

## LA FORMULA DE RESURRECCION «CRISTOLOGICA SIMPLE»

### I.—INTRODUCCION

#### *Lugar de la fórmula dentro de las tradiciones antiguas sobre la Resurrección*<sup>1</sup>

Algo reconocido en la exégesis actual es el hecho de que la primitiva fe pascual se fijó, ya desde un principio, en formulaciones escuetas y densas, que intentaban expresar el centro de sentido de aquel acontecimiento decisivo, la Resurrección de Jesús.

En las cartas de Pablo<sup>2</sup> son tres las expresiones fijas de Resurrección que se descubren como fórmulas elementales primigenias, cuyo origen hay que remontarlo hasta las primitivas comunidades cristianas palestinas.

La primera es la que podemos designar como «*fórmula teológica participial*». Se trata, con toda probabilidad, no sólo de la más antigua formulación de la fe pascual, sino incluso de la expresión más antigua y original, en absoluto, de la fe cristiana. Está testificada en 5 textos paulinos (Rom 4, 25; Rom 8, 11a.b; 2 Cor 4, 14; Gal 1, 1) y en otros tres lugares neotestamentarios<sup>3</sup>. El origen de esta fórmula está en la «cristianización» de una fórmula judía, que el mismo Pablo cita en Rom 4, 17 y 2 Cor 1, 9. Su forma participial nos indica su carácter de «predicación himnica», utilizada, probablemente, en la oración cúl-

1 Este apartado presenta en resumen los resultados de la primera parte (I. A.) de nuestro estudio «Tradiciones sobre la Resurrección de Jesús en las cartas de Pablo», aceptado como tesis doctoral por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (1<sup>er</sup> semestre del curso 1978-1979), y de pronta aparición en Ediciones Sígueme (Salamanca).

2 Como presupuesto, en cuya discusión no se puede entrar aquí, se acepta como escritos paulinos el grupo de cartas que la exégesis actual reconoce generalmente como auténticas de Pablo: Rom, 1-2 Cor, Gal, Flp, 1 Te y Flm (según el orden actual en el canon del NT).

3 Col 2, 12; Ef 1, 20; 1 Pe 1, 21. Cf. además Hbr 13, 20 y PolFlp 2, 1.2; 12, 2.

tica de alabanza, y ya es significativo que precisamente la expresión más antigua de la fe cristiana fuese hecha como alabanza a Dios, como respuesta admirada a la acción maravillosa salvadora del Dios de Pascua. En su forma más ordinaria, como «eulogía» independiente, la podemos suponer así: «Bendito sea Dios, que resucitó a Jesús de los muertos». El sentido original de esta fórmula era directamente «teológico»: de alabanza al Dios que resucitó a Jesús, muerto en la cruz, legitimándolo así como el «profeta» auténtico, que en su misión (actuación y predicación) había proclamado la nueva imagen de Dios: «resucitando» a Jesús, Dios confirma su predicación y actuación, por causa de las cuales precisamente había sido ejecutado en cruz: la nueva «imagen de Dios» de Jesús de Nazaret era la única auténticamente válida. La interpretación del acontecimiento pascual, expresada en esta fórmula, es la que está en el origen de la misión de aquellos primeros misioneros ambulantes palestinos, continuadores de la misión de Jesús de Nazaret, tanto en el contenido de su predicación (el «Reino de Dios»), como incluso en su configuración sociológica, según nos testifican los textos «misionales» de los sinópticos. Pablo asume y agudiza, en una dimensión polémica, el sentido original de la fórmula, basándose en su nueva comprensión de la «cruz», como centro crítico polémico contra la «Ley» (texto clave, en este sentido, es Gal 3, 13). Para Pablo la Resurrección de Jesús es la fundamentación y legitimación de su doctrina de la «justificación» por la fe, liberada de la «Ley». Dimensión ésta decisiva en su interpretación de la cristología como base y fundamento de su concepción teológica.

Las otras dos fórmulas elementales, cuyo lugar de origen hay que fijarlo también en las primitivas comunidades palestinas, las podemos denominar «*fórmula teológica afirmativa*» y «*fórmula cristológica simple*». La primera es una transformación de la «*fórmula teológica participial*»: «creo/creemos que Dios resucitó a Jesús de los muertos»; está testificada en 4 lugares paulinos (Rom 10, 9; 1 Cor 6, 14; 1 Cor 15, 15; 1 Te 1, 10). La segunda es el objeto del presente estudio. El sentido de estas fórmulas era ya directamente «cristológico», en una dimensión escatológica-futura: en Pascua Jesús fue constituido por Dios en el Salvador escatológico, cuya pronta venida liberadora se aguardaba. Esta interpretación del acontecimiento pascual es la que sirvió de base a la «cristología» palestina de «el Hijo del Hombre» escatológico y del «Maranatha».

## II.—ANALISIS DE LOS TEXTOS:

1 Te 4, 14; Rom 14, 9; Rom 8, 34

La fórmula original «cristológica simple»<sup>4</sup> se cita en 1 Te 4, 14: por este texto, el más antiguo, comenzamos el análisis. Referencias a la fórmula se dan en Rom 14, 9 y también, probablemente, en Rom 8, 34.

1.—1 TE 4, 14.

a) *El contexto: 1 Te 4, 13-18*<sup>5</sup>.

El estudio de esta unidad bien delimitada, 1 Te 4, 13-18, es decisivo para la comprensión adecuada del texto que nos interesa analizar, ya que se encuentra inserto de lleno dentro de la argumentación sobre el tema planteado en ella.

4 La llamamos «cristológica», porque el sujeto de la frase es Cristo («Jesús»), a diferencia de las «teológicas» (sujeto, «Dios»). Y «simple», por su estructura elemental, y para distinguirla de las «soteriológicas», en las que la Muerte de Cristo está ya interpretada en sentido soteriológico.

5 De entre la amplísima bibliografía sobre este texto, hay que señalar, sobre todo, los estudios de estos últimos años, en los que se discute la literatura más antigua. (Se emplean las siglas según S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin-New York 1974): E. Bammel, 'Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefs', *ZThK* 56 (1959) 294-315; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalypthik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*, WMANT 44 (Neukirchen/Vluyn 1975) 91-98; J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, SBS (Stuttgart 1976) 42-54; G. Bornkamm, *Paulus*, 2 ed., UB 119 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970) 225-33; E. Brandenburger, 'Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem', *WuD* 9 (1967) 16-33; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 2 ed. (München 1968) 186, 207-14; H. Conzelmann - A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, UTB 52 (Tübingen 1975) 49-51; J. Dupont, *SYN CHRISTOI. L'union avec le Christ suivant Saint Paul, I «Avec le Christ» dans la vie future* (Bruges-Louvain-Paris 1952) 39-113; K.-G. Eckart, 'Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher', *ZThK* 58 (1961) 30-44; G. Friedrich, 'Der erste Brief an die Thessalonicher', en J. Becker - H. Conzelmann - G. Friedrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, NTD 8 (Göttingen 1976) 241-44; E. Fuchs, 'Hermeneutik?', *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. Ges. Auf. III* (Tübingen 1965) 116-35; E. Grässer, 'Bibelarbeit über 1.Thess. 4, 13-18', *Bibelarbeiten, gehalten auf der rheinischen Landessynode 1967 in Bad Godesberg* (Mühlheim/Ruhr 1967) 10-20; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 4 ed. (Göttingen 1970) 150 s.; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1.Thessalonicher 4, 13-5, 11*, FRLANT 110 (Göttingen 1973) 16-51; L. Hartman, *Prophecy interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.*, GB.NT 1 (Lund 1966) 181-90; B. Henneken, *Verkündigung und Prophetie im Ersten Thessalonicherbrief. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes*, SBS 29 (Stuttgart 1969) 66-70, 73-98; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, NTA NS 2 (Münster

Después de la primera parte de la carta (1, 2-3, 13), que tenemos que caracterizar como un largo «proemio», y en la que se recuerda la historia de la comunidad desde su fundación hasta el momento de la escrituración de la carta, se inicia en 4, 1 la segunda parte, de instrucciones concretas («parenesis»), en la que Pablo, supliendo su propia presencia en Tesalónica, intenta «remediar las deficiencias de la fe (hysterēmata tēs pisteōs)» de los tesalonicenses (cf. 3, 10) <sup>6</sup>. Den-

1966) 207-38; C.-H. Hunzinger, 'Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen', en B. Lohse - H. P. Schmidt (ed.), *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes*, Festschrift H. Thielicke (Tübingen 1968) 69-88; J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús* (Salamanca 1976) 84-87; O. Kaiser - E. Lohse, *Tod und Leben* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977) 111-14; G. Kegel, *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Toten. Eine traditionsge-schichtliche Untersuchung zum Neuen Testament* (Gütersloh 1970) 34-37, 12 ss., 22 ss., 126; G. Klein, 'Apokalyptische Naherwartung bei Paulus', en H. D. Betz - L. Schottroff (ed.), *Neues Testament und christliche Existenz*, Festschrift H. Braun (Tübingen 1973) 241-62 (especialmente 245-50); H. Köster, 'Die ausserkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde', *ZNW* 48 (1957) 220-37 (233 s.); W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, *ATHANT* 44 (Zürich-Stuttgart 1963) 25, 28; F. Laub, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike*, *BU* 10 (Regensburg 1973) 123-31; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, *BEvTH* 49 (München 1968) 318-31; W. Marxsen, 'Auslegung von 1 Thess 4, 13-18', *ZThK* 66 (1969) 22-37; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, *GTB* 66 (Gütersloh 1972) 180-82; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, *NT.S* 13 (Leiden 1966) 108-10; U. B. Müller, *Prophezie und Predigt im Neuen Testament*, *StNT* 10 (Gütersloh 1975) 220-25; P. Nepper-Christensen, 'Das verborgene Herrenwort. Eine Untersuchung über I Thess. 4, 13-18', *StTh* 19 (1965) 136-54; E. Peterson, 'Die Einholung des Kyrios', *ZSTh* 7 (1930) 682-702; E. Peterson, 'apantēsis', *ThWNT* 1 (1933) 380; B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens* (Paris-Gembloux 1956) 524-61; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et Théologie biblique*, *SBFA* 4 (Gembloux 1973) 112; A. Sand, 'Zur Frage nach dem «Sitz im Leben» der apokalyptischen Texte des Neuen Testaments', *NTS* 18 (1971-72) 167-77 (170-72); W. Schmithals, 'Die historische Situation der Thessalonicherbriefe', *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*, *ThF* 35 (Hamburg-Bergstedt 1965) 89-157 (especialmente 116-19); P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, *ATHANT* 61 (Zürich 1971) 13-59; B. Spörllein, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu I Kor 15*, *BU* 7 (Regensburg 1971) 122-29; A. Strobel, 'In dieser Nacht (Luk 17, 34). Zu einer älteren Form der Erwartung in Luk 17, 20-37', *ZThK* 58 (1961) 16-29 (22 ss.); P. Vielhauer, 'Apokalyptik des Urchristentums', en *NTApo* II, 4 ed. (Tübingen 1971) 429 s.; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (Berlin-New York 1975) 20, 86-88; K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, *WMANT* 8 (Neukirchen/Vluyn 1962) 108-10; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 2 ed., *StNT* 7 (Gütersloh 1973) 45 s.; H.-A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, *ATHANT* 51 (Zürich-Stuttgart 1967) 109-50; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsge-schichtliche Untersuchung*, 3 ed., *WMANT* 5 (Neukirchen-Vluyn 1974) 78, 82, 139; U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, *GTB* 80 (Gütersloh 1974) 93 s.

<sup>6</sup> Sobre la ocasión y estructuración de 1 Te cf. las buenas observaciones de W. Marxsen, 'Auslegung', 22-25; H.-A. Wilcke, *Problem* 111-13; P. Vielhauer,

tro de esta segunda parte (4, 1-5, 24) de la carta se encuentra 4, 13-18: es, por lo tanto, este texto no una disquisición de tipo dogmático-fundamental, sino una *instrucción concreta* sobre un problema especial, sin duda, el más acuciante de la joven comunidad de Tesalónica. Con toda probabilidad, fue precisamente la respuesta a este problema concreto, junto a la del planteado en 5, 1-11<sup>7</sup>, la ocasión inmediata y la razón fundamental de la escrituración de 1 Te: estos dos textos (4, 13-18 y 5, 1-11) se destacan por su longitud y por su concreción de los restantes textos de la segunda parte de la carta (4, 1-12; 5, 12-24), en los que se dan instrucciones cortas y, en su mayor parte al menos, «típicas» de la «parenesis»<sup>8</sup>.

La *estructuración* de 1 Te 13-18 es precisa<sup>9</sup>. La unidad se inicia en v. 13 con la introducción del tema («peri tōn koimōmenōn») <sup>10</sup> y con la indicación del sentido o finalidad («hina...») de su discusión (la eliminación de la «tristeza» de los tesalonicenses). Se cierra la unidad con el v. 18<sup>11</sup>: exhortación conclusiva<sup>12</sup>, asumiendo, ahora positivamente, el motivo del «consuelo» de v. 13b: estos dos versículos forman como la «inclusión» de la unidad. Tanto el v. 13b como el v. 18 nos indican claramente el sentido de 4, 13-18: se trata de una exhortación de consuelo ante la «lypē» de los tesalonicenses, y cuadra bien así dentro de la parte «parenética». En el centro del texto se da la argumentación o fundamentación de la exhortación, en dos estadios,

*Geschichte*, 84-88; H. Boers, 'The Form Critical Study of Paul's Letters. I Thess as a Case Study', *NTS* 22 (1975-76) 140-57. Se acepta la unidad de la carta, y su escrituración en el año 50, como primera carta que se nos conserva de Pablo: cf. la discusión en W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 18 ed. (Heidelberg 1976) 221-26; P. Vielhauer, *Geschichte*, 88 s.

