

**CB
65**

Charles Perrot

La carta a los Romanos



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1989

PRESENTACION

Desde que, allá por el año 1516, se convirtió en el centro de la predicación de Martín Lutero, la carta a los Romanos ha desanimado a muchos lectores católicos. La densidad y hasta la oscuridad del texto de Pablo tienen también algo que ver con esta falta de interés. Pues bien, este «texto de nuestras divisiones» entre las iglesias ha pasado a ser el «texto de nuestro encuentro» (pastor Marc Boegner): 450 años después de Lutero, el 16 de enero de 1967, se presentaba en la Sorbona la primera traducción anotada —realmente ecuménica— de la carta a los Romanos. Los que estaban allí presentes aquella tarde no olvidarán nunca la emoción que sintieron. «Se ha concedido una gracia maravillosa a nuestro siglo inquieto e inquietante... La Biblia vuelve a ser un camino de la unidad» (Yves Congar). Así nació la TOB (*Traduction oecuménique de la Bible*).

Han pasado veinte años. Sigue la lectura de la carta por caminos más sueltos, en los que la experiencia y el pensamiento de Pablo son cada vez mejor comprendidos. Aquí nos propone un trabajo exigente Charles Perrot, que enseña a san Pablo en el Instituto Católico de París. Sus esfuerzos por reencontrar el contexto socio-religioso de este texto iluminan y renuevan la lectura tradicional; él muestra en esta carta la gran obra ecuménica del siglo I.

Los desgarrones entre nuestras comunidades cristianas parten de la gran sima que nos ha separado de Israel. Desde los orígenes, algunos creyentes, como Pablo, sufren personalmente por estas rupturas y luchan contra ellas. ¿Su fuerza? La certeza luminosa de que Cristo es el único salvador y que Dios quiere salvar a todos los hombres.

Philippe GRUSON

PROLOGO

La carta de Pablo a los cristianos de Roma es difícil. El presente cuaderno no siempre evitará que el lector tenga que realizar un esfuerzo, a pesar de nuestro interés por facilitarle un poco su lectura. No puede tratarse aquí de presentar un comentario seguido de la carta, a la manera de Franz J. Leenhardt (*L'Épître aux Romains*. Neuchâtel 1969), sino sobre todo de entrar en la dinámica de la argumentación paulina. Entonces la preocupación por el conjunto se impondrá sobre el análisis de los detalles. Quedarán en la sombra muchos puntos, que merecerían sin embargo el más alto interés; por ejemplo, la relación y las diferencias entre Gál y Rom, siendo así que Gál se presenta aparentemente como una especie de «borrador» de Rom; o también, el estudio de las citas bíblicas y la exégesis de Pablo, que adopta a veces procedimientos de tipo «rabinico». Más aún, sería necesario situar mejor el pensamiento de la carta en el marco de una teología paulina considerada en su conjunto, a partir de los textos propiamente paulinos (1 Tes, 1-2 Cor, Flp, Gál, Rom, Flm), sin olvidar por ello los textos atribuidos posteriormente al apóstol (sobre todo Col y Ef). Esto indica los límites del presente proyecto. El lector podrá completar estas páginas con las de F. F. Bruce (*L'Épître aux Romains*. Sator, París 1986); las recomendamos sobre todo porque sus tomas de posición son a veces muy distintas de las nuestras. Finalmente, había que escoger una traducción básica. En el texto francés se ha adoptado la de la Biblia de Osty-Trinquet (Seuil, París 1973), sugiriendo a veces algunas modificaciones o traducciones más literales todavía [En el texto español se sigue la traducción que ofrece Perrot].

Vayamos ahora al descubrimiento de esta extraordinaria carta del apóstol, teniendo conciencia de antemano de que no saldremos indemnes del viaje.

C. PERROT

La carta a los Romanos en la controversia moderna

Todavía en nuestros días, la carta a los Romanos sigue siendo un campo de batalla. Aunque los adversarios de ayer no son precisamente los de hoy. La oposición tradicional de los católicos a la lectura luterana de este texto deja lugar ahora a un amplio acuerdo sobre las grandes intuiciones o redescubrimientos del caudillo de la Reforma. ¿Quién se atrevería a seguir afirmando que el hombre puede «por sí mismo» realizar su salvación, a fuerza de puños, es decir, por «sus obras»? ¡Sólo Dios salva! La primacía de la gracia es afirmada claramente por todos. Observemos sin embargo que si los exégetas-teólogos saben hoy encontrar las fórmulas equilibradas que se imponen en esta materia, los comentaristas católicos de la carta a los Romanos no son tan numerosos. Más aún, por discreción ecuménica quizás, pocos católicos se comprometen en el debate hermenéutico que tiene actualmente como objeto a esta carta. Sin embargo, la discusión parece ir haciéndose cada vez más viva y nos afecta a todos. Recojamos brevemente los puntos de vista contrarios con que algunos exégetas, marcados por la historia y por la sociología, rechazan en parte la lectura teológica que acababa de obtener un amplio consenso de las diversas confesiones cristianas.

1) En Gál y Rom sobre todo, leídas según la tradición luterana, Pablo atacaría antes que nada la «justificación por las obras», y por tanto la pretensión de salvarse uno a sí mismo. Esto, en contra de los judíos de entonces, incluidos los judíos que parecían sin embargo aceptar a Cristo, es decir, los adversarios judeo-cristianos de Pablo. El apóstol afirmarí­a contra ellos la verdad de la sola «justificación por la fe». A sus ojos, el judaísmo se presentaría como una religión puramente legalista, en la que la salvación puede obtenerse a fuerza de méritos, de una manera casi mágica, y no ya por la gracia siempre primera de Dios. Contra semejante idolatría, él tenía que afirmar que sólo Dios justifica, y no ya la obediencia a la ley, los méritos o las obras de

valor, las más eminentemente espirituales. Así, pues, el motivo principal de la carta sería el de la justificación por la fe, sin las obras.

