritu, por el que nos convertimos a Cristo (Rom 8,9) ¹⁰⁴. Este *Kyrios* —el Yavé del Éxodo— es (ahora para nosotros) el Espíritu ¹⁰⁵. El Espíritu es a quien uno se vuelve y nos capacita para aferrarnos a Cristo y ser transformados por el ¹⁰⁶. «El Señor» (de la cita) significa el Espíritu. Y así volverse al Señor es recibir el Espíritu en el bautismo cristiano, llegar a ser cristiano. Pues donde está el Espíritu, que viene del Señor, ahí está también la libertad: el inmediato acceso a Dios ¹⁰⁷. Por el Señor, dice Pablo, entiendo el *pneûma* de que he estado hablando en vv. 3, 6 y 8. Como Moisés se volvió a Yavé, así también el modo de redención para el judío es volverse al Espíritu. Cuando vuelva a él su atención experimentará la libertad y justicia del Espíritu vivificador ¹⁰⁸. El giro a

99 Cf. Allò, p. 95.

100 Esta es la interpretación tradicional desde los Padres Alejandrinos y mantenida por Prat, Allò y J. Bonsirven, *Exègèse rabbinique et exègèse paulinienne* (Paris 1939) p. 328, entre otros.

101 Cf. Allò, p. 97.

102 Cf. Feuillet, op. cit., p. 119, quien juzga demasiado duramente la explicación hermenéutica como pura escapatoria apologética.

103 Cf. Prat, p. 523.

104 Cf. Molina, p. 323.

105 Moule, p. 235-236, lo ve como el cumplimiento escatológico, en términos de la era del Espíritu, de la promesa de Lev 26,11-12 (citado en 2 Cor 6,16).

106 Cf. Wong, p. 70.

107 Cf. Dibelius, p. 129-130.

108 Cf. Dunn, p. 313.

Dios se logra mediante Cristo y es obra del Espíritu ¹⁰⁹ *Kyrios* no es atribuido sin más el Espíritu Santo, sino que Yavé, principio de la antigua alianza, es identificado funcionalmente con el Espíritu, considerado como principio de la nueva. Esta identificación funcional entre Yavé y su Espíritu es un dato frecuente en la Biblia ¹¹⁰.

El recurso literario de la *inclusio* confirma que el Espíritu de 3,17 (y 18) ha de ser el mismo que el de 3,6 (y 3). En el v. 17a Pablo menciona al Espíritu como *pneûma* y en 17b como *pneûma kyriou*. Este recurso a dos nombres alternativos no carece de precedentes (1 Cor 2,10.12; 12,3.4; 2 Cor 3,3.6) y se mantiene en Rom 8,9.13.14; 15,16.19) ¹¹¹. Si el quedar cubierto con un velo significa una atadura, no es sorprendente el paso en el v. 17b a la idea de libertad. La libertad de los hijos de Dios conducidos por el Espíritu de Dios (cf. Rom 8,14-17), que aquí es el Espíritu del Señor. Lo que implica libertad respecto al juicio de otros (1 Cor 9,1a.19; 10,29; Gal 2,4). Como ministro de la nueva alianza, Pablo tenía derecho a libertad de palabra, esa *parrêsia* de que hacía uso (3,12) ¹¹².

EL v. 18

Se sigue que, no sólo el Apóstol, todos los cristianos están continuamente a rostro desvelado, en situación de reflejar la irradiación de la presencia divina. Esto es lo que cabe esperar de un Dios que está ahora con nosotros como Espíritu ¹¹³. Los cristianos, en comunión con Cristo, están continuamente en la misma situación en que Moisés estaba temporalmente ¹¹⁴; pero el contraste en 3,18 no queda primariamente entre los cristianos y Moisés, sino entre los cristianos y los judíos ¹¹⁵.

La comparación del espejo en 18b quiere expresar el resplandor de nuestro rostro irradiando la gloria divina, a semejanza del rostro de Moisés cuando descendió del Sinaí. Aquí el espejo refleja, a diferencia de 1 Cor 13,12 donde sirve para ver. Las fuentes del A.T. para estos dos textos (Ex 34,29-35) no dan cuenta de la apelación de Pablo a la idea del espejo. En cambio el helenismo usa mucho el simbolismo del espejo (para el «conócete a tí mismo», como alusión a una visión borrosa o fugitiva y como retención y proyección de una imagen). Pa-

109 Cf. Richard, p. 358.

110 Cf. Dt 32,12/Is 63,14a; Sal 68,40-41/Is 63,10; Ag 2,4-5. Ne 9,19-20; Dt 8,2/Mt 4,1. Citados por Feuillet, op. cit., p. 132-134.