<sup>7</sup> Texto con problemática muy semejante y construido en paralelismo a 4, 13-18: cf. H.-A. Wilcke, *Problem*, 112; F. Laub, *Verkündigung*, 132 s.; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz* (todo el libro, especialmente pp. 16-18); J. Baumgarten, *Paulus*, 92. 1 Te 5, 1-11 es, con toda probabilidad, texto auténtico paulino, en contra de G. Friedrich, '1.Thessalonicher 5, 1-11. Der apologetische Einschub eines Späteren', *ZThK* 70 (1973) 288-315; el mismo, *NTD* 8, pp. 206 ss., 245-47; contra Friedrich: B. Rigaux, 'Tradition et rédaction dans I Th. V. 1-10', *NTS* 21 (1974-75) 318-40.

<sup>8</sup> Cf. H.-A. Wilcke, *Problem*, 112 s.; W. Marxsen, 'Auslegung', 25. De otro modo, sin embargo, F. Friedrich, *NTD* 8, pp. 205, 249 y comentario.

<sup>9</sup> Cf. especialmente P. Siber, *Mit Christus*, 23, 35; W. Harnisch, *Existenz*, 16 s., 41.

<sup>10</sup> Igual introducción de un tema, con «peri-» y genitivo, en 1 Te 4, 9; 5, 1; y 1 Cor 7, 1.25; 8, 1.4; 12, 1; 16, 1.12; 2 Cor 9, 1.

<sup>11</sup> No hay razones para negar la autenticidad paulina de este versículo, en contra de E. Fuchs, 'Hermeneutik?', 119 s., y últimamente W. Harnisch, *Existenz*, 18<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> En el texto se descubre una especie de dinámica de comunidad: 1ª pers. pl. - 2ª pl. en vv. 13.14-17, hasta desembocar en la «comunidad» («allēlous») de los tesalonicenses en v. 18: el «consuelo» forma la «comunidad».

señalados por los dos «gar» de v. 14 y v. 15: el v. 14 es la fundamentación básica (primer estadio: el principal); los vv. 15-17 son la segunda fundamentación, o explicación de v. 14. En cada uno de estos dos estadios de la argumentación Pablo utiliza tradición: la fórmula tradicional «cristológica simple» en v. 14, un «logion» tradicional apocalíptico en vv. 15-17.

Sin poder entrar aquí en la discusión detallada de las diferentes cuestiones que suscita este texto, tan estudiado y controvertido, nos interesa hacer unas observaciones, dentro de nuestra problemática actual, sobre dos puntos importantes. El primero se refiere a la situación de la comunidad de Tesalónica; el segundo, a la respuesta que da Pablo.

### 1º. *El problema de Tesalónica.*

El problema concreto de la comunidad de Tesalónica se indica en v. 13 con la expresión «peri tōn koimōmenōn»: *el destino de los muertos*<sup>13</sup>.

El verbo «*koimasthai*» es un término eufemístico ordinario en el helenismo y en el judaísmo para designar «morir», sin más, sin implicar, de por sí, ninguna representación o esperanza sobre el estado de los muertos —«dormidos»<sup>14</sup>—. En v. 13 aparece en participio presente, y en v. 14.15 en part. aoristo. El verbo, cuyo significado propio es «morir»<sup>15</sup>, adquiere en las formas de perfecto<sup>16</sup> el significado de «estar muerto», conforme al sentido del perfecto; en las formas de aoristo<sup>17</sup> designa puntual o complexivamente el acto de «morir», sin más especificación; y en las formas de presente<sup>18</sup> indica, con toda probabilidad, la línea iterativa de los varios casos de muerte. Por lo tanto, si en vv. 14-15 el participio aoristo significa, sin mayor espe-

13 Se trata de los muertos cristianos: cf. v. 16 «hoi nekroi en Christō». Pablo, por otra parte, no trata nunca temáticamente el problema de la resurrección general de los muertos: el tema del destino de los muertos aparece siempre en él desde el aspecto positivo, de la salvación de los creyentes: cf. últimamente J. Baumgarten, *Paulus* 125-30, y P. Siber, *Mit Christus*, 119 s.

14 R. E. Bailey, 'Is «Sleep» the proper Biblical Term for the Intermediate State?', *ZNW* 55 (1964) 161-67; P. Hoffmann, *Die Toten*, 186-206; H.-A. Wilcke, *Problem*, 123; W. Bauer, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 7 ed. (Berlin-New York 1971), 865 («koimāō»).

15 No «estar muerto», como quiere H.-A. Wilcke, *Problem*, 114 s.

16 1 Cor 15, 20; Mt 27, 52; Jn 11, 11.12 (juego entre «dormir» y «morir»).

17 1 Cor 7, 39; 15, 6.18; 1 Te 4, 14.15; Act 7, 60; 13, 36; 1 Pe 3, 4.

18 1 Cor 11, 30 (indicativo), y 1 Te 4, 13 (participio; ésta es, ciertamente, la lección original, frente al part. perf. de D y otros).

cificación, «los que murieron», en v. 13 el part. presente *incluye también los posibles casos de muerte en el futuro* de la comunidad de Tesalónica: la «tristeza» de los tesalonicenses está causada no sólo por las muertes sucedidas dentro de la comunidad, sino también por la angustia de poder morir<sup>19</sup>. Esto cuadra con la situación de persecución en la que se encontraba la comunidad (cf. 1, 6; 2, 14; 3, 3-4)<sup>20</sup>. Según esto, se trataba en Tesalónica de un problema bien existencial.

Pero la pregunta decisiva es: *¿cómo pudo surgir este problema sobre el destino de los muertos cristianos en la comunidad cristiana de Tesalónica?* Se han dado varios tipos de hipótesis<sup>21</sup>. Todo intento de respuesta debe partir del análisis del mismo texto. Unas observaciones precisas sobre él nos conducirán a la respuesta que parece la más adecuada.

La expresión «*ou thelomen de hymas agnoein*», al comienzo de la unidad, es un modo ordinario en Pablo de introducir un tema que va a tratar<sup>22</sup>; y, por lo mismo que la expresión semejante positiva<sup>23</sup>, no sólo realza la comunicación siguiente, sino que la presenta como algo nuevo, que se supone no conocido de aquellos a quienes se dirige<sup>24</sup>. Esto quiere decir que el tema del destino de los muertos *no perteneció al contenido de la predicación* de Pablo al fundar la comunidad de Tesalónica<sup>25</sup>. Así se explicaría cómo pudo surgir el problema, al haber experimentado casos de muerte dentro de la comunidad. Según esto, fue precisamente en esta ocasión, al surgir el

19 M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II. An die Philipper*, 3 ed. HNT 11 (Tübingen 1937) 24; K.-G. Eckart, 'Der zweite', 38; W. Marxsen, 'Auslegung', 26; F. Laub, *Verkündigung*, 124, 128; J. Becker, *Auferstehung*, 48.

20 Cf. Marxsen, 'Auslegung', 24.

21 Cf. H.-A. Wilcke, *Problem*, 119-24; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 319-22; P. Siber, *Mit Christus*, 13-22; B. Spörlein, *Leugnung*, 122-8; W. Harnisch, *Existenz*, 19-29; J. Becker, *Auferstehung*, 46-47.

22 Con *hoti*-, «hyper»-, «peri»-, o el simple acusativo. Cf. H.-A. Wilcke, *Problem*, 113-14.

23 Cf. 1 Cor 11, 3 y Flp 1, 12.

24 Cf. Rom 1, 13; 11, 25; 1 Cor 10, 1; 11, 3; 12, 1; 2 Cor 1, 8; Flp 1, 12. Así, adecuadamente, F. Laub, *Verkündigung*, 124; G. Klein, 'Naherwartung', 245-46; J. Becker, *Auferstehung*, 47.

25 F. Guntermann, *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, NTA 13/4-5 (Münster 1932) 36-49; M. Dibelius, *Thessalonicher*, 23; U. Wilckens, 'Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor. 15, 1-11', en W. Joest - W. Pannenberg (ed.), *Dogma und Denkstrukturen*, Festschrift E. Schlück (Göttingen 1963) 58-59; J. H. Wilson, 'The Corinthians who Say there is no Resurrection of the Dead', *ZNW* 59 (1968) 90-107 (102-3); W. Marxsen, 'Auslegung', 27-32; G. Bornkamm, *Paulus*, 228; W. Marxsen, *Auferstehung*, 180-82; A. Sand, 'Frage', 170; F. Laub, *Verkündigung*, 128-31; J. Becker, *Auferstehung*, 46-47.

problema en la comunidad de Tesalónica, cuando *por primera vez* Pablo trata directamente el tema del destino de los muertos (cristianos), para «remediar» así una «deficiencia de la fe» de los tesalonicenses (cf. 3, 10).

A mi entender, esta hipótesis explicativa es la que hace justicia a los datos del texto, y no otras que se han dado: a) Abandono por parte de la comunidad de la primera aceptación del mensaje sobre la resurrección de los muertos, bien por influjo de un espiritualismo gnóstico<sup>26</sup>, bien por el influjo del medio ambiente pagano<sup>27</sup>: en este caso el texto debería ser de tipo polémico, y en ninguna parte de él se trasluce esa dimensión polémica. b) Dificultad práctica existencial en los tesalonicenses para conjugar el tema de la resurrección de los muertos con el de la espera de la pronta Parusia<sup>28</sup>: en contra de esta supuesta «esquizofrenia» de los tesalonicenses está el carácter «informativo» del texto (cf. v. 13a, v. 15, «touto gar hymin legomen», v. 18 «...en tois logois toutois»), la argumentación de tipo «fundamental» (y no únicamente «práctico») de v. 14 y vv. 15-17, y la dimensión «esencial» de la «tristeza» de los tesalonicenses (v. 13b)<sup>29</sup>. c) El problema se plantearía únicamente en cuanto a la «desventaja» de los muertos con respecto a los vivos, bajo el influjo del esquema tradicional apocalíptico, bien en su concepción «quiliástica» del «reino mesiánico»<sup>30</sup>, bien sin ella<sup>31</sup>: en contra de esta hipótesis está, sobre todo, el carácter «fundamental» de la «tristeza» de los tesalonicenses (v. 13b).

La razón por la que Pablo no trató el tema del destino de los muertos en su predicación fundacional de la comunidad de Tesalónica no fue, ciertamente, el simple hecho de que tuvo que partir de allí antes de tiempo<sup>32</sup>. La razón, más bien, estaba dado ya en el

26 W. Schmithals, 'Situation', 116-19; W. Harnisch, *Existenz*, 22-29 (y, en general, todo el libro, cuyo intento es la explicación de 1 Te 4, 13-5, 11 a base de esta hipótesis).

27 B. Spörlein, *Leugnung*, 125, 193.

28 U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 321-22; P. Siber, *Mit Christus*, 18-22.

29 Cf. G. Klein, 'Naherwartung', 246<sup>23</sup>.

30 A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1930) 92-93; J. Dupont, *SYN CHRISTOI*, 40-41; y otros autores antiguos. En contra de esta hipótesis, cf. especialmente: H.-A. Wilcke, *Problem*, 120-21 (y todo el libro); P. Siber, *Mit Christus*, 17; W. Harnisch, *Existenz*, 20.

31 H.-A. Wilcke, *Problem*, 122, y otros varios autores. En contra: cf. U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 319; W. Harnisch, *Existenz*, 20-21; J. Becker, *Auferstehung*, 46-47<sup>1</sup>.

32 Por otra parte, el corto espacio de tiempo de Act 17, 2 («tres sábados») no corresponde a la noticia de Flp 4, 16 y 1 Te: cf. G. Bornkamm, *Paulus*, 80; P. Vie-



mismo esquema del «*evangelio*» predicado. Como podemos descubrir en la misma carta 1 Te (cf. 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 15-17; 5, 1-11.23), la predicación de Pablo tenía como centro básico la espera de la pronta Parusía del Señor. La salvación escatológica, según la concepción de este esquema de predicación, testificado claramente en 1, 10 y en 5, 23, se refería directa y exclusivamente a los vivos en la Parusía, que serían liberados, «raptados», de la catástrofe final del juicio de castigo de Dios, al estilo de Lc 17, 34-35 par. Mt 24, 40-41 (fuente Q) y de Mc 13, 27 par. Mt 24, 31<sup>33</sup>: no había lugar en este esquema para la reflexión sobre el destino de los difuntos cristianos, con los cuales no se contaba, por otra parte, dada la espera de la pronta Parusía<sup>34</sup>. Esta fue precisamente la razón por la que los tesalonicenses pensaron que los difuntos no iban a participar de la salvación, ya que no estarían vivos en la Parusía del Señor: que se trataba de una auténtica «pérdida» de la salvación para los difuntos, y no simplemente de una «desventaja» de tiempo o de modo con respecto a los vivos, nos lo testimonia con toda claridad el v. 13b<sup>35</sup>.