2) Pues bien, un número cada vez mayor de exégetas, aunque de tradición protestante, se pregunta por la validez de semejante lectura demasiado «inmediatamente teológica», que no tiene suficientemente en cuenta las realidades históricas y sociales del siglo I. No se trata ciertamente en este caso de negar «en sí» el valor teológico de las grandes intuiciones luteranas –algo que muy pocos se atreverían a hacer en nuestros días–, sino de mostrar su carácter relativamente inadecuado en la circunstancia. ¿No habría proyectado Lutero su propio problema teológico en el texto de Pablo, de una forma bastante anacrónica? En efecto, si el motivo de la justificación por la fe o por las obras representa *un papel real en Rom, es en función misma, y por tanto en dependencia, de una cuestión más radical todavía, de orden social y comunitario, que afecta directamente al principio de la salvación inscrita en Jesucristo y su iglesia. Precisemos un poco esta idea.*

A nivel de Gál ante todo, y luego de Rom, al menos en parte, la cuestión fundamental se refiere a la existencia misma de la iglesia, y más exactamente a la de una iglesia compuesta ahora de estos recién llegados de las naciones que dicen su fe en Cristo, es decir, los heleno-cristianos. El nacimiento de semejante iglesia en su progresiva separación de Israel, el pueblo de la promesa, planteó inmediatamente la cuestión del estatuto religioso que había que conceder a esos paganos cristianizados, y, al revés, la cuestión del estatuto de Israel en relación con esos grupos nuevos. Esta separación, efectuada ya en parte en Tesalónica el año 50 o 51 (cf. 1 Tes 2, 14-16), o poco antes del año 70 en otras comunidades cristianas, no podía menos de plantear del modo más agudo la cuestión de las relaciones entre esos grupos desunidos o en vías de desunión.

¿Donde situar a los recién llegados de las naciones? Algunos judeo-cristianos querían integrarlos, mediante la circuncisión, en el pueblo de Dios, del que ellos mismos constituían el más bello florón. Contra ellos, Pablo afirmó entonces la existencia de una iglesia sobre todo pagano-cristiana, firmando de algún modo su acta de nacimiento, en la que se precisa a la vez su vinculación con el pueblo de Abraham y su separación de un Israel que en gran parte rechazaba a Cristo «Si vosotros sois de Cristo, entonces sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa», declara el apóstol a los «paganos» de Galacia (Gal 3, 29)

Porque en adelante, Cristo es el único principio de salvación, y no ya el régimen de salvación según Moisés, llamado «la ley» por el apóstol. Este régimen de la ley con sus obras tiene que dejar ahora sitio al pueblo de la fe. En resumen, el designio del apóstol no es tanto sostener en sí misma una teología de la gracia contra todas las apropiaciones idolátricas de la salvación, sino designar a Cristo, y no ya a la ley con todas sus exigencias de antaño, como el único principio de salvación, y por tanto legitimar con ello la existencia de las nuevas comunidades pagano-cristianas.

Una vez que está ya allí la iglesia de esos recién llegados, en el desgarrón de su nacimiento, ¿cómo organizar en adelante las relaciones entre los diferentes grupos religiosos ya distintos: judíos y naciones, judíos –incluidos los judeo-cristianos– y naciones –incluidos los heleno-cristianos? Este creemos que es uno de los temas principales de Rom, esta carta dirigida a una comunidad de origen pagano, para llevarla a reevaluar sus relaciones con Israel y con ciertas ramas cristianas un tanto judaizantes.

Para captar exactamente la situación, importa en primer lugar no engañarse a propósito de la calidad religiosa del judaísmo en el siglo I. En efecto, es grande la tentación de hacerse de él una idea a partir de la imagen en parte polémica que nos da Pablo. En ese judaísmo, reconstruido como contrapunto de un pensamiento paulino muchas veces algo duro, la diversidad de las ideas y de las prácticas judías se

ve entonces ignorada, y el tema de la alianza queda olvidado en beneficio de un legalismo francamente limitado. ¿Atacar a Pablo solamente a una religión en pleno proceso de degeneración? ¡No es así! Digámoslo de antemano: mientras no se comprenda que Pablo se enfrenta con los judíos religiosamente más válidos de su tiempo, así como con ciertos judeo-cristianos cuyas opciones apostólicas siguen siendo de lo más estimable, corremos el riesgo de que se nos escapen amplias líneas del pensamiento del apóstol. La religión de los «adversarios» de Pablo es auténtica y las posturas paulinas ponían realmente en peligro la misión propiamente judeo-cristiana.

Por otra parte, el redescubrimiento del judaísmo antiguo, a partir de los textos de Qumran, de los apócrifos judíos (no canónicos), de los targumes y de la literatura de los escribas llamados «tannaitas» hasta el 200 d. C., ha venido a renovar singularmente nuestra visión del judaísmo antiguo, incluso por encima de las diversidades que entonces le caracterizaban. En un libro importante, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia 1977), E. P. Sanders ha mostrado cómo el judaísmo de aquellos tiempos seguía viviendo con el dinamismo vivificante de una religión de la alianza. La obediencia a la ley, que no hay que minimizar ciertamente, entra en ese movimiento de la alianza, no ya para arrebatarse a la fuerza la salvación, sino como la respuesta calurosa al gesto de gracia puesto de antemano por Dios. Porque solo Dios salva, como lo declara por ejemplo el Pseudo-Filon en el *Libro de las antigüedades bíblicas*, de finales del siglo I de nuestra era (LAB 27, 7 12-14). Es verdad que se habla a menudo de justificación, de los justos o de los «justificados» en esos antiguos escritos judíos, pero sobre todo para recordar que Dios es aquel que justifica, y no ya para pretender ninguna autojustificación.

¿Cómo se situaba cada uno respecto a la ley de Moisés? Tal es la cuestión de fondo a partir de la cual se ilumina el mensaje del apóstol en Gal y esta relectura profunda que de ella nos presenta Rom.

LA SITUACION HISTORICA Y EL PENSAMIENTO JUDIO EN EL SIGLO I DE NUESTRA ERA

1. LA JUSTIFICACION POR LAS OBRAS EN EL JUDAISMO ANTIGUO

El judaismo del siglo I ¿pretende que el hombre puede justificarse por si mismo, a base de «buenas obras»? Ciertamente que no. Se habla sin duda a veces de la justificación «por las obras», o también de una salvación obtenida por «el mérito de los padres», y hasta por «su propia muerte» considerada entonces como expiación de sus pecados personales. Pero todos estos motivos no serían nada sin la misericordia final de Dios. Porque todo hombre es pecador «¿Cuál es entonces el hombre que no ha pecado contra ti? ¿Quién nacera en adelante sin pecado?» (LAB 19, 9). O también «Nosotros y nuestros padres hemos pasado nuestra vida en obras de muerte. ¿Quieres tu concedernos tu misericordia a nosotros, que no tenemos obras de justicia (de salvación)?» (4 Esd 8, 31-32). Entonces, no hay nadie justo ante aquel que justifica. «Porque nadie es justo en tu juicio. El ser humano salido del ser humano ¿puede ser justo?» (*Himnos de Qumran* 1 QH 9, 14). El «justo» es siempre un «justificado» por Dios.