111 Cf. Wong, p. 61-62.

112 Cf. van Unnik, p. 165-166.

113 Cf. Moule, p. 236.

114 Cf. van Unnik, p. 166-168.

115 Cf. Wong, p. 65.

blo utiliza estos dos últimos símbolos. 1 Cor 13,12 quiere evocar una visión imperfecta y 2 Cor 3,18 la irradiación retenida ¹¹⁶. El sentido de retener (un objeto o una persona), como en un espejo, es el que parece apropiado aquí ¹¹⁷.

Contemplar a Dios era el objetivo de los misterios y de la mística filosófica. Pablo habla de reflejar a Dios (v. 18b). El cristiano tiene el Espíritu que procede del Señor; por eso puede contemplar al Señor. Esto suena muy helenístico, pero es muy distinto. Bajo contemplación o reflejo no se trata de iniciación mística sino de conversión. La luz de gloria no brilla en espacios culturales secretos, ni en la soledad de la meditación, sino, como dice claramente 2 Cor 4,4, en el Evangelio. La transformación de 18c no significa que se haga uno dios y se vista de ropajes divinos, sino que uno se transforma en un hombre cristiano, que vive una nueva vida. El Espíritu es quien funda este nuevo modo de vivir y padecer como su Señor ¹¹⁸. La imagen de la transformación de un ser humano en divino está tomada del mundo grecorromano. Pablo recoge esta imagen mitológica y la aplica al acontecimiento cristiano, aunque combinando la imagen grecorromana con motivos judíos, del A.T. y palestinos ¹¹⁹. Usa *metamorphoumetha* también en Rom 12,2. En Flp 3,10 Pablo hablaba ya de la conformación con la muerte de Cristo y en Flp 3,21 de la conformación escatológica con su cuerpo glorioso. En Rom 8,29 mencionará también esta conformación escatológica de los cristianos a la imagen del Hijo.

Pablo usa *eikôn* tanto en un sentido cristológico (2 Cor 4,4; Rom 8,29) como en un sentido antropológico (1 Cor 11,7; 15,49). Creemos que aquí la gloria es la de Dios y la imagen que retenemos la del Cristo glorioso ¹²⁰, que por acción del Señor que es el Espíritu ¹²¹ nos transforma en gloria creciente. Puesto que somos configurados conforme a Cristo (Flp 3,10-11; Gal 4,19) ¹²², lo que reflejamos es Cristo que es la imagen de la gloria de Dios. El participio presente medio

116 Cf. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, 2 ed. (Louvain/Paris 1960) p. 120-122.

117 Cf. J. Lambrecht, 'Transformation in 2 Cor 3.18', *Biblica* 64 (1983) 243-254, en p. 247.

118 Cf. Dibelius, p. 130.

119 Cf. Fitzmyer, p. 633.

120 Lambrecht, 'Transformation', p. 245-246, juzga que la gloria es la de Cristo. Lo que vemos (o reflejamos) es así Cristo, que es él mismo gloria de Dios: es el Cristo glorioso. Sin embargo sostiene, a la par, que en 3.18, como en 4.4, la imagen es Cristo.

121 Gramaticalmente *apò kyriou pnéματος* se puede traducir: a) por el Señor del Espíritu (cf. Windisch, p. 129-130; Lietzmann, p. 113-114; Cerfaux, p. 222; Lang, p. 276; Kremer, p. 21); b) por el Espíritu del Señor (Collange, p. 123-124); c) por el Espíritu (que es) Señor; d) por el Señor (que es) el Espíritu (cf. Prat, 526; Feuillet, p. 146; Moule, p. 235-236). El contexto nos invita a optar por d).

122 Cf. J. Kremer, 'Christliche Schriftauslegung. Eine bibeltheologische Erwägung zu 2 Cor 3.18', *BLTg* 52 (1979) 18-21.

plural *katroptrizómenoi* indica que los que retienen y reflejan como un espejo son los cristianos ¹²³.

LA REALIZACION DEL MINISTERIO (4,1-6)

Después de la sección central (B) sobre la contraposición de los dos ministerios (3,7-18), que concluía con una contraposición de israelitas (3,14-16) y cristianos (3,18), la tercera sección (A') tiene también estructura concéntrica: a) 4,1-2 (nosotros ministros); b) 4,3-4 (israelitas); a') 4,5-6 (nosotros ministros) ¹²⁴.