Por eso Pablo, en su respuesta al problema, tratará de introducir dentro del esquema de la Parusía (cristológico directamente) el tema (de ningún modo, nuevo para él: judío y fariseo) de la resurrección de los muertos, que originariamente no pertenecía al «*evangelio*» cristiano cristológico de la Parusía del Señor. Completará así, en este punto, la «deficiencia de la fe» de los tesalonicenses.

## 2º. La respuesta de Pablo al problema.

En correspondencia con la situación de la comunidad de Tesalónica, como se ha intentado determinar anteriormente, está la respuesta que Pablo da al problema. No polemiza contra unos negadores de la resurrección de los muertos (como será el caso de 1 Cor 15), sino que intenta «remediar» una «deficiencia de la fe» de los tesalonicen-

lhauer, *Geschichte*, 83; W. G. Kümmel, *Einleitung*, 220; G. Friedrich, NTD 8, p. 204.

<sup>33</sup> Cf. A. Strobel, 'In dieser Nacht'; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, BSt 63 (Neukirchen-Vluyn 1972) 27-37, 86-104; el mismo, *Auferstehung*, 11-13, 35-41, 51-54.

<sup>34</sup> Cf. W. Marxsen, 'Auslegung', 27 ss.; el mismo, *Auferstehung*, 179 ss.; G. Kegel, *Auferstehung*, 34-37; B. Spörlein, *Leugnung*, 128 s., 191-96 (buenas reflexiones sobre este tema, aunque el autor no defiende la hipótesis presentada anteriormente); F. Laub, *Verkündigung*, 125, 127-31.

<sup>35</sup> Marxsen, 'Auslegung', 32; G. Klein, 'Naherwartung', 246<sup>23</sup>; J. Becker, *Auferstehung*, 47 s. Para un análisis más detallado del versículo, cf. H.-A. Wilcke, *Problem*, 115-19; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 322-25.

ses, ya que ésta es la raíz de su «tristeza» y de su falta de «esperanza». En relación a este intento y a la causa del problema de los tesalonicenses (precisamente el «evangelio» recibido) está el modo de la argumentación de Pablo; tratará de entroncar el tema de la salvación de los difuntos con el del «*evangelio*» *cristológico*.

La primera y *fundamental argumentación* se da en v. 14: desde la fórmula de fe «*cristológica*» sobre la Muerte y Resurrección de Jesús. Pero la argumentación no es algo evidente o tradicional (como suponen algunos), sino *algo nuevo* e incluso, me atrevería a decir, descubierto por Pablo ahora por primera vez, en la escrituración de 1 Te. Esto lo demuestra ya la misma *inconsecuencia* de las frases de v. 14a y v. 14b: al «*pisteuomen*» de v. 14a no le corresponde ningún verbo paralelo en v. 14b; el «*houtōs*» de v. 14b no es comparativo sino consecutivo<sup>36</sup>; el sujeto en v. 14b no es «*hoi koimēthentes*», como sería de esperar (en paralelismo a «*Iēsous*» de v. 14a), sino «*ho theos*»; el «*dia tou Iēsou*» de v. 14b no tiene ningún paralelo en v. 14a; al «*anestē*» de v. 14a no le corresponde un «*resucitar*» («*anistēmi*», «*egeirein*») en v. 14b, sino «*axei*». Estas «*incongruencias*» nos ponen de manifiesto el *balbuceo de la argumentación nueva* que aquí se presenta por primera vez<sup>37</sup>.

De ningún modo, según el análisis anterior, aparece en v. 14 un esquema tradicional de tipo «*mistérico*», de participación de los creyentes en el destino de Jesús muerto y resucitado<sup>38</sup>. La argumentación de v. 14 es paulina, y no tradicional; y por cierto, no de tipo «*mistérico*». Es, más bien, un intento de unir el tema del destino de los muertos (su salvación) con el «*evangelio*» *cristológico tradicional*, utilizando para ello la fórmula tradicional «*cristológica*» de Muerte-Resurrección. Al mismo tiempo, el v. 14 nos demuestra que al «*evangelio*» *cristológico* no pertenecía originalmente el motivo de la resurrección de los muertos.

Algo parecido podemos decir de la *segunda argumentación*: vv. 15-17. Aquí también, como en v. 14, Pablo recurre a la tradición: a un

36 De otro modo, le haría falta como correspondiente en v. 14a un «*kathōs*» o una partícula semejante. Cf. H.-A. Wilcke, *Problem*, 124 s.; W. Marxsen, 'Auslegung', 34; P. Siber, *Mit Christus*, 25 s.; W. Harnisch, *Existenz*, 31 s.

37 G. Klein, 'Naherwartung', 246<sup>23</sup>; J. Becker, *Auferstehung*, 49 s.

38 En contra de M. Dibelius, *Thessalonicher*, 24 s., y últimamente K. Wengst, *Formeln*, 45 s. Cf. H.-A. Wilcke, *Problem*, 125 s.; W. Marxsen, 'Auslegung', 33 s.; G. Kegel, *Auferstehung*, 126; J. Becker, *Auferstehung*, 48-50.

«logion» apocalíptico<sup>39</sup>. Este «logion» tradicional se cita, probablemente, en vv. 16-17b, siendo v. 15 y v. 17c («kai houtōs...») su introducción y conclusión paulinas, realzando los aspectos fundamentales de la argumentación<sup>40</sup>: el «mē phthanein»<sup>41</sup> de los vivos con respecto a los muertos (v. 15) y el «estar siempre con el Señor» como auténtico centro de la esperanza (v. 17c).

Sin poder entrar aquí en el análisis detallado del texto de vv. 16-17b y en la discusión de la amplísima literatura sobre él, me parece que la hipótesis más probable de reconstrucción del «logion» original tradicional es aquella que *excluye de él el tema de la resurrección de los muertos*<sup>42</sup>. A esta conclusión nos guían no sólo los indicios literarios de redacción paulina en vv. 16b-17a<sup>43</sup>, sino también la constatación de que el motivo de «resurrección» no cuadra originalmente con el de «rpto» («ascensión»). Muy probablemente, el «logion» original expresaba sólo el «descenso» del cielo del «Kyrios» v. 16a) y el «rpto» (de los vivos) «al encuentro del Señor»<sup>44</sup>. Según esto, el «logion» original podría reconstruirse así:

<sup>39</sup> Y no, con toda probabilidad, a un «logion» evangélico, ni a un «agraphon» de Jesús, ni a una revelación dada a Pablo. Cf. W. Kramer, *Christos*, 158; G. Bornkamm, 'Die Verzögerung der Parusie. Exegetische Bemerkungen zu zwei synoptischen Texten', *Geschichte und Glaube I. Ges. Aufs. III*, BEvTh 48 (München 1968) 48 s.; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 327 s.; P. Siber, *Mit Christus*, 39-43; W. Harnisch, *Existenz*, 39 s.

<sup>40</sup> Sobre el problema complicado de la delimitación del dicho tradicional apocalíptico, cf., ante todo, la discusión en: H.-A. Wilcke, *Problem*, 132 ss.; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 328 s.; W. Marxsen, 'Auslegung', 29 ss.; P. Siber, *Mit Christus*, 35-39; W. Harnisch, *Existenz*, 40-48; G. Klein, 'Naherwartung', 248<sup>91</sup>; J. Baumgarten, *Paulus*, 94 s.; J. Becker, *Auferstehung*, 51 s.

<sup>41</sup> No en el sentido de simple «ventaja» temporal («adelantar»), sino en sentido excluyente en la comparación («lo conseguiremos nosotros —los vivos—, y ellos —los muertos— no»): «ventaja» cualitativa esencial. Cf. W. Marxsen, 'Auslegung', 36; W. Harnisch, *Existenz*, 20, 27; J. Becker, *Auferstehung*, 52.

<sup>42</sup> Así W. Marxsen, 'Auslegung', 30 s. (como posibilidad); G. Kegel, *Auferstehung*, 35 s. (igual que Marxsen); G. Klein, 'Naherwartung', 248; W. Harnisch, *Existenz*, 44-46 (en el estadio primitivo (I) del dicho, pero no en el estadio como lo cita Pablo; posibilidad que acepta también J. Baumgarten, *Paulus*, 94); J. Becker, *Auferstehung*, 51.

<sup>43</sup> «En Christō», «prōton - epeita», hēmeis hoi dsōntes hoi perileipomenoi», «hama syn».

<sup>44</sup> «Eis apantēsin» se ha de entender, probablemente, no en el sentido técnico de la costumbre helenista de «salir a recibir» al Kyrios (que viene a la tierra), sino en el sentido general de «ir al encuentro»: en contra de E. Peterson, artículos citados supra en la nota 5 (hipótesis aceptada ampliamente en la exégesis actual), cf. especialmente J. Dupont, *SYN CHRISTOI*, 64-73; H.-A. Wilcke, *Problem*, 142-47; P. Siber, *Mit Christus*, 53-55; W. Harnisch, *Existenz*, 43 s.<sup>23</sup>. El «logion» no habla de una venida del Kyrios a la tierra (p.e. para instaurar el «reino mesiánico»), sino de una bajada del cielo, para liberar («raptar») a los elegidos para que estén con él: mejor que de un salir a recibir al Kyrios, las imágenes del «logion» hablan de un salir a recibir a los elegidos salvados por parte del Kyrios que desciende

«Ho Kyrios en keleusmati, en phōnē archaggelou kai en salpiggi theou katabēsetai ap' ouranou, kai (χhēmeis?, χhoi perileipomenoi?, χhoi dikaioi?) harpagēsometha/harpagēsontai en nephelais eis apantēsīn tou Kyriou eis aera».

Se trataría de un «logion» muy semejante en el sentido al de Mc 13, 26-27 par. Mt 24, 30-31 y a 1 Te 1, 10 (y a 4 Esd. 13, 12-13) <sup>45</sup>.

Pablo habría introducido dentro de este «logion» tradicional el motivo de la *resurrección de los muertos* (vv. 16b-17a), para equiparar a los muertos con los vivos. La resurrección está aquí *en función del esquema tradicional de la Parusia* (liberación de los vivos) <sup>46</sup>. La salvación no es directamente la «resurrección», sino la «ascensión» «al encuentro del Señor» para estar con él <sup>47</sup>.

También aquí, como en v. 14, Pablo habría tratado de entroncar el tema de la resurrección de los muertos con el «*evangelio*» *crisológico*, utilizando, para ello, un «logion» tradicional apocalíptico sobre la Parusia (Venida del cielo) del Kyrios, el Salvador escatológico. Esto cuadraba dentro de su intento de «remediar la deficiencia de la fe» de los tesalonicenses <sup>48</sup>.

del cielo. El lugar del «estar con» el Kyrios definitivamente no se indica (ni interesa), pero se supone que es el cielo; así, el v. 17c sería la adecuada conclusión paulina, señalando el sentido fundamental del «logion» tradicional.

<sup>45</sup> Cf. W. Harnisch, *Existenz*, 44 s.; J. Becker, *Auferstehung*, 51-54. Cf. además nota 33.

<sup>46</sup> Cf. anteriormente p. 393. Esta misma función tendría también la resurrección de los muertos aún en el caso de suponer que el logion original contenía ya este motivo de la resurrección.

<sup>47</sup> La «resurrección» nunca es en Pablo la expresión comprensiva de la salvación final escatológica, sino que, en los casos en donde aparece, se distingue consecuentemente entre ella (afectando sólo a los muertos en la Parusia) y la salvación definitiva (para los muertos y los vivos). Con otras palabras: la resurrección final de los muertos nunca es en Pablo el centro de la esperanza escatológica, sino un motivo subordinado, para garantizar también para los muertos la participación en la salvación definitiva. La afirmación aquí hecha, únicamente en forma «tética», pienso que se demuestra desde un análisis detallado, que aquí no se puede efectuar, de los textos concretos paulinos, ante todo, en cuanto a la terminología empleada. Me tengo que remitir al estudio de mi tesis doctoral, cit. supra en la nota 1.

<sup>48</sup> En el caso de aceptar el motivo de la resurrección de los muertos como perteneciente al dicho apocalíptico tradicional utilizado por Pablo (pero entonces, cierto, no ya en su estadio primitivo, sino evolucionado, según la hipótesis de W. Harnisch, *Existenz*, 41-46), de ningún modo se puede suponer que fuese conocido (al menos en esta forma evolucionada) por los tesalonicenses: de otro modo, no nos podemos aclarar cómo pudo surgir el problema sobre el destino de los muertos en la comunidad de Tesalónica. De todos modos, esta hipótesis de la evolución del «logion» tradicional me parece muy poco probable. Los indicios de

b) *La fórmula de 1 Te 4, 14a.*

1º. Todo hace suponer que aquí Pablo cita una *fórmula tradicional*<sup>49</sup>. Como indicios de ello podemos señalar: a) Las «incongruencias», indicadas anteriormente, entre v. 14a y 14b: si Pablo hubiese redactado por su cuenta todo el versículo, de seguro no aparecerían estas «incongruencias» de formulación. b) El nombre «Iêsous», que no está condicionado por el contexto (en vv. 15-17: «Kyrios» y «Christos»). c) La Muerte de Jesús no se interpreta soteriológicamente. d) El verbo «anistēmi» se utiliza sólo aquí en Pablo referido a la Resurrección de Jesús<sup>50</sup>.