Sin duda, para cumplir la palabra de Dios, las «obras» —todo lo que exige la ley— tienen que significar el asentimiento del creyente al movimiento preveniente de la alianza puesto por Dios. No cabe duda de que también el «mérito de los padres» puede ser invocado por el creyente, para indicar como su respuesta religiosa al Dios de los padres tiene que hacer un solo cuerpo con la de todo el pueblo de la alianza. El creyente no está nunca solo delante de su Dios, incluso en la salvación. Los gestos de los padres, como sus propios gestos, están ligados en la condenación y más todavía en la salvación. Finalmente, se puede esperar sin duda que se borren los propios pecados por su muerte, que es en parte expiación de sus propios pecados. Sin embargo, en el

gesto final de la salvación de Dios, nadie se librará de la colera de su juicio.

Esto significa como en el judaismo de aquel tiempo, y más particularmente en Qumran con su sentido tan fuerte del pecado, no hay que exagerar esta mentalidad legalista, cerrada en un pretendido regateo con Dios. Aunque esta enfermedad religiosa fuera conocida entonces, lo mismo que luego. De hecho, el vocabulario de las «obras» es prácticamente desconocido en Qumran. Aparece más bien en el movimiento fariseo en que se sitúa el apóstol. No obstante, el motivo de las «buenas obras» no pretende ni mucho menos decir la última palabra de la salvación ni dispensar al hombre de apelar a la misericordia de Dios (véase el recuadro sobre las «obras»).

Así, pues, si la gracia de Dios se impone siempre, ¿cómo es que se muestra tan indiferente a ella cierta imagen del judaismo, de la que Pablo parece hacerse eco? ¿Por que esa distancia entre el «judaísmo» de Pablo y aquel que atestiguan con evidencia los textos judíos de su época? Estamos tocando aquí el problema de fondo. ¿Por que ese desnivel, sino porque el apóstol se ve llevado a revalorizar por entero los términos de una revelación ahora «antigua» (2 Cor 3, 14), para decir el nuevo estatuto del hombre encontrado por Cristo y también, por tanto, el estatuto nuevo de las iglesias de que está encargado? Sin negar la autenticidad religiosa del pueblo de Israel (incluidos los judeo cristianos) el apóstol se empeña en señalar el único principio de salvación en solo Cristo Señor, y no ya en la ley de Moisés. La salvación de Cristo, aceptada por la fe, prevalece en adelante sobre la salvación producida por la ley. Igualmente la iglesia, en una amplia porción de los descendientes de Abraham que no aceptan a Cristo. En una palabra: el pensamiento paulino, mas que enfrentarse con una mentalidad legalista y estre

TEXTOS JUDIOS SOBRE LAS «OBRAS»

Citemos los (raros) textos sobre este tema. En los *Salmos de Salomón*: «Las justicias (las obras justas) de tus santos están ante ti, Señor» (*Ps Sal 9, 3*). En el *Apocalipsis griego de Baruc*: «Los justos... sin temor dejan la vida, porque poseen ante ti el poder de sus obras conservado en un tesoro» (*2 Bar 14, 12*); «Pero a los que hayan sido salvados por sus obras, cuya ley fue la esperanza» (*51, 7*). Ciertamente, el justo puede «confiar en sus obras» (*85, 2*); sus «obras buenas» (*69, 4*) pueden incluso servir para el perdón de otros (*14, 7*), aunque es a Dios a quien corresponde decidir el día del juicio. En el *Apocalipsis de Esdras*, finalmente, se dice: «Tienes un tesoro de (buenas) obras que está guardado junto al Altísimo, pero que no se te mostrará hasta los últimos tiempos» (*4 Esd 7, 77*); «Porque los justos, que tienen un gran número de obras reservado junto a ti, recibirán la recompensa de sus obras» (*8, 33*), «Tu justicia y tu bondad se manifestarán, en tu piedad con los que no tienen el apoyo de las obras buenas» (*8, 37*).

Así, pues, no se trata de negar la importancia del motivo de las obras en el judaísmo antiguo. No endurezcamos por tanto las aristas.

En el siglo I de nuestra era, los judíos están extendidos por todo el mundo mediterráneo bajo la dominación romana. Así, Estrabón, el historiador y geógrafo de Augusto, escribe que, ya en tiempos de Sila (hacia el 85 a. C.), «este pueblo tiene su lugar en cada ciudad, y no es fácil encontrar un rincón del mundo habitado que no lo haya recibido y que no haya sentido su poder» (según Josefo, *Ant. Jud.*, 14, 115). Se advierte el tono hostil que respiran estos textos. Más adelante daremos otros ejemplos de este anti-judaísmo, ya que este motivo juega un papel importante en la comprensión de la carta, especialmente en Rom 9-11. A finales del siglo I, el historiador judío Flavio Josefo observa por su lado. «No hay pueblo en el mundo que no posea algunos elementos de nuestra raza» (*Bell. Jud.*, 2, 398). Esto indica la convicción judía de aquella época de haber alcanzado ya los límites del mundo. Cuando el apóstol de las naciones piensa a su vez en los mundos más lejanos, como España (Rom 15, 24), no pretende tanto descubrir espacios desconocidos como vivificar a las comunidades judías de la diáspora (dispersión) y abrir el camino a ese otro mundo continuamente dejado de lado, el de las naciones. Porque no se trata tanto de ir cada vez más lejos, al cabo del mundo, como de llegar «al lado» de ese mundo idólatra por el que estaban diseminados los judíos hasta llegar a constituir casi el 8% de la población de entonces —lo cual era ciertamente considerable—

Algunos autores modernos calculan la población judía de aquel tiempo en unos 6 ó 7 millones. En Roma, sin embargo, los judíos no debían superar los 20 000 a 50 000 hombres. Esos judíos de Roma, que Cicerón designa como una «superstición bárbara» (*Pro Flacco*, 28), fueron, en efecto, expulsados varias veces de la ciudad.

cha, lo que hace es revalorizar radicalmente el principio de la salvación. Y esta vez es el judío más válido religiosamente hablando el que se ve atacado, cuando no se une a los que reciben al Señor. Algunas observaciones sobre los judíos de Roma nos permitirán sin duda captar mejor el lugar destinatario de Rom y los problemas en cuestión.