2 Cor 4,1-6 desarrolla los temas de 3,1-18 en relación al ministerio con los corintios ¹²⁵. Con el v. 1 vuelve al tema del ministerio, mencionado ultimamente en 3,6.8-9; pero el versículo está estrechamente vinculado no sólo con 3,6-11, sino particularmente con 3,12-18, que no es por lo tanto una inserción desonectada ¹²⁶.

El ministerio es don gratuito de Dios, y, en el caso del Apóstol, con su pasado de perseguidor de los cristianos, también un don misericordioso (cf. 1 Cor 7,25). Gracia y misericordia son los dos motores que impulsan al Apóstol a no desfallecer (cf. Gal 6,8) y seguir adelante pese a todas las dificultades.

En la traducción del v. 2 suele optarse a) por un sentido objetivo (cosas verdaderamente vergonzosas, las prácticas que se hacen a escondidas porque avergüenzan), como en Rom 6,21 ¹²⁷; b) por un sentido subjetivo (un sentimiento de falsa vergüenza), como en Flp 1,20 y Rom 1,16a. Esta es la más corriente. Con ello se corrobora la conexión con las expresiones siguientes dentro de la polémica antisofista, acorde con 2,17; pero en total desvinculación del tema de la transitoriedad de la antigua alianza, clave de 3,7-18 y de la cuestión del endurecimiento de Israel en 3,14-16. Es cierto que está contrastándose con los sofistas cristianos que han traficado con el mensaje (*kapêléuontes tòn lógon*) (2,17a), al reclamar que no ha falseado el mensaje (*mêdè doloúntes tòn lógon*). Los términos son de la polémica antisofista (cf. 1 Tes 2,3-6); pero, más allá de la forma expre-

¹²³ Disentimos de la interpretación de Lambrecht, p. 248-249, para quien Pablo quiere sugerir que Cristo es el «espejo» de Dios. Según esto Cristo es, a la vez, espejo e imagen.

¹²⁴ Cf. Lambrecht, 'Structure', p. 364. No deja de notar (p. 380) que Pablo quiebra la estructura demasiado formal con conexiones, anticipaciones y repeticiones. Después de todo es su pensamiento el que prevalece sobre la estructura.

¹²⁵ Cf. Richard, p. 361.

¹²⁶ Cf. van Unnik, p. 168-169.

¹²⁷ Cf. Windisch, p. 132 (que tiene la expresión por un lugar común de la diatriba) y Lietzmann, p. 115.

siva, hay que preguntarse si no se está refiriendo a cuestiones de fondo.

Opinamos que en una visión sincrónica (y también diacrónica) de los textos paulinos, comúnmente reconocidos como auténticos, la solución queda en la línea de continuidad que puede trazarse entre 1 Tes 2,14-16¹²⁸; Flp 3,2-6.18-19 (donde la explicación «contraofensiva judía» nos parece la más adecuada); 1 Cor 12,3a (también el rechazo judío)¹²⁹; 2 Cor 3,6-18; Gal 4,29; 5,11; 6,12 y Rom 9-11. Pablo comenzaba su misión por los judíos (que no hay que tomar Gal 2,9 etnográfica, sino geográficamente, lo confirman 1 Cor 9,20 y 2 Cor 11,24 y lo corroboran las tradiciones recogidas en Hech). El mismo Lucas y estudios recientes de sociología de las comunidades paulinas destacan la importancia de la contraofensiva judía¹³⁰. Las dificultades que esta le ocasionaron personalmente y en sus comunidades y el problema teológico de la incredulidad del antiguo Israel le preocupan a lo largo de toda su carrera apostólica. Su fracaso personal en la misión judía era un argumento muy a mano para sus críticos. No creemos que esté suficientemente claro en 2 Cor 10,10c; pero la misma insistencia de la apología paulina en términos como «franqueza» (cf. Flp 1,20; Flm 8; 2 Cor 3,12; 7,4), «sinceridad» (1 Cor 5,8; 2 Cor 1,12; 2,17), «verdad» (2 Cor 4,2; 6,7; 7,14; 11,10; 12,6; 13,8), «libertad» (1 Cor 10,29; Gal 2,4; 5,1.13; 2 Cor 3,17), «no con astucia» (2 Cor 4,2), da pie a la sospecha de que se le había reprochado de carecer en el trato con su fieles (cf. 2 Cor 12,16) de lo mismo de que andaba sobrado en su trato con los judíos. Al insistir en esos términos Pablo, mostraría su coherencia en ambos casos.