«*Pisteuomen hoti*» pertenece a la estructura de la fórmula tradicional<sup>51</sup>. Esto se descubre desde la misma «incongruencia» entre v. 14a y v. 14b: al «pisteuomen» de v. 14a no le corresponde ningún verbo paralelo en v. 14b. Además en Rom 10, 9b nos encontramos con una introducción idéntica, para una fórmula tradicional muy semejante<sup>52</sup>. Se trata aquí, por lo tanto, de una auténtica «*fórmula de fe*», escueta y de carácter vinculante, en la que se expresa la «fe» recibida (en la predicación misional) y «creída»<sup>53</sup>.

tipo literario remiten a Pablo como autor de la añadidura del motivo de la resurrección. Además, el corto espacio de tiempo que hay que suponer entre la fundación de la comunidad de Tesalónica y la escrituración de 1 Te hace muy difícil esta evolución del dicho, ya que, según hemos visto, Pablo no pudo utilizar la forma evolucionada (hipotética) del «logion» (incluyendo la resurrección de los muertos) en su misión fundacional de la comunidad tesalonicense.

49 Así, entre otros, K.G. Eckart, 'Der zweite', 38; W. Kramer, *Christos*, 25, 28; H.-A. Wilcke, *Problem*, 124; W. Marxsen, 'Auslegung', 34; G. Kegel, *Auferstehung*, 12-15, 22 s., 25, 34 s.; B. Spörlein, *Leugnung*, 126 s.<sup>4</sup>; B. Rigaux, *Dieu*, 112; F. Laub, *Verkündigung*, 125; K. Wengst, *Formeln*, 45 s.; H. Conzelmann, 'Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?', *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, BEvTh 65 (München 1974) 196; H. Conzelmann - A. Lindemann, *Arbeitsbuch*, 50 s.; P. Vielhauer, *Geschichte*, 20; G. Friedrich, NTD 8, p. 243. Como reacción paulina, haciendo referencia a una fórmula tradicional: U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 325 s.; P. Siber, *Mit Christus*, 23-28; W. Harnisch, *Existenz*, 32 s.; J. Becker, *Auferstehung*, 48.

50 Este verbo en Pablo, además de este lugar, sólo en 1 Te 4, 16 (resurrección de los muertos) y en las citas del AT de Rom 15, 12 y 1 Cor 10, 7. En los escritos de la escuela paulina, sólo en el texto tradicional de Ef 5, 14.

51 Wengst, *Formeln*, 45 s.; P. Vielhauer, *Geschichte*, 20.

52 Para la fórmula de Resurrección «teológica afirmativa». Cf., además, Hbr 11, 8; Sant 2, 19; 1 Jn 5, 1,5; y 1 Jn 4,15 («homologeîn hoti»).

53 Los autores utilizan diferente terminología para designar esta clase de fórmulas. Estas terminologías se reducen a dos tipos básicos: terminología de «creer/fe» («credo», «fórmula de fe» —«Glaubensformel»—, «Pistisformel») y terminología de «predicar/proclamar» («fórmula kerygmática» —«kerygmatische Formel»—, «fórmula de predicación» —«Verkündigungsformel»—). Es preferible, a mi entender, la terminología «creer/fe», porque, aunque este tipo de fórmulas hacen referencia, ciertamente, al contenido de la predicación misional («evangelio»), su función directa es la de ser expresión de la «fe» que se ha «creído» (al aceptar

El sujeto original de la fórmula era ciertamente «Iêsous»: no está ocasionado por el contexto, ni se deja traslucir en él ningún motivo polémico<sup>54</sup>. En 1 Te «Iêsous» sólo aparece únicamente en 1, 10 (fórmula tradicional de Resurrección) y aquí (en v. 14b está condicionado por v. 14a: con artículo anafórico)<sup>55</sup>. La opinión de algunos autores<sup>56</sup> de que el nombre «Iêsous» aquí es formulación paulina, se debe a la confusión entre la fórmula «cristológica simple» y las «cristológicas soteriológicas», en las cuales, ciertamente, el sujeto era «Christos». Más bien, se tiene que decir que precisamente el «Iêsous» de 1 Te 4, 14, como sujeto original de la fórmula (ya que no se puede aclarar de otro modo), es un argumento para distinguir entre una fórmula tradicional «cristológica simple» (con sujeto «Iêsous») y las fórmulas «cristológicas soteriológicas» (con sujeto «Christos»).

el «evangelio» de la misión): no son directamente «sumarios» de predicación, sino expresiones de fe; se relacionan frecuentemente con «pisteuein/pistis», y, con toda probabilidad, tenían originalmente una introducción «pisteuô/pisteuomen hoti (eis)». Como, por otra parte, el término «Credo» es confuso, en cuanto se emplea para designar los «credos» posneotestamentarios (que tienen una estructura diferente a la de estas fórmulas de fe primitivas), preferimos la terminología «fórmula de fe».

54 Contra W. Harnisch, *Existenz*, 37 s.<sup>41</sup>.

55 «Iêsous» solo, contando también Rom 10, 9 y 1 Cor 12, 3 (aclamación «Kyrios Iêsous»: título y nombre unidos asindéticamente), aparece en Pablo 18 veces (y no 17, como afirma W. Kramer, *Christos*, 199 —en 1 Cor 12, 3 figura dos veces—; en este «excurso» sobre el uso de «Iêsous» en Pablo se asume y se corrige el análisis de W. Kramer 199-202). (En los escritos de la escuela paulina —2 Te, Col, Ef y Pastorales— aparece sólo en Ef 4, 21; en el resto de cartas del NT, sólo en Hbr (frecuentemente) y en 1 Jn (según algunos códices, también en Jud 5); relativamente frecuentemente, también en Ap). En su uso en Pablo se pueden distinguir tres contextos: 1) El tradicional de la «aclamación» «Kyrios Iêsous»: Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3ab («anathema Iêsous» está construido probablemente en paralelismo a la aclamación «Kyrios Iêsous»); Flp 2, 10 (cf. v. 11). Problemático (ya incluso en la tradición textual) es Rom 3, 26; quizá, a mi entender, haya que colocarlo dentro de un contexto semejante al de la «confesión» tradicional (posiblemente, la confesión bautismal, cuyo sujeto era «Iêsous»: así se explica probablemente el uso de «Iêsous» en Hbr y 1 Jn) (sin duda, el genitivo «Iêsou» no es subjetivo, sino objetivo, indicando el objeto de la fe: cf. Rom 3, 22; Gal 2, 16.20; 3, 22; Flp 3, 9; Ap 14, 12 —«tên pistin Iêsou»—). 2) El contexto tradicional de las fórmulas de Resurrección: en la fórmula «teológica» («participial»: Rom 8, 11 y 2 Cor 4, 14ab; «afirmativa»: 1 Te 1, 10) y en la «cristológica simple» (1 Te 4, 14ab). 3) El contexto de realce de la existencia en debilidad del Jesús histórico: en polémica contra una concepción de Jesús como «hombre divino» (2 Cor 4, 5.10ab.11ab; 11, 4) y en Gal 6, 17 (con diferentes lecciones). El resultado del análisis anterior es interesantísimo: fuera del último contexto (paulino típicamente, bien preciso en su intención, y polémico), el uso de «Iêsous» sólo en Pablo se remite a la tradición pre-paulina. Esto es un argumento de la pertenencia de «Iêsous» a las fórmulas originales de Resurrección (las «teológicas» y la «cristológica simple»).

56 U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 326<sup>32</sup>; P. Siber, *Mit Christus*, 24; W. Harnisch, *Existenz*, 33, 37 s.<sup>41</sup>.

El verbo que se emplea para indicar la Muerte es «apothnēskein» en aoristo indicativo: «*apethanen*». Este verbo, referido a Cristo, es el típico de la «fórmula de Muerte» («*Sterbensformel*») tradicional «*Christos hyper hēmōn apethanen*»<sup>57</sup> (Rom 5, 6,8; 14, 15; 2 Cor 5, 14-15; Gal 2, 21; 1 Te 5, 10), y, de aquí, en la fórmula «cristológica soteriológica» de Muerte-Resurrección (1 Cor 15, 3b-5). Fuera de estos textos tradicionales, este verbo, referido a Cristo, aparece en Pablo sólo en Rom 6, 9-10; 8, 34; 14, 9 y 1 Te 4, 14. Rom 6, 9-10 es claramente formulación paulina dentro de la argumentación general de vv. 1-11. Nos quedan, por lo tanto, Rom 8, 34; 14, 9 y 1 Te 4, 14, que son los textos en donde descubrimos la utilización de la fórmula tradicional «cristológica simple» de Muerte-Resurrección: sólo en estos textos en Pablo no se interpreta soteriológicamente el «*apethanen/apothanōn*» cristológico<sup>58</sup>. El verbo «apothnēskein» en sentido cristológico figura en el resto del NT, fuera de los evangelios<sup>59</sup>, sólo en las lecciones variantes<sup>60</sup> de 1 Pe 2, 21 y 3, 18, textos en que se hace referencia y se explica la «fórmula de Muerte» tradicional<sup>61</sup>.

Para indicar la Resurrección la fórmula utiliza «*anastēnai*» (intransitivo) en aoristo indicativo: «*anestē*». Sin duda alguna, éste era el verbo original de la fórmula tradicional<sup>62</sup>: aparece sólo aquí en Pablo referido a la Resurrección de Jesús<sup>63</sup>. Hay que decir que, conforme a nuestro análisis anterior de los vv. 15-17, no fue la formulación de v. 16b («*anastēsontai*») la que ocasionó la de v. 14a («*anestē*»), como piensan algunos autores<sup>64</sup>, sino que, al revés, fue la formulación tradicional de v. 14a la que influyó en la formulación paulina de v. 16b. Por otra parte, el «*anastēnai*» cristológico era tradicional ya en los «sumarios» de la Pasión<sup>65</sup>: sea cual sea el análisis que se haga de

57 Cf. K. Wengst, *Formeln*, 78-86. Cf. además W. Kramer, *Christos*, 22-24; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung* (Stuttgart 1973) 103, 192 s. (y 35, 56 s.); P. Vielhauer, *Geschichte*, 16.

58 En la base de Rom 6, 9-10, según el contexto, está la interpretación soteriológica de la «fórmula de Muerte».

59 Mc 15, 44; Jn 11, 50,51; 12, 33; 18, 14,32; 19, 7; (y Mt 26, 35).

60 «*Epathen*» es, con toda probabilidad, la lección auténtica del autor, pero «*apethanen*» lo era de la fórmula tradicional que utilizó.

61 Cf. especialmente K. Wengst, *Formeln*, 83-85.

62 B. Rigaux, *Thessaloniciens*, 534; el mismo, *Dieu*, 112; B. Spörlein, *Leugnung*, 36<sup>2</sup>; W. Harnisch, *Existenz*, 32 (como argumento de que «*Formelsprache anklingt*»); y los demás autores que aceptan la cita de una fórmula tradicional (cf. nota 49).

63 Cf. nota 50.

64 U. Wilckens, *Missionsreden*, 139<sup>3</sup>; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 325 s.; P. Siber, *Mit Christus*, 25.

65 Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34; Lc 18, 33; 24, 7. En el resto del NT: Mc 9, 9,10; 16, 9; Lc 24, 46; Jn 20, 9; Act 10, 41; 17, 3; 1 Te 4, 14.

estos «sumarios», lo que parece cierto es que la formulación de la Resurrección con «anastēnai»<sup>66</sup> es tradicional premarcana<sup>67</sup>.

Desde el análisis anterior, podemos fijar la fórmula tradicional citada en 1 Te 4, 14a así:

«pisteuomen hoti Iēsous apethanen kai anestē».

2°. Para descubrir el *significado* de la fórmula, se debe partir de un examen cuidadoso de su misma *formulación* (en sus diversos elementos y en su estructura).

El nombre «Jesús» coincide con el de la fórmula «teológica» de Resurrección (en este caso, como objeto del verbo, y no como sujeto).

La indicación sobre la *Muerte* («apethanen») no tiene ninguna interpretación<sup>68</sup> ni ningún realce: es simplemente presupuesto de la afirmación sobre la Resurrección (la «resurrección» acontece al «muerto» Jesús). Da la impresión de que el «murió» («apethanen») de esta fórmula equivale, sin más, al «de entre los muertos» («ek nekron») de la fórmula «teológica»: con la función de especificar el significado del verbo «anastēnai» en el sentido de «resucitar», ya que este verbo (lo mismo que «egeirein») no tenía de por sí el significado específico de «resucitar» de la muerte<sup>69</sup>.

El peso de la fórmula lo lleva la afirmación sobre la *Resurrección*: «anestē». El sentido de esta afirmación sobre la Resurrección por medio de «anastēnai» (intransitivo) no creo que esté, como piensan algunos autores<sup>70</sup>, en la indicación de que Jesús se resucita a sí mismo,

66 Mt lo transforma siempre en «egerthēnai», lo mismo que Lc 9, 22. Bajo su influjo está también, con toda probabilidad, el «anistanai» (transitivo) típico de Act (2, 24.32; 13, 33.34; 17, 31): cf. U. Wilckens, *Missionsreden*, 137-40.

67 Cf., entre otros, H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959) 171 s.; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 4 ed., FRLANT 83 (Göttingen 1974) 48 s., 205<sup>1</sup>; U. Wilckens, *Missionsreden*, 138 s.; G. Strecker, 'Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32-34)', *ZThK* 64 (1967) 24 s.; G. Kegel, *Auferstehung*, 29-31; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento, I. La Predicación de Jesús* (Salamanca 1974) 322; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, CThM 1 (Stuttgart 1972) 187.

68 Ni en sentido soteriológico, ni en sentido del «esquema de contraste» de Act («al que matásteis... a ése Dios lo resucitó»).