Bibliografía Le Monde de la Bible n 51 (1987) *Rome Juifs et chrétiens au début de l'Eglise*, J Comby-J P Lemonon, *Roma frente a Jerusalén* (Documentos en torno a la Biblia n 8) Verbo Divino, Estella 1983

1. Judíos pobres y siempre amenazados

Filón escribe sobre ellos: «El gran barrio de Roma, al otro lado del Tíber..., estaba ocupado y habitado por judíos. La mayor parte de ellos eran libertos romanos. Llevados a Italia como prisioneros de guerra, habían sido luego liberados por sus amos, sin verse obligados a alterar ninguna de sus tradiciones» (*Legatio ad Cajum*, 155). Así, pues, residen sobre todo en el barrio del Transtevere, el 14.º y último barrio de la ciudad según la división hecha por Augusto, al otro lado del puerto. Las calles son estrechas y tortuosas, con chamizos de varios pisos, muy diferentes de las hermosas casas romanas reclinadas en las colinas. Muy cerca se encuentra la catacumba de Monteverde, la más antigua de las catacumbas (en parte) judías descubiertas en Roma, con numerosas inscripciones, sobre todo en griego, y tumbas más bien pobres. Como atestiguan ampliamente las inscripciones de esta catacumba, los judíos de Roma hablaban el griego (el 78% de las inscripciones están en griego, el 20% en latín). De hecho, en Rom 16, donde se acumulan los nombres de personas, muchos son de origen griego y algunos latinos (Ampliato, Urbano, Rufo, Julia). También había otros barrios frecuentados por los judíos, como el de la Suburra (entre el Viminal y el Esquilino, un barrio de mala fama), o también al sur del Circo Máximo. Juvenal habla de esos lugares «que se alquilan a los judíos, cuyo equipaje se reduce a un haz de heno» (*Sátiras*, 3, 11-14).

Antes del año 70, en Roma, se encuentran judíos en casi todas las capas de la sociedad, pero sobre todo entre los esclavos, los libertos, los peregrinos o extranjeros residentes y las gentes de la plebe. 1) En Rom 16, algunos llevan nombres típicos de esclavos o de libertos (Ampliato, Trifene, Asíncrito, Flegón y Filólogo). 2) Redimidos muchas veces por sus correligionarios y libertos, como dice Filón, los judíos seguían estando en estrecha dependencia de sus antiguos amos, bajo su tutela o en su «clientela». 3) Los extranjeros domiciliados, pequeños artesanos, tenderos y obreros del puerto, no tenían ningún derecho, excepto el de ser fácilmente expulsados en caso de agitación. 4) Otros judíos, hijos de libertos, eran reconocidos como ciudadanos a través de una liberación formal. Sin embargo, estas gentes de la plebe estaban protegidas contra la expulsión, pero

no de una conscripción forzosa. El año 19 de nuestra era, Tiberio expulsó de Roma a los judíos peregrinos y reclutó a la fuerza a 4.000 judíos «libertos» para ir a combatir a los bandidos de Cerdeña (Tácito, *Anales*, 2, 85, 5, añade cínicamente que si el clima de la isla acababa con ellos, no se perdería gran cosa). 5) Finalmente, no se conocen judíos romanos de las clases elevadas, sino sólo «simpatizantes», como Popea, la esposa de Nerón, asesinada por éste el año 65 (Josefo, *Ant. Jud.*, 20, 193-195); sin duda, no era ella la única, ya que se mencionan varias mujeres prosélitas en las inscripciones, aunque menos que hombres. ¿No vemos ya a Ovidio divertirse con esas mujeres que se complacen en reunirse los sábados (*Ars amandi*, 1, 76)?

Los judíos de Roma eran económica y culturalmente pobres. Se comprueba en las mismas inscripciones funerarias, a menudo llenas de faltas de ortografía. Vemos también allí cómo practicaban todos los oficios menores: estibadores o vendedores, como aquella mujer que vende sueños y enseña a sus hijos a pedir limosna en los buenos sitios.

Semejante judaísmo popular no dejó sin embargo de atraer la hostilidad de las otras capas de la población y hasta el desprecio de los intelectuales de la época, muy severos con los judíos, especialmente en Roma. Séneca se burla fácilmente del sábado, bueno para los holgazanes, así como Petronio y otros autores latinos, como Persa, Quintiliano, Marcial y Juvenal (cf. *Roma frente a Jerusalén*, 34-35). En este punto, los judíos romanos no tenían mucho que envidiar a los de Alejandría, al menos en la época imperial, mientras que los judíos del Asia Menor y de Siria gozaban, por el contrario, de una pacífica convivencia en su entorno.

2. La actitud imperial. El decreto de Claudio

A excepción de Calígula sobre todo, la actitud favorable de los emperadores con los judíos no coincidía con la hostilidad popular. Especialmente Julio César los sostuvo con firmeza. Cuando el emperador suprimió todos los *collegia* (las asociaciones profesionales o religiosas muchas veces mezcladas con la política), exceptuó a los judíos. Estos pudieron por tanto seguir reuniéndose y comiendo juntos, ob-

servar el sábado y las fiestas, y recoger fondos para el templo de Jerusalén. El año 44 a. C., los judíos de Roma lloraron amargamente la muerte de su bienhechor. No menos favorable les fue César Augusto, que llegó incluso a trasladar la fecha de una distribución pública de trigo para que no cayera en día de sábado. Con Tiberio (19-36), sin embargo, la situación se degradó un poco, ya que el emperador deseaba revalorizar la religión cívica tradicional. Sin duda los judíos convertían entonces a mucha gente; al menos, es esto lo que piensa Dió Casio. No olvidemos tampoco que Sejano, el comandante de la guardia pretoriana y brazo derecho de Tiberio, era conocido por su antisemitismo notorio. Sin embargo, fue él quien se las tuvo que ver con Poncio Pilato.