Por eso proponemos ver en 4,2a un giro tomado de la tradición retórica; pero que, en este contexto, le sirve de circumloquio para referirse a la circuncisión¹³¹, evocado por la expresión que ya había usado en Flp 3,19c. Esta explicación es consecuente con el contexto previo de 3,7-18 y la nueva referencia a la incredulidad de Israel en 4,3.

128 Ciertamente que este fragmento es de autenticidad discutida. Al no poder entrar en la discusión remitimos a G. E. Okeke, '1 Thess. II.13-16: The Fate of the Unbelieving Jews', NTS 27 (1980/81) 127-136.

129 Cf. Justino, *dial* 16,4; 47,4; 96,2; 137,2; J. M. D. Derret, *Cursing Jesus* (1 Cor. XII.3): the Jews as religious 'persecutors', en *Studies in the New Testament*, II (Leiden 1978) 194-204; C. H. Talbert, 'Paul's Understanding of the Holy Spirit: The Evidence of 1 Corinthians 12-14', en C. H. Talbert (ed.), *Perspectives on the New Testament. Essays in Honor of F. Stagg* (Macon, Georgia 1985) 95-108, en p. 96.

130 G. Theissen, 'Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Christentums', ZNW 65 (1974) 232-272, en p. 266, ve más comprensible el conflicto entre judíos y cristianos porque la misión cristiana les quitaba a aquellos sus patronos y, a sus ojos, Pablo vendía un judaísmo a precios de saldo.

131 Según Allò, p. 98, hay que descartar opiniones aisladas como la de Teodoro, que piensa aquí en la circuncisión. No da, ni hemos tenido oportunidad de localizar la referencia; pero nos complace el precedente.

Pablo sabe bien que, de haber propuesto a sus conversos la circuncisión y otras observancias específicas judías, aunque sólo fuera por táctica prudencial (Gal 2,13), se habría evitado muchos enemigos (Gal 1,10; 5,11) y sus comunidades habrían quedado bajo el amparo de los privilegios judíos (Gal 6,12.13b); pero siempre ha contrapuesto la franqueza a la astucia. Mantenerse, aún sólo por táctica, en el círculo del toracentrismo (Gal 2,15: 3,2.5), habría sido falsear la palabra de Dios (2 Cor 4,2), no comportarse según la verdad del Evangelio (Gal 2,14), ni gozar que Cristo nos haya hecho libres (Gal 5,1).

Sin embargo es consciente de que no sólo la Escritura queda velada para los corazones endurecidos de los israelitas (3, 14-15). También el Evangelio queda velado, velado para los que se pierden. El doble *kekalymménon* liga 2 Cor 4,3, como desarrollo midrásico al midras o exposición targúmica de 3,7-18, en particular al centrado en *kálymma* de 3,12-18. Está pensando en los mismos, aunque «los que se pierden» abarcaba en 1 Cor 1,18-25 tanto a los judíos incrédulos como a los paganos. Como cuando escribía 1 Cor 1,18, el Apóstol vuelve a situarse en 2 Cor 4,3 dentro del lenguaje del dualismo ético e histórico de la mentalidad apocalíptica.

El mismo trasfondo apocalíptico se trasluce en el v. 4 donde atribuye el velamiento de la verdad evangélica a la actividad del Adversario, denominado dios de este mundo. Ve al dios de este mundo como causante principal de la ceguera intelectual de los infieles, incapaces de captar la irradiación evangélica de la gloria de Cristo. Esto supone una capacidad de engaño de los poderes trascendentes adversos al plan de salvación de Dios. Una concepción que, como tantas otras del apocalípticismo, es remota heredera de tradiciones proféticas (cf. 1 Re 22,19-23 / 2 Cor 18,18-22).

En 4,4c hay un nuevo punto de entronque con 3,18. La iluminación del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios (1 Cor 11,7, 2 Cor 3,13: Rom 8,29), es una expresión clave de cristología paulina. En 2 Cor 4, 4 nos encontramos por lo tanto no sólo con la muestra mayor del legado apocalíptico paulino, sino también con una de las claves de su cristología. No está fuera de lugar el ponderar la cristología apocalíptica paulina ¹³².

En el v. 5a prosigue sirviéndose de tópicos de la polémica antisofista, como el no predicarse a sí mismo. Los ministros del Evangelio son los predicadores de Jesús Cristo Señor (v. 5b). Los mismos contenidos a que responde la confesión de fe cristiana (cf. Rom 10, 9). Como en Mc 1, 1, la personalidad histórica de Jesús, su función soteriológica y su carácter trascendente. Si en 1 Cor 3, 5 describía a los

132 Cf. H. H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen* (Göttingen 1981) p. 213-215.

misioneros, ejemplarizados en él mismo y Apolo, como ministros (*diákonoi*) por quienes habían llegado a creer, en el v. 5c apura el significado de servidor, que lleva también consigo la apelación *diákonos*, al presentarse, junto como sus compañeros de misión, como esclavos por Jesús de los cristianos de Corinto.