69 Cf. H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1961 = 9 ed. 1940) 144 («anistēmi»), 469 («egeirō»); W. Bauer, *Wörterbuch*, 138 s. («anistēmi»), 425 s. («egeirō»); A. Oepke, 'anistēmi...', *ThWNT* 1 (1933) 368-72; el mismo, 'egeirō...', *ThWNT* 2 (1935) 332-37; cf. además: E. Fascher, 'Anastasis-Resurrectio-Auferstehung. Eine programmatische Studie zum Thema «Sprache und Offenbarung»', *ZNW* 40 (1941) 168-202; G. Kegel, *Auferstehung*, 16-25; B. Spörlein, *Leugnung*, 31-37.

70 U. Wilckens, *Missionsreden*, 138 s. (pero cf. la corrección en p. 231); H. E. Tödt,



frente a las afirmaciones con «egeirein» (activo o pasivo), en las que el sujeto/actuante del resucitar es Dios. Tanto en las expresiones con «anastēnai» como en aquéllas con «egeirein» (o con «anistanai» —transitivo—) el que obra la resurrección es Dios<sup>71</sup>. Así lo entendió concretamente Pablo, al introducir como sujeto de la frase del v. 14b a «Dios», y al utilizar en v. 16 el mismo verbo «anastēnai» para expresar la resurrección de los muertos (claramente, no son ellos los que se resucitan a sí mismos)<sup>72</sup>. Y así también, con toda precisión, entendió Lucas el «anastēnai» cristológico, al introducir entre Lc 24, 7 y 24, 46 («anastēnai») la formulación con «ēgerthē» en 24, 34, lo mismo que al poner junto al «anastēnai» de Act 10, 41 y 17, 3 las formulaciones con «egeirein» y «anistanai» de 10, 40 y 17, 31. Una expresión como la de IgEsm 2, 1 «anastēsen heauton» (Cristo) no se encuentra en el NT<sup>73</sup>, aunque en el sentido existen preformaciones de ella en Jn (cf. Jn 10, 17-18, o también 5, 26). Según esto, no me parece correcto hablar en este sentido de «Auferweckung» o «Auferweckungsformel» («fórmula de despertar»), para referirse a las expresiones de Resurrección que tienen por sujeto actuante a Dios, y de «Auferstehung» o «Auferstehungsformel» («fórmula de resurgir/resurrección»), para designar las expresiones de Resurrección en las que el sujeto actuante es el mismo Cristo<sup>74</sup>. Sí es correcta, en cambio, esta terminología, si con «Auferweckung» o «Auferweckungsformel» se quiere nombrar, sin más, las formulaciones con «egeirein» («despertar»: sujeto Dios)<sup>75</sup>, y con «Auferstehung» o «Auferstehungsformel», las expresiones con «anastēnai» («surgir»: sujeto Jesús, pero no en el sentido de que él mismo sea el actuante de su resurrección)<sup>76</sup>.

El sentido de la afirmación sobre la Resurrección con «anastēnai» viene indicado, más bien, por la misma *estructura* de la fórmula.

*Menschensohn*, 172; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 49; G. Kegel, *Auferstehung*, 30; K. Wengst, *Formeln*, 46.

71 Cf. J. Jeremias, *Teología*, 322; G. Dellling, 'Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus', *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968*, ed. por F. Hahn - T. Holtz - N. Walter (Göttingen 1970) 357 s.<sup>33</sup>; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testament, II. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*, ed. por J. Roloff (Göttingen 1976) 416.

72 Cf. W. Harnisch, *Existenz*, 34; J. Becker, *Auferstehung*, 49.

73 Sí en la lección variante marcionita de Gal 1, 1: «tou egeirantos hauton», después de la supresión de «kai theou patros».

74 Así p.e., entre otros muchos, U. Wilckens, *Missionsreden*, 138 s.; K. Wengst, *Formeln*, 46.

75 Nosotros hemos empleado en ese caso la terminología, más adecuada a mi entender, de «fórmula teológica».

76 En ese caso nosotros empleamos la terminología de «fórmula cristológica».

Frente a la fórmula «teológica», en la que el sujeto de la frase es Dios, en esta fórmula «cristológica» el sujeto es Cristo («Jesús»). Esta estructura de la fórmula nos descubre que el interés de ella es directamente «cristológico»: *la función de la persona del Resucitado*. El verbo «anastēnai» (intransitivo) era entonces, mejor que «egeirein» (act. o pas.), el adecuado para expresar esta dimensión «cristológica»: mientras que «egeirein» señala inmediatamente a la acción de Dios, el intransitivo «anastēnai» (aun incluyendo, como se ha visto, la acción resucitadora de Dios) remite directamente, como centro de interés, a la persona (función) del Resucitado. Por otra parte, la posibilidad del uso de este verbo estaba bien fundada desde el lenguaje judío, tanto en el equivalente «qum» hebreo como en el griego «anistēmi»<sup>77</sup>: dos verbos muy frecuentes en el AT y en la literatura del judaísmo, también con el sentido de «resucitar»<sup>78</sup>.

Muy interesante, en este sentido, es observar el empleo del «anastēnai» cristológico en el resto del NT. En la mayor parte de los casos (debido, sin duda, ya a la tradición premarcana) aparece ligado al título «ho huioi tou anthrōpou» (Mc 8, 31; 9, 9-10.31; 10, 34; Lc 18, 33; 24, 7). En Lc 24, 46 y Act 17, 3 está en relación al título «ho Christos»; y en Act 10, 41, a la afirmación sobre el Juez escatológico (cf. v. 42). Los dos textos restantes del «anastēnai» cristológico son los tardíos Mc 16, 9 y Jn 20, 9 (en éste último, incluso aún con una referencia a los dichos «dei» sobre el Hijo del Hombre). En este empleo del verbo en el NT queda bien claro su *marcado interés «cristológico»*<sup>79</sup>. Este sentido «cristológico» no es otro que el de la «exaltación» de Jesús como Salvador escatológico, según nos testifican los textos anteriormente citados sobre «ho huioi tou anthrōpou», «ho Christos» y Act 10, 41 (cf. además el paralelismo entre Lc 24, 46 y Lc 24, 26: «kai anastēnai ek nekrōn» / «kai eiselthein eis tēn doxan autou») <sup>80</sup>.

3°. Este sentido «cristológico» de la fórmula original de 1 Te 4, 14a es también el que sirve de base a la *interpretación* que Pablo hace de ella. Según hemos visto anteriormente, de ningún modo aparece en

77 Según la cuenta de E. Fascher, 'Anastasis', 170, «anistēmi» traduce 377 veces en los LXX el hebreo «qum».

78 Cf. anteriormente nota 69.

79 En este sentido (pero sólo en este sentido) tienen razón los autores citados en la nota 70, al realzar la dimensión «cristológica» del «anastēnai» (cf. especialmente U. Wilckens, *Missionsreden*, 231).

80 Cf. E. Lichtenstein, 'Die älteste christliche Glaubensformel', *ZKG* 63 (1950-51) 26 ss.; K. H. Rengstorff, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, 5 ed. (Witten-Ruhr 1987) 29.

la argumentación de v. 14 un paralelismo de destino entre Jesús y los muertos cristianos. No es honrado «corregir» el texto de Pablo en v. 14b, para poder conseguir este paralelismo deseado («como Cristo, así los cristianos»); hay que escuchar, mejor, lo que dice el texto, y el texto no presenta este «paralelismo»<sup>81</sup>: el «houtōs» no es comparativo, sino consecutivo; el sujeto en v. 14b no es «hoi koimēthentes», sino «ho theos»; ni tampoco el «axei» se debe interpretar exactamente como «resucitar», según se verá más adelante. La fórmula «crisológica» de v. 14a no es, por lo tanto, la fórmula («Auferstehungsformel») base de la interpretación «misteriosa» de la Muerte-Resurrección de Cristo, al estilo de los «misterios» («Mysterien-Denkschema»), en la celebración bautismal de las comunidades cristianas pagano-helenistas, como piensa K. Wengst<sup>82</sup>. El sentido preciso «crisológico» y «soteriológico» de la fórmula (tanto en su forma original como en su interpretación paulina) hay que buscarlo en otra dirección.

En la interpretación paulina de la fórmula en v. 14b aparece, sin duda, el motivo que se descubre en los textos paulinos en que la fórmula «teológica» de Resurrección viene utilizada dentro de un contexto de esperanza de la salvación futura (Rom 8, 11a.b; 1 Cor 6, 14; 15, 15; 2 Cor 4, 14 —y 2 Cor 1,9—): la Resurrección de Jesús es demostración del poder salvador del Dios «que resucita a los muertos» (cf. 2 Cor 1, 9), por eso es fundamento de la esperanza de la salvación de los difuntos cristianos. En el origen de esta interpretación está, sin duda, la concepción de la fórmula participial judía sobre el Dios «vivificador de los muertos»<sup>83</sup>. Este sentido, que podemos llamar directamente «teológico», de la interpretación paulina se descubre en la estructura de la frase de v. 14b, en la que el sujeto actuante es Dios: «houtōs kai ho theos...» («por consiguiente, también Dios...»): todo se remite a la acción salvadora de Dios, que ha actuado en la Resurrección de Jesús, y actuará también la salvación de los muertos cristianos.

Pero no creo que en este sentido «teológico», de la potencia salvadora de Dios, se agote el significado de la interpretación paulina de la fórmula «crisológica». Se podría preguntar si, para una demos-

81 Cf. anteriormente nota 38.

82 *Formeln*, 46 s.

83 G. Klein, 'Naherwartung', 248 s.; J. Becker, *Auferstehung*, 49. Cf. además: W. Harnisch, *Existenz*, 33 s.; H.-A. Welcke, *Problem*, 125 s. Para el estudio de la fórmula judía, remito al análisis hecho en la 1ª parte de mi tesis doctoral (cf. supra nota 1).

tracción de este tipo, no habría sido más adecuado el empleo de la fórmula «teológica», como es el caso de los otros textos paulinos (citados anteriormente), en donde la fórmula «teológica» expresa, del todo justamente, ese fundamento «teológico» de la esperanza de la salvación futura. Pienso que si Pablo utilizó aquí en 1 Te 4, 14 la fórmula «cristológica», y no la «teológica», fue precisamente para señalar un sentido especial «cristológico» de la esperanza cristiana. Este sentido lo descubrimos por un análisis más cercano de vv. 14b.15-17.

En estos versículos (vv. 14b.15-17) aparece Jesús en su función de *Salvador escatológico*, como centro del acontecimiento salvador de la Parusía. Así claramente en vv. 15-17 la salvación futura de los muertos y los vivos está determinada por la Parusía (Venida) del «Kyrios», el Salvador escatológico celeste. Pero también en v. 14b, aunque el actuante principal es «Dios» (sujeto de la frase), figura ese motivo «cristológico» del Salvador escatológico. Está expresado por el «*dia tou Iēsou*». Esta expresión no se debe unir con «*tous koi-mēthentas*»<sup>84</sup>, sino, de acuerdo con la mayor parte de autores actuales, con el verbo «*axei*»<sup>85</sup>. Y su significado, entonces, no creo que sea el de indicar el fundamento salvífico de la Muerte y Resurrección de Jesús («por la obra salvífica de Jesús») <sup>86</sup>, ya que en el v. 14a, en donde se cita la fórmula tradicional de Muerte-Resurrección, no aparece una interpretación soteriológica de este tipo. Su significado es, más bien, el de expresar muy concretamente la función salvadora de Jesús en el acontecimiento de la Parusía («por medio de Jesús»): esta expresión es, así, resumen de lo que se dirá sobre la función salvadora del Kyrios en vv. 16-17<sup>87</sup>. En este sentido también hay que interpretar el «*axei syn autō*»: como resumen anticipado de lo que se describirá en vv. 16-17: la «conducción» de los difuntos resucita-

84 En diferentes acepciones, según los defensores de esta opinión: mártires, muertos conforme a la voluntad de Cristo, partícipes de la muerte de Cristo, etc. Pero en ese caso sería de esperar mejor un «*dia ton Iēsoun*» (acusativo).

85 Su colocación antes del verbo, no ordinaria, se explica por el «*syn autō*» que está ya detrás: la unión de las dos expresiones, referidas a la misma persona, sería un recargo en la construcción de la frase. Cf. especialmente: P. Hoffmann, *Toten*, 213-16; H.-A. Wilcke, *Problem*, 126-28; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 328; P. Siber, *Mit Christus*, 26-29.

86 Así, entre otros, W. Marxsen, 'Auslegung', 34 s.; H.-A. Wilcke, *Problem*, 128; W. Harnisch, *Existenz*, 34.

87 Cf. últimamente, P. Siber, *Mit Christus*, 28 s.; J. Becker, *Auferstehung*, 50.

dos<sup>88</sup>, junto con los vivos, para estar con el Señor<sup>89</sup>. Así, tanto vv. 15-17 como v. 14b (resumen esquemático de los motivos centrales de vv. 16-17) nos testifican un sentido fundamental «cristológico»: Jesús como el Salvador escatológico en la Parusía. No se trata aquí del esquema general apocalíptico de resurrección de los muertos, sino de un *esquema «cristológico-apocalíptico»* de la Parusía del Kyrios, en el cual se entronca, como hemos visto, el motivo, subordinado a aquél, de la resurrección de los muertos.