Calígula (37-41) le dio la vuelta a esta política favorable, hasta el punto de querer que le levantasen una estatua idéntica en el mismo templo de Jerusalén. Pero Claudio (41-54) volvió a una política más amable, quizás por condescendencia con su amigo Agripa I, rey de Judea y de Galilea, reunidas de nuevo. Sin embargo, esto no le impidió al emperador velar por la pureza de los ritos tradicionales, contra los astrólogos y otros cultos de oriente. El decreto de expulsión del año 49 contra los judíos de Roma es una prueba de ello. Suetonio, en la *Vida de Claudio* (25, 4), menciona la expulsión en estos términos: «Claudio echó de Roma a los judíos que, bajo la instigación de un tal Chrestos, no dejaban de agitarse». Efectivamente, los Hechos de los apóstoles hablan de Aquila y de Priscila en Corinto, expulsados de Roma en aquella ocasión (Hch 18, 2). Añadamos una observación sobre los cristianos de Roma.

3. Los primeros cristianos de Roma

No sabemos nada del primer cristianismo romano, a no ser que la iglesia en cuestión no fue directamente fundada por ningún apóstol. Pablo no menciona a Pedro en Rom. Notemos también que los judíos de Roma, a diferencia de los de Alejandría por ejemplo, estaban lejos de formar un conjunto orgánico (cf. *Le Monde de la Bible*, 51, 29-31). Se repartían en grupos, más bien autónomos, ciertamente pobres y bastante frágiles, formando varias comunidades o sinagogas. Así, pues, la primera penetración judeo-cris-

tiana, de formas diversas sin duda, como sugeriremos más adelante, no debía presentar tampoco una figura fuerte y homogénea. Sin duda en el fervor del mesías *Chrestos*, estos ambientes judeo-cristianos se vieron arrastrados a algunas agitaciones de tinte mesiánico. De ahí la reacción de Claudio contra esos agitadores, algo así como la de los de Tesalónica contra esos judeo-cristianos «que pretenden que hay otro rey, Jesús» (Hch 17, 7). No era Roma el lugar adecuado para emitir semejante pretensión.

Cabe preguntarse entonces si, como consecuencia de semejante expulsión, no cambiaría más aún el aspecto ya diversificado de las comunidades romanas, en beneficio precisamente de los pagano-cristianos. Por otra parte, es a estos últimos a los que el apóstol se dirige en primer lugar (Rom 1, 6). De hecho, ¿cómo no reconocer un extraño desnivel entre los ambientes judíos, religiosa y culturalmente pobres (no se les puede atribuir ningún apócrifo judío), y los destinatarios de Rom, que para comprender esta carta tenían que desplegar seguramente amplios conocimientos, bíblicos y teológicos..?

Intentemos precisar más aún la diversidad de los ambientes cristianos, a fin de palpar estos problemas de sociedad, con las tensiones irremediables de los diferentes grupos entre sí, que solicitan el mensaje ecuménico de la carta a los Romanos.

3. GRUPOS CRISTIANOS Y PROBLEMAS APOSTOLICOS

Pablo no usa nunca la palabra «cristiano», que en griego designa literalmente a los «partidarios del mesías». Para designar a los que son «en Cristo», recoge la división tradicional entre *judíos* y *naciones* o *griegos*. Esto corre a veces el riesgo de crear algunas ambigüedades, ya que la palabra *judío* designa a la vez a los judíos que no reciben al mesías y a los judeo-cristianos; lo mismo ocurre con *naciones*, que puede designar a los idólatras o a los heleno-cristianos. Así, pues, los judíos que reconocen al mesías siguen formando un cuerpo con el pueblo de Abrahán. De hecho, el judaísmo

del siglo I habia explotado en multiples tendencias y movimientos diversos (saduceos, fariseos, esenos, y bautistas judios), segun la manera de situarse respecto a la Tora, sin hablar de las opciones politicas que compartian cada uno de los movimientos susodichos

La venida de Jesus dividió mas aun a los espíritus y, segun el origen o las afinidades de cada uno, se ven proliferar enseguida diversos grupos judeo-cristianos (en plural) y diversos grupos heleno-cristianos (en plural) No proyectemos demasiado pronto una «conciencia de iglesia» en los primeros círculos cristianos, segun el ideal comunitario que Lucas propone a sus lectores del año 80, en su relato de pentecostes, por otra parte, el evangelista no usa la palabra «iglesia» Las tesis radicales de Pablo sobre la iglesia y sobre lo que el llamaba «su evangelio» tenian que dividir ya antes a los seguidores de Cristo ¿como hacer «nacer a la iglesia» heleno-cristiana, sin realizar las necesarias separaciones de Israel, incluidos los judeo-cristianos que seguian todavia observando la ley? Pablo es el hombre de las rupturas Dicho esto, añadamos enseguida que fue tambien el artifice de una unidad nueva, en la organizacion de nuevas relaciones que establecer entre los diversos grupos religiosos, como veremos De momento, intentemos caracterizar con una palabra las tendencias cristianas en cuestion

1. Los judeo-cristianos

Distinguimos por lo menos cuatro tendencias

- Recordamos, en primer lugar, la presencia de esos judeo-cristianos de tipo tradicional, a la manera de los judios y de los fariseos cristianos que se mencionan en Hch 15, 15 Segun ellos, el «partidario de Cristo» debe seguir perteneciendo al pueblo de Dios, sobre todo ahora, cuando la promesa mesianica viene finalmente a encontrar su cumplimiento Pues bien, ¿como entrar en el pueblo de la alianza nueva, sino por el rito de incorporacion al pueblo elegido, o sea, la circuncision? En efecto, estamos en una epoca remota en que el gesto bautismal no se comprendia aun como el rito de entrada en la iglesia, en sustitucion de la circuncision de antaño Si el mesias esta aqui, viniendo a

coronar al pueblo mesianico, no es este evidentemente el mejor momento de separarse de Israel Y si los recién venidos de las naciones se ven tocados por el Señor, que sean recibidos y que se agreguen a su vez al unico pueblo de Dios mediante la circuncision de siempre Es verdad que hay que llamar a las naciones a Cristo, pero para agregarlas enseguida al pueblo elegido, a la manera del Segundo Isaias, por ejemplo

- Un segundo grupo judeo-cristiano, con Santiago de Jerusalem sobre todo, manifiesta ya cierta ductilidad en este caso Los recién llegados de las naciones no tienen por que circuncidarse Por otra parte, eso haria casi impracticable la mision en el exterior ¿Que hacer entonces? Imitar lo que los judios de la diaspora hacian con esos numerosos «temerosos de Dios» que giraban por aquella epoca en torno a las sinagogas Aceptando el monoteismo y el decalogo, estaban ademas obligados a seguir ciertas reglas alimenticias, para facilitar las relaciones con los judios, su situacion parecia analoga a la de esos extranjeros residentes de que habla el Lv 17-18 Igualmente, los «decretos de Jerusalem», mencionados en Hch 15, 20, sobre el rechazo de las carnes ofrecidas a los idolos, la inmoralidad, las carnes de animales ahogados y la sangre, daban a los heleno-cristianos cierto estatuto de convivencia con el Israel creyente Seguramente podria haber ido bien la cosa sin el «incidente de Antioquia» (Gal 2) Al apartarse de las mesas impuras de los heleno-cristianos, Pedro manifestaba con ello que estos ultimos no eran verdaderamente cristianos «por entero» Entonces Pablo le increpo a Pedro, porque les forzaba a «judaizar»