Con 4.6, una vez más, cuida de atribuir a Dios toda la eficacia del ministerio. Es el dios creador de la luz (cf. Gen 1, 3) quien iluminó los corazones de los misioneros (cf. Sal 112, 4; Is 9, 1) para que sirviesen de foco del conocimiento de la gloria de Dios en la persona de Cristo. De nuevo conecta con 3,18, con un mayor subrayado de la mediación cristológica. Una idea que tiene una cierta contrapartida en la literatura de Qumran. Aquí se lee que Dios ilumina la faz del Maestro de Justicia o de los sacerdotes de la comunidad; y éstos, a su vez, la de muchos, aunque el medio de iluminación no sea la gloria de Dios¹³³.

La idoneidad del Apóstol para su ministerio había sido cuestionada, tanto desde apreciaciones retóricas y filosóficas (1 Cor 1,17-4,20; 2 Cor 10,10b; 11,6), como por un parangón con los «apóstoles por antonomasia» (2 Cor 12,11-13).

Sin embargo su aspecto más problemático queda para el Apóstol en el fracaso de la misión a los judíos (1 Cor 1,18.22a.23b; 2 Cor 3,13-17; 4,3-4; Rom 9-11) y la contraofensiva siguiente (1 Tes 2,14-16; Flp 3,2-6.18-19; 1 Cor 12,3a; Gal 4,29; 5,11; 6,12). Se le había reprochado su incapacidad de compromiso (Gal 2,5; 5,11). Pablo defiende su sinceridad y franqueza al servicio de la verdad y libertad evangélica (1 Cor 5,8; Gal 2,4; 5,1; 2 Cor 2,17; 3,12.17; 4,2). Entiende su ministerio como participación en el triunfo de Cristo, que implica un juicio (2 Cor 2,15-16). Un ministerio superior al de Moisés, por ser el definitivo del Espíritu. Subraya el cambio de tiempo histórico salvífico mediante los contrastes de letra/Espíritu, ministerios y glorias. La letra (2 Cor 3,6), la pura observancia formal de prescripciones legales transitorias, en la que ponían el acento los cerrados a la actuación prometida por Jer 31,31-33 y Ez 11,19-20; 36,25-27, es lo contrapuesto al nuevo régimen del Espíritu vivificante (2 Cor 3,6.18). El velo de Moisés (Ex 34,29-35) le sirve de símbolo para el endurecimiento de los que, aún leyendo la Escritura (2 Cor 3,14-15), no son capaces de reconocer que en Cristo queda abolido el antiguo orden (v. 14c), porque todavía no se han convertido al Dios del A.T., en su actuación salví-

133 Cf. Fitzmyer, p. 639-643, quien cita entre otros textos 1QH 4.5, en que el objetivo de la iluminación del Maestro parece ser una nueva alianza.

fica definitiva como Espíritu Santo liberador (3,16-17). El que capacita para la fe cristiana (1 Cor 12,3) y revela los misterios escondidos del plan salvífico divino (1 Cor 2,7-12). Atribuye esta ceguera, apocalípticamente, al dios de este mundo (2 Cor 4,4).

En medio de todo, el Apóstol mantiene la confianza (2 Cor 3,4) del que se sabe misericordiosamente (4,1) capacitado por Dios (2,14; 3,5-6; 4,6) para el ministerio: un servicio a la obra de Cristo (3,3), que consiste en predicar a Jesús Cristo Señor (4,5).

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA

SUMMARY

The suitability of the Apostle for his ministry had been questioned, as much from rhetorical and philosophical considerations as from a comparison with the «very greatest of the apostles». But the most problematic aspect for the Apostle is the failure of the mission to the Jews, and the subsequent counter-offensive. His incapacity for compromise had been criticised. Paul defends his sincerity and frankness in the service of the truth and evangelical freedom. He understands his ministry as a participation in the triumph of Christ, which implies judgement. He underlines the change from salvific historical time through the contrasts of letter/Spirit, ministries and glory. The veil of Moses he uses as a symbol for the obstinacy of those who have not understood that Christ abolished the old order, because they have not accepted the Holy Spirit. He attributes this blindness, apocalyptically, to the god of this world.