Fue precisamente en este sentido «cristológico» escatológico como Pablo entendió la fórmula que cita en v. 14a. El nombre «Iésous» que aparece en la expresión «*dia tou Iésou*» de v. 14b, para indicar la actuación liberadora del Salvador escatológico en la Parusía, lo toma Pablo de la fórmula tradicional citada en v. 14a<sup>90</sup>: el «Jesús» que murió y resucitó (v. 14a), ése es el Salvador escatológico (v. 14b). No me parece entonces arriesgado afirmar que precisamente por razón de ese sentido «cristológico» escatológico cita Pablo, dentro de este contexto de 1 Te 4, 13-18, la fórmula «cristológica» de Resurrección, y no la «teológica». La fórmula de v. 14a la entendió Pablo, por consiguiente, en el sentido preciso «cristológico» de «*exaltación*» de Jesús en Salvador escatológico, confirmando así la interpretación que dábamos de la fórmula original, desde el análisis de su misma formulación (en sus diferentes elementos y en su estructura).

4º. Fijada así la fórmula tradicional citada en 1 Te 4, 14, se descubre una gran semejanza entre la «*fórmula cristológica simple*» y la «*fórmula teológica afirmativa*»<sup>91</sup>. Ya en sus formulaciones: «creo/creemos que»; nombre «Jesús»; función y sentido de la indicación

88 «*Axei*» se refiere directamente no a la «resurrección», sino al rapto/ascensión; pero, por supuesto, incluye la resurrección de los muertos (para poder estar vivos), dentro de la argumentación paulina (y v. 14b es paulino). Corrigiendo, en este sentido, a W. Marxsen, cf. G. Klein, 'Naherwartung', 247-50; W. Harnisch, *Existenz*, 35; J. Baumgarten, *Paulus*, 93; J. Becker, *Auferstehung*, 49 s. Para las diferentes opiniones sobre esta expresión, cf. P. Siber, *Mit Christus*, 29-35; H.-A. Wilcke, *Problem*, 128 s.

89 «*Syn autō*» = «eis to einal autous syn autō»: cf. v. 17c. En sentido de «compañía» con Cristo, el Ascendido al cielo. Este sentido se entronca con los textos apocalípticos judíos (cf. 1 Henoc 38, 2; 39, 6-7; 45, 4; 62, 8.14; 71, 16-17; 4 Esd 7, 28; 13, 52; 14, 9); en el NT cf. Lc 23, 43; Ap 3, 20; en este sentido también Flp 1, 23 y probablemente 2 Cor 4, 14 y 1 Te 5, 10. Cf. P. Siber, *Mit Christus*, 252 s.; K. Berger, 'Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel', *NTS* 17 (1970-71) 400-3; J. Becker, *Auferstehung*, 49.

90 Esto lo indica el artículo anafórico, y la excepcionalidad de este nombre «Iésous» (solo) en las expresiones paulinas con «*dia*»: sólo en este caso: cf. W. Kramer, *Christos*, 81-86 (82), 144 s.

91 Cf. anteriormente p. 2.

sobre la Muerte, únicamente como presupuesto de la afirmación sobre la Resurrección. La gran diferencia de formulación entre las dos fórmulas está: en el sujeto («Dios» en la «teológica», «Jesús» en la «cristológica») y en el verbo «egeirein» en la «teológica», «anastēnai» en la «cristológica»). Pero es en el *significado*, sobre todo, en donde se da una gran semejanza, identidad tenemos que decir, entre estas dos fórmulas: las dos interpretan el acontecimiento pascual como la «Ascensión/Exaltación» de Jesús en Salvador escatológico (para la fórmula «teológica afirmativa» cf. especialmente 1 Te 1, 10).

Estos datos nos obligan a plantear la pregunta sobre la *relación* precisa entre esas dos fórmulas tradicionales. La respuesta a esta cuestión se tendría que dar, a mi entender, desde un estudio detallado, que en el ámbito de estas páginas no podemos hacer<sup>92</sup>, de la relación entre «Resurrección» y «Exaltación». Con bastantes indicios de probabilidad, podemos presentar la siguiente hipótesis. La interpretación de Pascua como «Ascensión/Exaltación» de Jesús en Salvador escatológico («Hijo del Hombre», «mare'») se expresó originalmente por medio de la «fórmula teológica afirmativa»; pero la razón no fue porque esta fórmula fuese la adecuada para indicar ese motivo «cristológico» de «exaltación», sino porque la fórmula «teológica» (la «participial») era ya la expresión fija para interpretar el acontecimiento pascual (como «resurrección»). Creo que precisamente para cubrir esa deficiencia de la fórmula «teológica afirmativa» surgió la «cristológica simple». Esta conservaba los elementos básicos de aquella, pero era ahora ya una afirmación directamente «cristológica» («Jesús» como sujeto), y el verbo que se empleaba («anastēnai») era más adecuado, como hemos visto, para señalar ese motivo de «ascensión/exaltación» («surgir»: «an-istēmi»/«qum»), que el de la fórmula «teológica» («egeirein»).

Pienso que es así como mejor se aclara la relación entre la fórmula «teológica afirmativa» y la «cristológica simple»: se explican sus semejanzas y diferencias en la formulación, y su identidad de sentido, expresado en una (la «teológica») inadecuadamente, y en la otra (la «cristológica»), adecuadamente.

<sup>92</sup> Indicaciones precisas se han dado en la 1ª parte de la tesis doctoral. En lo que siguen, lo mismo que en lo dicho anteriormente sobre la fórmula «teológica afirmativa», se trata simplemente de referencias del todo esquemáticas.

2.—ROM 14, 9.

a) *El contexto: Rom 14, 1-12* <sup>93</sup>.

Este texto es el comienzo de la exhortación a la unidad entre los «fuertes» y los «débiles» de la comunidad de Roma (Rom 14, 1-15, 13) <sup>94</sup>. La *estructura* del texto se puede presentar así: *v. 1*: exhortación introductoria (2ª pers. pl.), indicando el tema y el sentido general («proslambanein» —cf. v. 3; 15, 7—, «mē eis diakriseis»). *Vv. 2-4*: primer desarrollo: situación de división de la comunidad en dos grupos (v. 2); exhortación (v. 3ab); fundamentación doble: el «theos» (v. 3c: cf. el «gar» fundamentativo; el «proslambanein» de Dios), y el «Kyrios» (v. 4: estilo de diatriba «sy tis ei»; fundamentación desde el derecho antiguo del esclavo —«oiketēs»—. *Vv. 5-12*: segundo desarrollo: situación de división de la comunidad en dos grupos (v. 5ab); exhortación (vv. 5c-6: el v. 6 introduce el motivo del «theos» y el «Kyrios»); fundamentación (cf. «gar», como en v. 3c) doble: el «Kyrios» (vv. 7-9: es la parte central argumentativa de todo el texto, desarrollando el motivo del «Kyrios», que aparecía ya en v. 4 y v. 6: ahora ya en un lenguaje abierto y fundamental cristiano), y el juicio escatológico (vv. 10-12: comienza en estilo de diatriba «sy de ti», como en v. 4; el «theos» y probablemente también el «Kyrios» —v. 11a—, según se verá más adelante). Así pues el texto, después de la introducción (v. 1), está construido en *dos unidades paralelas* (vv. 2-4, vv. 5-12), siendo la segunda la ampliación fundamental de la primera.

Dentro de la intención de nuestro estudio, nos interesa hacer *dos observaciones* sobre este texto.

1º. *La primera* se refiere a la unión de «theos» y «Kyrios» (vv. 3c-4. 6.7-9.10-12). En esta unión, bien paulina y que domina la argumentación de todo el texto, se nombra siempre a Dios como «theos», reservándose el título «Kyrios» para Cristo: consiguientemente, creo que también esto hay que afirmarlo del *v. 11*. En este versículo se hace una cita conjunta de Is 49, 18 y 45, 23: LXX 49, 18 «dsō egō, legei

<sup>93</sup> Cf. los comentarios H. Lietzmann, *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer*, 5 ed., HNT 8 (Tübingen 1971) 114 ss.; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 4 ed., KEK 4 (Göttingen 1966) 333 ss.; E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a (Tübingen 1973) 348 ss.; H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThK 6 (Freiburg-Basel-Wien 1977) 402 ss.; y J. Baumgarten, *Paulus*, 83-85.

<sup>94</sup> Sobre el problema de los «fuertes» y los «débiles» en la comunidad de Roma, cf., además de las obras citadas en la nota anterior, la discusión y las buenas observaciones del reciente comentario de U. Wilckens, *Der Brief an die Römer, I Röm 1-5*, EKK 6/1 (Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen/Vluyn 1978) 39-41.

kyrios, hoti...», LXX 45, 23 «kat' emautou omnyō... hoti emoi kampsei pan gony kai omeitai pasa glōssa ton theon» (los códigos AQS<sup>95</sup> leen «exomologēsetai pasa glōssa tō theō», lección aceptada por Rahlfs). Ordinariamente se dice que Pablo habría leído el texto de Is 45, 23 en una forma como la testificada por AQS<sup>95</sup>. Pero más probable me parece la opinión de M. Black<sup>96</sup>, que afirma que el texto original de LXX (siguiendo al TH) era «omeitai», y no «exomologēsetai», habiendo surgido esta última lección como una forma de «pešer» al texto de Is 45, 23 (la ocasión habría sido, sin duda, el fácil cambio del hebreo «šaba'» [«jurar»] en «šabaḥ» [«alabar»]).

Siguiendo estas indicaciones de M. Black, me parece muy probable que en el origen de Flp 2, 10-11 (dentro del «canto» tradicional) y de Rom 14, 11 (y lo mismo tendríamos que decir de Justino Apol. I 52, 6) esté un «pešer» cristiano de Is 45, 23, y no una cita directa de los LXX: cf. el orden fijo «pasa glōssa exomologēsetai» de estos tres textos cristianos, frente al orden de los LXX «omeitai pasa glōssa» —AQS<sup>95</sup> «exomologēsetai pasa glōssa». En este «pešer» cristiano el texto de Is se refería al «Kyrios» Cristo: en Flp 2, 10-11 y en Justino Apol. I 52, 6 tanto el «kampsei» como el «exomologēsetai»; en Rom 14, 11, sólo el «kampsei». Según esto, el «Kyrios» de v. 11a es Cristo, el «Kyrios» del contexto (vv. 1-12)<sup>96</sup>, a quien se le hará la proskynesis escatológica universal, mientras que v. 11b se refiere a la «alabanza»<sup>97</sup> escatológica a Dios. Este significado de «Kyrios»-Cristo se confirma además por la ascensión en v. 11 de los motivos del contexto inmediato anterior: «edsēsen» (v. 9) en «dsō egō», el motivo de la universalidad (v. 9 «muertos y vivos», v. 10 «pantes») en «pan»/«pasa». Así, tendríamos en v. 11 una clara referencia al «Kyrios» (Cristo) en su *función escatológica*: cf. vv. 10c-12 (juicio escatológico)<sup>98</sup>.

2°. La segunda observación se refiere al *motivo escatológico* del texto. Este motivo aparece con toda claridad en vv. 10c12: juicio escatológico. Pero también, según creo, figura ya en el futuro «stathēsetai» de v. 4c: el «ser mantenido en pie» por el Kyrios (pasivo: cf. la continuación de la frase) en el juicio escatológico. Y también, en vv. 7-9:

<sup>95</sup> 'The Christological Use of the Old Testament in the New Testament', *NTS* 18 (1971-72) 8.

<sup>96</sup> Así, además de M. Black, J. Baumgarten, *Paulus*, 85.

<sup>97</sup> Este significado es el que tiene el verbo aquí, con toda probabilidad, y no el de «confesar los pecados». Cf. H. Lietzmann, *Römer*, 116 s.; M. Black, 'Christological Use', 8; E. Käsemann, *Römer*, 357; W. Bauer, *Wörterbuch*, 548.2c.

<sup>98</sup> También en este sentido de juicio escatológico, Justino Apol. I 52, 6 (cf. el contexto de todo el cap.).



aunque en estos versículos se da una marcada dimensión presente del dominio actual del Kyrios, creo que aparece también la dimensión futura del señorío del Kyrios. A mi entender, Pablo utiliza aquí un lenguaje típico escatológico: el «Kyrios» de «muertos y vivos». Aunque parece muy improbable que Pablo haga referencia ya a una fórmula cristológica tradicional «Kritēs/krinein dsōntōn/-tas kai nekron/-krous», testificada en textos posteriores<sup>99</sup>, con todo, esta fórmula cristológica (con toda probabilidad, pospaulina) nos señala bien el trasfondo escatológico de la formulación paulina de Rom 14, 7-9. En la base de la argumentación paulina está una concepción del «Kyrios» escatológico, Juez y Señor universal (de «muertos y vivos»: v. 9b<sup>100</sup>), que Pablo interpreta del señorío actual del Kyrios, desde el dicho ordinario «vivir/morir para sí mismo - vivir/morir para otro»<sup>101</sup> (v. 7) y desde la tradición judía<sup>102</sup> sobre el Dios Señor universal —de muertos o vivos— (v. 8<sup>103</sup>). El motivo escatológico en este texto está, por otra parte, bien ocasionado: sirve de fundamento a la parenesis<sup>104</sup>.

b) *La fórmula de Rom 14, 9a.*

1°. Pienso que aquí Pablo utiliza la fórmula tradicional «cristológica simple», que descubríamos en 1 Te 4, 14. Pero ahora, *transformada* ya, conforme a la argumentación contextual: «Christos apethanen kai edsēsen».