- El tercer grupo comprende a los judeo-cristianos, llamados «helenizantes», al estilo de Bernabe y sobre todo de Pablo El apostol opta a fondo por la mision, hasta el punto de decir a los recién llegados de las naciones que tambien ellos eran del pueblo de Abraham (Rom 4) y que constituian de veras la iglesia Esta vez, la distancia entre los heleno-cristianos y estos judeo-cristianos se limita en todo lo posible Lo cual no impide a estos ultimos aceptar que otros judeo-cristianos puedan seguir siendo enteramente fieles a las reglas de Moises Pero no por ello deben hacer «judaizar» a los heleno-cristianos Estos no tienen por que pegarse a la ley, puesto que ya poseen la totalidad de la

salvación: el evangelio es «fuerza de Dios para la salvación de *todo* creyente, primero del judío, luego del griego» (Rom 1, 16).

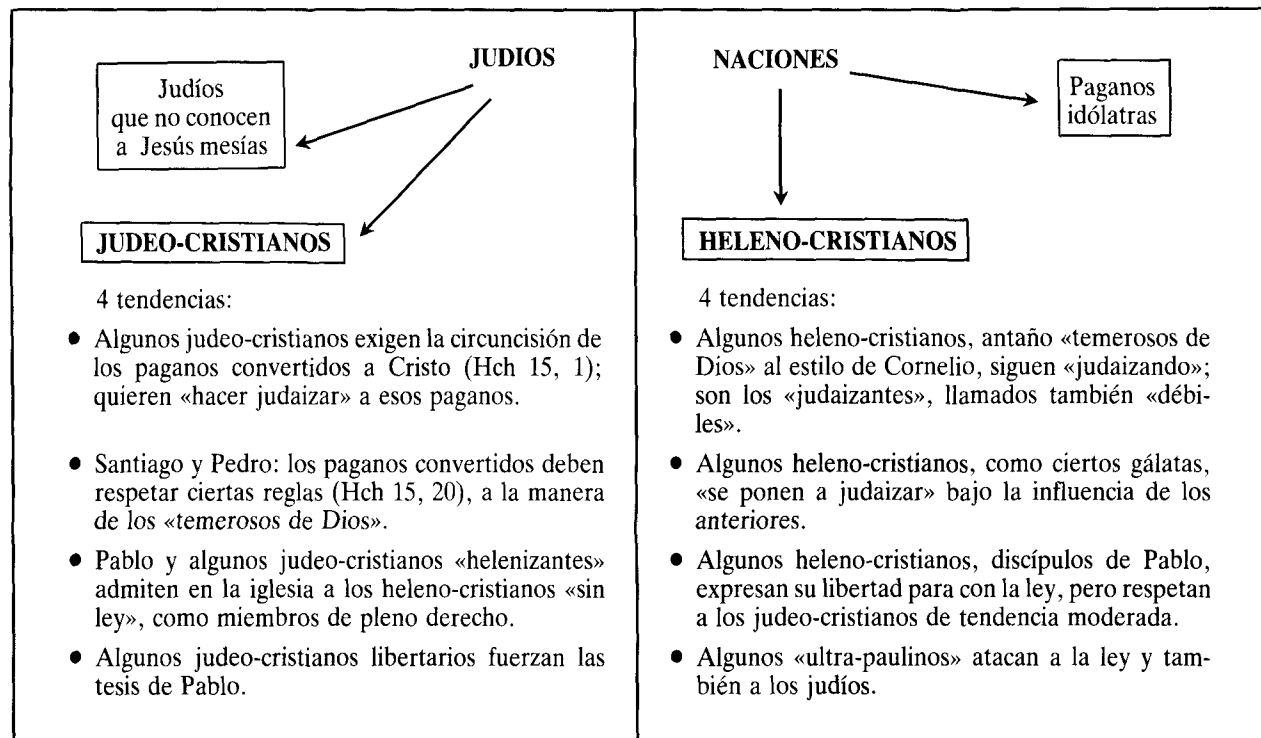
- Un cuarto grupo, más libertario todavía, tenía que abandonar incluso toda marca de judeidad y endurecer las posiciones del apóstol respecto a la ley, hasta llegar a predicar el rechazo de una gran parte de la misma y manifestar cierta hostilidad contra las gentes de su propia raza. Respecto a ellos, así como respecto a ciertos heleno-cristianos de tipo igualmente libertario, el apóstol manifestará en más de una ocasión su impaciencia. Esto lo llevará también, en Rom 7 y 9-11 sobre todo, a tener más equilibrio y cautela

que en las virulentas afirmaciones sobre la ley, lanzadas en medio de la fiebre de los Gálatas. La ley no es «pecado» (Rom 7, 7).

2. Los heleno-cristianos

También se observan cuatro tendencias:

- Algunos heleno-cristianos seguían «judaizando». De hecho, estos paganos de antaño, como los «temerosos de Dios» a la manera de Cornelio (Hch 10, 2), «judaizaban» incluso antes de encontrar al Señor. La sinagoga los había



abierto a la Escritura y finalmente a Cristo. ¿Por qué iban a dejar de practicar ahora las reglas de la ley que les concernían? Pablo hablará de ellos en Rom 14, 1s, designándolos como «débiles», pero sin rechazarlos ni mucho menos.

- Otros heleno-cristianos, convertidos directamente a Cristo, se pusieron a su vez a «judaizar», dado que era muy fuerte en su época el atractivo del judaísmo, sin hablar de la influencia del grupo heleno-cristiano anterior, que llevaba mucho tiempo «judaizando». Esta vez, Pablo los recrimina con fuerza, en el contexto de Gál sobre todo. No hay dos principios de salvación: la ley y Cristo, sino uno solo, el Señor.

- Otros heleno-cristianos siguen a Pablo con plena libertad respecto a la ley (incluidos los decretos de Jerusalén); por ejemplo, comen sin complejo alguno de las carnes sacrificadas a los ídolos (1 Cor 8, 1s; 10, 23s). Lo cual no les

impide reconocer la legitimidad de las prácticas judeo-cristianas de tipo moderado (Santiago y Pedro).

- Finalmente, algunos heleno-cristianos de tipo libertario cayeron a veces en un «ultrapaulinismo» y en el rechazo de la ley, que los llevaron muy pronto a las tesis antijudías de un Marción o a ciertas posiciones que podemos llamar «pre-gnósticas». Tanto en 1 Cor como también en Rom, Pablo desconfiaba ya de estas actitudes de violencia y de soberbia, mantenidas en esta ocasión por las «naciones» en contra de los «judíos».

El lector de Rom no puede olvidar estas diferencias comunitarias. Aunque el apóstol se dirige en primer lugar a los heleno-cristianos (Rom 1, 6: «las naciones de las que sois vosotros»), lo anima una real preocupación ecuménica, provocando su reflexión sobre la manera de solucionar lo mejor posible estas divergencias de origen.

II

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

Resolvamos algunos puntos introductorios sobre la fecha de la carta y sobre la organización del conjunto. La cuestión planteada por el c. 16 se evocará al final de este cuaderno. No entraremos aquí en la controversia clásica referente al género literario de la carta: ¿por qué hablar de una epístola o de un tratado literariamente construido y no de una «carta», digamos ocasional, al estilo de las demás «cartas» de Pablo, en respuesta a unas cuantas preguntas planteadas? La argumentación cuidadosamente organizada de Rom es muy diferente de esa trama de cuestiones y respuestas de otras cartas, por ejemplo la de 1 Cor.

Por otra parte, los especialistas siguen estando divididos en lo que se refiere a la aplicación de Rom a una situación histórica concreta, en este caso la situación romana. ¿No se

presentaría la carta como un escrito casi intemporal, sin ninguna vinculación histórica determinada, a pesar de la mención expresa de Roma en Rom 1, 15? ¿No se dirigiría Pablo de hecho a todas las iglesias en donde se presentaban problemas relativos al comportamiento ante la ley? O también, ¿no prepararía Pablo en Rom el dossier que iba a defender en Jerusalén, contra algunos judeo-cristianos que rechazaban sus posiciones? Dejaremos al lector la preocupación de juzgar de todo ello al final de este cuaderno, sin animarle demasiado a perderse por los vericuetos de la «conciencia» del apóstol y el desvelamiento de sus pretendidas intenciones. Personalmente, yo opto por la unidad del conjunto y por su relación con la situación romana, una situación realmente ejemplar y conocida por otra parte en otras iglesias de la diáspora.

Finalmente, tampoco tocaremos la cuestión de la autenticidad literaria de la carta, ya que parece evidente la mano del apóstol. Nadie se ha atrevido a discutirlo. Añadimos que intentaremos a veces iluminar los datos que ofrece, partiendo de otras «cartas» propiamente paulinas: 1 Tes, 1-2 Cor, Gál, Flp y Fm. Las cartas de Col y Ef, cuya autenticidad directamente paulina sigue siendo discutida, no serán utilizadas aquí; a fortiori, prescindiremos de las pastorales (Tit, 1-2 Tim) y de los elementos de los Hechos en donde el «Pablo de Lucas» manifiesta una curiosa distancia del «Pablo de la historia».

1. LUGAR Y FECHA

La carta fue escrita en Grecia, muy probablemente en Corinto, durante los «tres meses» de estancia de Pablo que menciona el autor de los Hechos (20, 2). El apóstol estaba pensando en dirigirse a continuación a Jerusalén (Rom 15, 25) o, como dice Lucas, a Siria, pero «como los judíos habían organizado un complot contra él, cuando iba a tomar el barco para Siria, creyó más conveniente volver por Macedonia» (Hch 20, 3).

Pablo escribe la carta entre los años 55 y 58. Los especialistas de la cronología paulina están divididos a este propósito: unos la sitúan en el 55 o el 56; otros en el 57 o el 58. Todo depende de las posturas que adoptan en torno a la cronología general de las cartas propiamente paulinas; en el marco de una cronología llamada corta (del 51 al 58, de 1 Tes a Fm) o larga (del 51 al 63). Personalmente nos inclinamos por el año 57.

De todas formas, estamos en la época de Nerón (54-68), mientras que en Palestina la tensión se iba haciendo cada vez más viva contra los romanos, con la aparición de los sicarios («los hombres del puñal») por ejemplo. Pues bien, lo que toca a los judíos en su ataque contra las naciones, toca también a los judíos de la diáspora, y por tanto a los judeo-cristianos de alguna manera. El asunto de la estatua idólatra que el emperador Calígula quería levantar el año 40 en el templo de Jerusalén seguía siendo una profunda herida en el corazón de todos los judíos de entonces. Los golpes

de mano de los bandidos, luego de los sicarios, ideológicamente sostenidos por pretendidos profetas (Hch 5, 36; 21, 38), no podían dejarles indiferentes. En el año 59-60, en Cesarea, la capital romana de Palestina, vemos incluso a los judíos rebelarse contra la autoridad a fin de obtener la igualdad de derechos con los paganos. Y al revés, la hostilidad de las naciones contra los judíos no hacía más que crecer, en Alejandría y en otros lugares. Este amplio contexto socio-religioso, en una ascensión progresiva de la violencia, ha de ser tenido en cuenta en la lectura de la carta, dado que el apóstol parece ir contra corriente respecto a una situación imperante. Mientras que hasta entonces había llegado a exacerbar las tensiones entre los diferentes grupos cristianos (por ejemplo en Gál), ahora se muestra deseoso de reducirlas y de atender a un problema de actualidad candente, el de las relaciones entre los judíos (incluidos los judeo-cristianos) y los cristianos de las naciones. Estamos tocando aquí uno de los puntos neurálgicos de Rom.

2. LA ORGANIZACION DE LA CARTA

Se han propuesto varios planes de Rom. No pretendemos presentar uno más, aun cuando esta operación conserva cierto interés pedagógico. La atención se dirigirá más bien a la manera de producirlos. En un escrito tan considerable como Rom, ¿es posible distinguir: 1) la disposición general, y 2) los diversos conjuntos y subconjuntos, 3) antes de indicar las articulaciones entre todos estos elementos como otras tantas piezas de un reloj en sus diversas funciones (la hora, el día, la alarma)?