Falta la introducción («pisteuomen/pisteuō hoti»). El sujeto es «Christos», que no está ocasionado por el contexto («Kyrios»). Pablo hace referencia, probablemente, a un sujeto original de la fórmula «cristológica»<sup>105</sup>, pero creo que no al sujeto tradicional de la fórmula «cristológica simple», sino al de las fórmulas «cristológicas soteriológicas», que son, indudablemente, las dominantes en las cartas de Pablo. Es así, pienso, cómo hay que explicarse el «Christos» aquí: bajo el influjo de las fórmulas «cristológicas soteriológicas», y no como

<sup>99</sup> Act 10, 42; 2 Tim 4, 1; 1 Pe 4, 5; Bern 7, 2; PolFlp 2, 1; 2 Cle 1, 1; ActTomás 28.30; RevPe 1; y en las diferentes formas del Credo.

<sup>100</sup> El orden «muertos-vivos», diferente del «vivir-morir» de vv. 7-8, está ocasionado por el orden «apethanen-edsēsen» de la fórmula de v. 9a.

<sup>101</sup> Cf. W. Bauer, *Wörterbuch*, 666.3b; O. Michel, *Römer*, 340; E. Käsemann, *Römer*, 356.

<sup>102</sup> Cf. O. Michel, *ib.*

<sup>103</sup> V. 8: condición general universal: «ean» con subjuntivo presente en la prótasis e indicativo presente en la apódosis. Las lecciones variantes son acomodación de tipo exhortativo: cf. E. Käsemann, *Römer*, 356.

<sup>104</sup> Sobre este sentido, cf. J. Baumgarten, *Paulus*, 82-91.

<sup>105</sup> W. Kramer, *Christos*, 26; K. Wengst, *Formeln*, 45 s.

una variante de la fórmula «cristológica simple»<sup>106</sup>. Este cambio paulino del original «Iésous» por el más ordinario «Christos» (tradicional en las fórmulas «soteriológicas») fue posible e incluso fácil, ya que en Pablo «Christos» no era ya un título («Mesías»), sino un simple nombre de Jesús<sup>107</sup>.

El «*apethanen*» cristológico es el tradicional de la fórmula «cristológica simple»: sólo aquí, en 1 Te 4, 14 y en Rom 8, 34 aparece en Pablo sin una interpretación soteriológica.

En cuanto al segundo verbo existen tres tipos fundamentales de lecciones en la tradición textual: el primero lee únicamente «edsēsen», el segundo únicamente «anestē», y el tercero combina (en diferentes formas) las dos lecciones anteriores. La lección original del texto paulino es, sin duda, «*edsēsen*»<sup>108</sup> («se hizo viviente»<sup>109</sup>). Pero una fórmula tradicional «*apethanen kai edsēsen*» no la tenemos testificada en el NT<sup>110</sup>. Como por otra parte, el «edsēsen» de Rom 14, 9 está ocasionado por el contexto (cf. vv. 7-8.9b: «*dsēn*», «*dsōntes*»), todo nos induce a pensar que aquí nos encontramos con formulación paulina, transformando el verbo original de la fórmula tradicional («*anestē*»), como lo tenemos testificado en 1 Te 4, 14a<sup>111</sup>. Las lecciones variantes del segundo tipo («*anestē*») reconstruirían (probablemente, bajo el influjo de 1 Te 4, 14) la fórmula original que utilizó Pablo.

2°. Desde lo dicho anteriormente sobre el contexto, nos encontramos aquí para la fórmula con el mismo *significado* que descubríamos

106 Para K. Wengst, *Formeln*, 46 «Iésous» y «Christos» son dos variantes originales de la misma fórmula («Auferstehungsformel»).

107 Cf. N. A. Dahl, 'Die Messianität Jesu bei Paulus', en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 83-95 (ahora en inglés en N. A. Dahl, *The Crucified Messiah and other Essays* (Minneapolis 1974) 37-47); W. Kramer, *Christos*, 203-14.

108 Se trata de la lección mejor testificada y de la más adecuada al contexto paulino: H. Lietzmann, *Römer*, 116; O. Michel, *Römer*, 340<sup>2</sup>; E. Käsemann, *Römer*, 356; W. Kramer, *Christos*, 25 s.; K. Wengst, *Formeln*, 45.

109 Aoristo ingrisivo: cf. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 12 ed. (Göttingen 1965) 331.

110 Una fórmula tradicional así no se puede reconstruir desde Rom 8, 8.10; 2 Cor 13, 4; Gal 2, 19-20 (en estos textos se trata claramente de formulación paulina, conforme al análisis que hemos hecho de ellos en la 2ª parte de nuestra tesis); ni tampoco desde Lc 24, 5.23; Act 1, 3; 25, 19; Ap 1, 18; 2, 8 (los textos de Lc-Act son formulación lucana, y Ap 2, 8 hace referencia a las predicaciones de 1, 17-18).

111 K. Wengst, *Formeln*, 45. Tampoco está testificada como fórmula tradicional «*apethanen kai egerthē*» (Rom 4, 25; 6, 4, ni las formas en participio, ni tampoco 1 Cor 15, 4 —perf. pas.— son testimonios de una fórmula así). Así adecuadamente K. Wengst, *ib.*, contra W. Kramer, *Christos*, 26, 28; G. Kegel, *Auferstehung*, 12-15, 22-25, 126 (reconstrucción del todo artificial, sin un análisis detallado de los textos concretos); y P. Vielhauer, *Geschichte*, 20.

en 1 Te 4, 14. Este sentido viene además expresamente indicado por la misma construcción de la frase de v. 9ab: «eis touto (lo siguiente)... hina...»<sup>112</sup>; en la Resurrección acontece la constitución de Jesús en el «Kyrios» («kyrieusē» de v. 9b asume el «Kyrios» del contexto) *escológico*.

### 3.—Rom 8,34.

Es claro que en este texto Pablo no cita la fórmula tradicional «cristológica simple», que hemos reconstruido a partir de 1 Te 4, 14 y Rom 14, 9. Con todo, pienso que en la frase «ho apothanōn, mallon de egertheis» nos encontramos con formulación paulina que hace *referencia* a esa fórmula tradicional.

1º. No se puede entrar aquí en la discusión de la amplia problemática del tan controvertido texto de *Rom 8, 31-39*<sup>113</sup>, conclusión de Rom 8 e incluso de la amplia parte Rom 1-8. En su estructuración se destacan dos unidades: la de vv. 31-34, formando su «inclusión» el «hyper hēmōn» de v. 31 y del final de v. 34; y la de vv. 35-39, con su «inclusión» en el «hēmas chōrisei/-sai apo tēs agapēs» de comienzo de v. 35 y del final de v. 39.

Varios intentos se han hecho para descubrir en v. 31 ss. un texto *tradicional*, que Pablo habría utilizado y comentado. Así, por no citar más que las dos últimas monografías importantes sobre Rom 8, H. Paulsen<sup>114</sup>, por medio de un minucioso análisis, ha querido reconstruir en vv. 31-34 un «himno» prepaulino de las comunidades cristianas judeo-helenistas (con dos estrofas: 1ª, vv. 31b-32 (cambio de orden en v. 31b.c y sin «ei»); 2ª, vv. 33-34), siendo vv. 35-39 construcción paulina (utilizando material tradicional en v. 35 y v. 38 s.).

<sup>112</sup> Cf. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik*, 290.3; W. Bauer, *Wörterbuch*, 1183.1b.

<sup>113</sup> Cf., además de los comentarios, H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, WMANT 43 (Neukirchen/Vluyn 1974) 133-77; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, FRLANT 112 (Göttingen 1975) 14 ss.; L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus*, AThANT 47 (Zürich-Stuttgart 1966) 94-96; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 369-86; G. Schille, 'Die Liebe Gottes in Christus. Beobachtungen zu Rm 8, 31-39', ZNW 59 (1968) 230-44; G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, StANT 26 (München 1971) 84 s.; J. Dupont, '«Assis à la droite de Dieu». L'interprétation du Ps 110, 1 dans le Nouveau Testament', en É. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Resurrection de Jésus (Rome 1970)* (Roma 1974) 378 ss.; P. Fiedler, 'Röm 8, 31-39 als Brennpunkt paulinischer Frohbotschaft', ZNW 68 (1977) 23-34.

<sup>114</sup> *Überlieferung*, 141-51.

P. von der Osten-Sacken<sup>115</sup>, sin embargo, ha intentado reconstruir un «formulario catequético» («ketechetisches Formular») prepaolino, que abarcaría desde v. 31 al v. 39 (con 4 preguntas y 4 respuestas: 1ª, v. 31 c, v. 31b.32a; 2ª, v. 33a.33b; 3ª, v. 34a.34b-d; 4ª, v. 35a.38b-39a).

Pero ninguna de estas hipótesis me parece convincente<sup>116</sup>. Fue Pablo mismo, de seguro, el que redactó el texto en forma de «*diatriba*» («preguntas» y «respuestas»), frecuente en él (sobre todo, en Rom), y bajo el influjo también de Is 50, 8-9. Se sirvió, eso sí, de *material tradicional* cristiano: la «fórmula de entrega»<sup>117</sup> en v. 32a, las dos frases de relativo en v. 34cd, y la «lista» de vv« 38-39a.

La *estructuración de vv. 31-34* es precisa. El v. 31a inicia la unidad, relacionándola, al mismo tiempo, con lo anterior. A esta introducción siguen *tres «preguntas»* encabezadas por «tis»<sup>118</sup>: 1ª, v. 31bc (se pone al principio «ei ho theos hyper hēmōn», ya que esta frase es el motivo conductor de toda la unidad); 2ª, v. 33a, y 3ª, v. 34. Estas tres «preguntas» son de tipo «forense» (forma de «juicio»). Se nota una cierta gradación en ellas: la 1ª es general («tis kath' hēmōn»), «acusar» en la 2ª («tis egkalesei»), «condenar» en la 3ª («tis ho katakri-nōn»); pero esta gradación es puramente retórica, sin que correspondan a ella las «respuestas» que se dan a las «preguntas»: sirve, más bien, para la presentación de las diversas etapas de un «juicio». A cada una de estas «preguntas» corresponde una «respuesta», que, mejor que respuesta concreta a la pregunta, es una afirmación que hace absurda la misma pregunta (al estilo de «disputa» forense: cf. Is 50, 8-9). La 1ª, v. 32: frase de relativo («hos») que explica el «ho theos hyper hēmōn» de v. 31b, por medio del motivo cristológico de

115 Römer 8, 20-47 (texto reconstruido en p. 47).

116 Cf. P. Fiedler, 'Röm 8, 31-39', y E. Käsemann, *Römer*, 235-41.

117 Cf. K. Wengst, *Formeln*, 55-77; W. Kramer, *Christos*, 112-20; H. Paulsen, *Überlieferung*, 161-64; P. Vielhauer, *Geschichte*, 16-18. Cf. además: F. Hahn, *Hohheitsstitel*, 62 s.; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, StUNT 5 (Göttingen 1967) 112 s.; G. Schille, 'Liebe', 232 s.; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina* (Salamanca 1977) 246 s.; M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingen 1975) 25 s.; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8*, 36 ss.; L. Goppelt, *Theologie des NT*, II, 420 s.

118 De diferente tipo es la «pregunta» de v. 35a: el «tis» aquí tiene un contenido concreto (cf. vv. 35b.38 s.), mientras que el de las tres «preguntas» anteriores es de tipo formal retórico puramente; la «pregunta» de v. 35a no es de tipo «judicial» como las tres anteriores (el motivo ahora es el «chōridsein»): cf. H. Paulsen, *Überlieferung*, 141; E. Käsemann, *Römer*, 238; y las dudas de P. v. d. Osten-Sacken, *Römer 8*, 46 (la 4ª unidad del «formulario catequético» quizá fue añadida en un estadio posterior de la tradición oral a las otras tres).

la *Muerte* soteriológica, utilizando para ello la tradición de la «fórmula de entrega». La 2ª, v. 33: predicación participial de Dios («*theos ho dikaiōn*»): en el centro estructural de la unidad, conjuntando e interpretando, en el sentido paulino de la «justificación», las dos tradiciones cristológicas de v. 32 (*Muerte*) y v. 34b-d (*Resurrección*) que la enmarcan<sup>119</sup>. Y la 3ª, vv. 34b-d: predicación participial de Cristo, seguida de dos frases de relativo: motivo cristológico de la *Resurrección*, que se interpreta desde la tradición de la Exaltación e Intercesión.

A este punto, nos interesa hacer una indicación. En correspondencia con todo el capítulo de Rom 8, aparece en este texto una marcada dialéctica entre *presente* y *futuro*. Concretamente, los futuros de vv. 31-34 («*charisetai*», «*egkalesei*», «*katakrinōn*»; lo mismo que «*chōrisei*» de v. 35 y «*dynēsetai chōrisai*» de v. 39) no son simples futuros lógicos, sino auténticos *futuros escatológicos*<sup>120</sup>: se trata del juicio escatológico y de la salvación futura definitiva. Ciertamente, la tradición cristológica de v. 32 se refiere al acontecimiento pasado de la *Muerte* de Cristo, lo mismo que la tradición de v. 34 indica claramente la Exaltación e Intercesión presente del Cristo Resucitado; pero estas tradiciones sirven en el contexto actual para fundamentar la salvación futura escatológica, lo mismo que los presentes «*ho theos hyper hēmōn*» y «*theos ho dikaiōn*» (afirmaciones generales de tipo fundamental).

2º. Después del análisis anterior sobre el contexto, podemos ahora abordar directamente el examen de la afirmación cristológica de vv. 34b-d. Como ya se ha indicado, Pablo cita tradición en las dos frases relativas de v. 34cd: «*hos estin en dexia tou theou, hos kai entyghanei hyper hēmōn*»<sup>121</sup>. Con toda probabilidad, estas dos frases relativas las encontró Pablo unidas ya en la tradición: nos lo testimonia el paralelismo mismo de las dos frases, y su unión en Heb 7, 25, 8, 1 (cf. 9, 24). La causa de la conexión de estos dos motivos (Exal-

119 P. Fiedler, 'Röm 8, 31-39', 28 s.

120 Así H. Lietzmann, *Römer*, 87; O. Michel, *Römer*, 216; L. Mattern, *Verständnis*, 95; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 372; J. Dupont, 'Assis', 379 s.

121 O. Michel, *Römer*, 216; U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 371; G. Schille, 'Liebe', 234 s.; G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 84 s.; E. Käsemann, *Römer*, 237 s.; H. Paulsen, *Überlieferung*, 169-72; P. v. d. Osten-Sacken, *Römer 8*, 38-40; P. Fiedler, 'Röm 8, 31-39', 28. No me parece convincente, sin embargo, la hipótesis de E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens. Römer 5-8 ausgelegt*, BEvTH 14 (München 1949) 116-18 (hipótesis aceptada como probable, entre otros, por G. Kegel, *Auferstehung*, 27 s., 54 s.), intentando reconstruir una «confesión de fe» a base de Rom 4, 25, 8, 34cd, 5, 1 s.

tación e Intercesión), originalmente independientes, bien pudo ser, además del presupuesto general de que la Intercesión celeste supone la Exaltación, la conjunción de Sal 110, 1 (Exaltación) con Sal 110, 4 (Intercesión); con todo, una respuesta segura a esta cuestión no se puede dar <sup>122</sup>. Así, la tradición que utilizó Pablo presentaba unidos los dos motivos tradicionales de la *Exaltación* (asumiendo Sal 110, 1) y de la *Intercesión* (sólo aquí en Pablo <sup>123</sup>). El segundo (la Intercesión) está realzado (cf. el «kai» de la segunda frase relativa <sup>124</sup>), y fue, sin duda, la razón por la que se empleó aquí esta tradición, dentro de un contexto «judicial». A esta tradición de las dos frases relativas hay que ligar, probablemente, el «*Christos Iēsous*» de v. 34b, ya que es el único caso en Pablo que aparecen los nombres en este orden en nominativo <sup>125</sup>.

Pero no se puede afirmar lo mismo, que se trata de formulación original tradicional, para los dos participios de v. 34b: «*ho apothanōn, mallon de egertheis*». Ya su misma forma participial los destaca de los dos relativos siguientes <sup>126</sup>. Además, indicio claro de redacción paulina es el «mallon de» (cf. Gal 4, 9; Rom 5, 9 s.15.17) <sup>127</sup> y las formulaciones paralelas paulinas: «*Egertheis*» aparece en Pablo en Rom 6, 9; 7, 4; 8, 34; y 2 Cor 5, 15 (en el resto del NT, sólo en el texto posterior de Jn 21, 14). En ninguno de estos casos se trata de formulación tradicional: en Rom 6, 9 y 7, 4 es clara formulación paulina, asumiendo el lenguaje de la fórmula «teológica» de Resurrección (con «*ek nekron*», y sin indicación directa de la Muerte —aunque sí en el contexto, pero sin pertenecer a la estructura de la frase—; lo mismo tenemos que decir de Jn 21, 14); en 2 Cor 5, 15 se trata también de formulación paulina, añadiendo a la «fórmula de Muerte», que se cita e interpreta

122 Cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 233 s.; H. Paulsen, *Überlieferung*, 171.

123 Cf. Hbr 7, 25 («*entygchanein*»); 9, 24; 1 Jn 2, 1 («*paraklētōs*»). En Rom 8, 26-27 aparece el motivo referido al «*pneuma*»: cf. «*paraklētōs*» en Jn (14, 16.26; 15, 26; 16, 7).

124 El «*kai*» detrás del primer relativo, aunque está bien testificado, probablemente no es lección original: cf. P. v. d. Osten-Sacken, *Römer 8*, 39<sup>17</sup>; G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 84<sup>10</sup>.

125 G. Schille, 'Liebe', 234; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8*, 37; P. Fiedler, 'Röm 8, 31-39', 28. Este orden de los nombres en genitivo y dativo es, en cambio, el ordinario en Pablo: cf. H. Lietzmann, *Römer*, 23; N. A. Dahl, 'Messianität' (cit. supra en la nota 107) 83-87; W. Kramer, *Christos*, 203-6. B D y otros suprimen «*Iēsous*», pero probablemente, precisamente por su dificultad, la lección completa es la original.

126 Cf. G. Lohfink, *Himmelfahrt*, 84; H. Paulsen, *Überlieferung*, 171 s. (tres estadios en la historia de la formación de v. 34).

127 G. Schille, 'Liebe', 235; K. Wengst, *Formeln*, 47; E. Käsemann, *Römer*, 237; P. Fiedler, 'Röm 8, 31-39', 28. En contra de P. v. d. Osten-Sacken, *Römer 8*, 38.

en v. 14 s., la indicación de la Resurrección, paralelizando así a Cristo con los «dsōntes» (y construyendo una frase semejante a Rom 7, 4). Lo mismo que no tenemos testificada una fórmula tradicional «apethanen kai ēgerthē» (o en alguna de las otras formas de «egeirein») <sup>128</sup>, así tampoco descubrimos una fórmula tradicional «ho apothanōn kai egertheis». Por consiguiente, Rom 8, 34b es, con toda probabilidad, *formulación paulina*, asumiendo el lenguaje tradicional «apethanen» (de la fórmula «cristológica simple») y «egeirein» (de la fórmula «teológica»).

3°. El *significado* de la afirmación paulina de Rom 8, 34b sobre la Muerte-Resurrección viene señalado por su misma *formulación* y por el *contexto*. El «mallon de» nos indica, con precisión, que el centro de interés está en la afirmación sobre la Resurrección, siendo la afirmación sobre la Muerte un simple presupuesto de aquélla. Después de haber interpretado la Muerte de Cristo soteriológicamente en v. 32, ahora en v. 34 se interpreta la Resurrección. Y el sentido de ella está determinado aquí por las dos frases relativas de v. 34cd: por la Resurrección (v. 34b) Cristo ha sido constituido en el Exaltado Intercesor celeste (v. 34cd). La Resurrección tiene aquí, por lo tanto, un marcado sentido «*cristológico*». Aunque, cierto, las dos frases relativas (v. 34cd) se refieren al presente (verbos en presente), sin embargo, según se ha visto, esta tradición cristológica está colocada aquí en una clara dimensión *escatológica* (v. 34b-d es «respuesta» al futuro «tis ho katakrinōn»): dentro de este contexto, v. 34cd se refiere también, sin duda, a la función soteriológica del Salvador escatológico. Así, la afirmación sobre la Resurrección (v. 34b), cuya interpretación se da en esas dos frases relativas (v. 34cd), está también determinada por esa dimensión escatológica futura.

4°. La semejanza de esta afirmación sobre la Muerte-Resurrección en Rom 8, 34b con la *fórmula «cristológica simple»*, como ha sido fijada desde 1 Te 4, 14 y Rom 14, 9, es evidente: la misma función para la afirmación sobre la Muerte (con el mismo verbo «apothnēskein» en aoristo —ahora en participio—, y sin un sentido soteriológico), y el

<sup>128</sup> Cf. anteriormente nota 111. Rom 4, 25 es una fórmula de otro tipo: combinación de la «fórmula de entrega» con la afirmación sobre la Resurrección. Rom 6, 4 es formulación paulina, asumiendo el lenguaje de la fórmula «teológica». La fórmula de 1 Cor 15, 3b-5 (con «egēgertai») es, lo mismo que la de Rom 4, 25, de tipo «soteriológico»: combinación de la «fórmula de Muerte» con la afirmación sobre la Resurrección; y bajo el influjo de esta fórmula tradicional están las formulaciones de 1 Cor 15, 12.13.14.16.17.20.

mismo significado «cristológico» escatológico para la Resurrección (utilizando el verbo ordinario paulino «egeirein», que originalmente se debe a la fórmula «teológica» tradicional<sup>129</sup>). Por eso, pienso que esta frase paulina de Rom 8, 34b, ya en su formulación directamente «cristológica» (predicación de Cristo), hay que colocarla dentro de la tradición de la fórmula «cristológica simple».

### III.—CONCLUSION:

#### *Reconstrucción, sentido y lugar de origen de la fórmula*

##### 1.—RECONSTRUCCION.

Conforme al análisis anterior de los textos, creo que la fórmula original se cita en 1 Te 4, 14. Podemos suponerla con una introducción en 1ª pers. pl. o en 1ª singular (cf. el singular en Rom 10, 9 y Hebr 11, 6; Sant 2, 19; 1 Jn 5, 1.5; 4, 15<sup>130</sup>):

*«pisteuomen/pisteuō hoti  
Iēsous apethanen kai anestē».*

Se trata de una auténtica «fórmula de fe». En Rom 14, 9 Pablo utiliza la fórmula tradicional, pero transformándola dentro de la argumentación contextual: cambio del original «anestē» en «edsēsen», y asunción del sujeto «Christos» (en lugar de «Iēsous») de las fórmulas «cristológicas soteriológicas». Rom 8, 34b es formulación paulina, en el sentido de la fórmula tradicional «cristológica simple».

Una fórmula así no la tenemos testificada fuera de las cartas de Pablo. Pero el «anastēnai» cristológico era ya el verbo fijo tradicional de los «sumarios» de la Pasión-Resurrección, incluso en su estadio premarcano. Quizá, entonces, nuestra fórmula surgió como transformación «cristológica» de la fórmula «teológica afirmativa», sirviéndose de la tradición que está en el origen de esos «sumarios» de la Pasión-Resurrección.

##### 2.—SENTIDO.

Los mismos textos paulinos nos conservan el sentido original de la fórmula «cristológica simple» tradicional. Se trata de un sentido directamente «cristológico», y en una dimensión *escatológica*: el acon-

129 La añadidura «ek nekron», probablemente no auténtica, del Sináptico A C y otros hace referencia a ese lenguaje tradicional de la fórmula «teológica».

130 Cf. anteriormente p. 397 y nota 52.



tecimiento pascual es la «Ascensión/Exaltación» de Jesús como Salvador escatológico, cuya pronta Venida de los cielos se aguarda.

Este sentido cristológico-escatológico de Pascua es el que constituyó el fundamento para la «cristología» de «el Hijo del Hombre» y del «Maranatha».

### 3.—LUGAR DE ORIGEN.

El lugar de origen de la fórmula «cristológica simple» pienso que hay que colocarlo en las primitivas *comunidades palestineses*. A este lugar de origen nos remiten: el nombre simple (sin ningún título) «Jesús»; la falta de interpretación «soteriológica» para la Muerte de Jesús; y, sobre todo, el sentido cristológico-escatológico, en plena conformidad con lo que conocemos de la «cristología» palestinese («Hijo del Hombre» escatológico y «Maranatha»). Una confirmación de este lugar de origen creo que son los dichos sobre «el Hijo del Hombre» con «anastēnai», cuya tradición, con toda probabilidad, hay que remontar hasta las comunidades palestineses. Por otra parte, no se descubre en la fórmula ningún trasfondo «helenista» (p.e., de interpretación de tipo «místico»).

Por su forma directamente «cristológica», hay que colocar esta fórmula en un estadio tradicional posterior al de la fórmula «teológica afirmativa», y también, por consiguiente, al de la fórmula «teológica participial»<sup>131</sup>.

SENEN VIDAL GARCIA

131 Sobre el «Sitz im Leben» original de la fórmula «cristológica simple» nada nos indican directamente los textos analizados. Por lo demás, es esta cuestión del «Sitz im Leben» de una tradición concreta un punto particularmente hipotético, ya que nos falta aún una imagen precisa de la vida (en sus diversas manifestaciones) de las comunidades cristianas primitivas; y, por otra parte, bien podemos suponer que una determinada tradición tuviera, ya casi desde el principio de su existencia, diferentes «Sitze im Leben», o usos concretos dentro de la vida de las comunidades. (Sin entrar en el juicio de la crítica actual, de tipo fundamental, al concepto clásico del «Sitz im Leben»: cf. p.e. últimamente, para el caso del NT, K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, UTB 658 (Heidelberg 1977) 34-36, 111-17). Por su carácter de «fórmula de fe» (cf. anteriormente p. 9 y nota 53), quizá podemos inferir para la «fórmula cristológica simple» un «Sitz im Leben» bautismal («catequesis», y también probablemente celebración bautismal), que incluiría un contexto de predicación misional, ya que era en la «catequesis» bautismal en donde se repetían y asumían los contenidos fundamentales de la predicación: cf. H. Conzelmann, «Was glaubte die frühe Christenheit?», *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, BEvTh 65 (München 1974) 113; W. Kramer, *Christos*, 59-60; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, 5 ed. (Stuttgart 1976) 171 s.; P. Vielhauer, *Geschichte*, 21 s.