1. La ordenación general

Todos o casi todos los comentaristas están de acuerdo en este hecho: como en las demás cartas propiamente paulinas, se puede distinguir:

- La dirección («Pablo... a todos los queridos que están en Roma») (Rom 1, 1-7).
- La acción de gracias o «eucaristía» (Rom 1, 8-17), antes de anunciar el tema (v. 16-17); seguida de una larga

argumentación (Rom 1, 18-11, 32) y terminada por una doxología con su *Amén* final (11, 33-36).

– La exhortación, llamada paráclisis, que consta también de una enseñanza moral, llamada parénesis, sobre el comportamiento cristiano (Rom 12, 1-15, 13).

– La conclusión o, en el caso presente, una triple conclusión (Rom 15, 33), precedida de algunas explicaciones personales (15, 14-32); luego 16, 20b y 24 que terminan la «carta» de 16, 1-20.21-23; finalmente, una doxología (16, 25-27).

Estas grandes articulaciones siguen la tradición de las cartas paulinas; así en 1 Tes 1, 1, la dirección; 1, 2-3, 13, la acción de gracias; 4, 1-5, 11, la paráclisis; 5, 12-28, saludos y conclusión.

2. Los grandes conjuntos

La determinación de los grandes conjuntos es ya más difícil de decidir, aunque hay algunas unidades como Rom 9-11 que aparecen claras para todos. Puede consultarse, para todo esto, Ph. Rolland, *Épître aux Romains. Texte grec structuré*. Roma 1980. Enumeremos primero algunos criterios que permiten distinguirlos:

– Al comienzo de un párrafo, la presencia de una interpelación (por ejemplo: «Tú, el judío»; «hermano») y, al final, una «nota teológica» sobre Dios o sobre «Jesucristo nuestro Señor» (Rom 2, 16; 4, 24; 5, 11.21; 6, 23; 7, 25; 8, 39).

– Un análisis lógico o sintáctico para distinguir las principales de las subordinadas; en Pablo se observan algunas «cascadas» de proposiciones causales en una argumentación «de cajón», que muchas veces hace difícil el relieve de sus largas frases.

– El subrayado de los marcadores lógicos y de diversas partículas (así, en Rom la palabra griega *oun*, «por tanto», o «entonces»: «¿Qué diremos entonces?» (4, 1; 6, 1).

– El subrayado de los personajes (por ejemplo, los judíos, las naciones) y de las acciones puestas.

– El juego de pronombres: yo/nosotros, tú/vosotros, él/ellos (así, Rom 1, 18-32 es en «ellos»; 2, 1-6 es en «tú»).

– El juego de preposiciones, importante en Pablo a la hora de expresar su cristología.

– El modo y el tiempo de los verbos.

– Las ligaciones verbales, las recurrencias verbales o temáticas (así, las acumulaciones de palabras con la misma raíz, como «justificación» en Rom 1-4 y «vida» en Rom 5-8).

– Los diversos procedimientos estilísticos, como las inclusiones: una misma palabra/idea al comienzo y al final de un conjunto; los quismos o construcciones paralelas a/b/a'/b', simétricas a/b/b'/a' y concéntricas a-b/c/b'-a':

– Y más aún la organización literaria o el proceso de la transformación discursiva en un conjunto determinado; se lleva a cabo un desplazamiento entre el principio y el final de una sección determinada.

La lista de estos índices no es limitativa. Y sobre todo estos diversos recursos pueden inducir un «plan» propio de cada uno. Lo que se llama «descubrir el plan de un escrito» es eminentemente un «acto hermenéutico», o sea, un acto del lector que, sobre unas bases seguramente objetivas, «abstrae» de alguna manera una pista privilegiada entre esas posibilidades. Así, pues, cuando un comentarista ofrece el plan de una carta, es para él una forma de declarar de antemano su lectura del texto en cuestión, aunque lo presente a veces un poco rápidamente como «el plan de Pablo».

Enumeremos los conjuntos, generalmente aceptados, destacando también algunos puntos discutibles:

– Rom 1, 18-4, donde domina la pareja de palabras: *justo/justificar/justificación* por una parte, y *la fe* por otra.

– Rom 5-8, donde domina la pareja *vida/vivir y morir/muerte*.

– Rom 9-11, sobre el problema de Israel.

– Rom 12-15, 13, sobre el comportamiento que observar.

Las dudas recaen sobre todo sobre las secciones 1 y 2. Muchos comentaristas establecen además una cesura importante entre 3, 20 y 21; otros dudan sobre el comienzo del segundo conjunto en 5, 1 u 11. Rom 5, 1-11 recoge las dos parejas de palabras de las secciones 1 y 2. Más adelante tomaremos posición en este caso. Con los comentaristas de la TOB advertimos solamente que en varias de las unidades mencionadas se lleva a cabo una especie de paso de una situación de infortunio a un porvenir de salvación: por ejemplo, de 1, 18-3, 20, sobre la desgracia de los paganos y de los judíos, a 3, 21-4, 25, sobre la justificación por la fe. Estos amplios conjuntos pueden a su vez comprender varios subconjuntos, como se verá en la siguiente presentación, y esto sólo a título de sugerencias.

3. Organización de la carta

¿Cómo articular estos conjuntos y unidades diversas, sin dejarse impresionar por planes a veces demasiado cerrados? Más concretamente, ¿hasta qué punto el apóstol apelaba a las categorías, por otra parte imprecisas y muy amplias, de la antigua retórica conocida desde Aristóteles? Más aún; si utilizaba a veces construcciones en forma de quiasmo en el marco de pequeñas unidades literarias sobre todo, ¿hasta qué punto imponía esta argolla a todo el conjunto de la carta? Nos permitimos dudar de ello, aunque sin entrar aquí en discusiones, que tan vivas son en la actualidad. De hecho, los antiguos escritores no construían planes con «secciones numeradas» y bien distanciadas unas de otras, como nos gusta hacer a nosotros. A nosotros nos agrada separar, mientras que ellos preferían unir. Algunos pasajes como Rom 5, 1-11 constituyen excelentes transiciones, que pertenecen a la vez al final de lo que acabamos de designar como primer conjunto y al comienzo del segundo. Por eso, más vale destacar la ordenación de los motivos principales de la carta y captar su dinámica general, más que cavilar divisiones y subdivisiones de los textos hasta el infinito, multiplicando los títulos a nuestro capricho.

Nos mostraremos por ello más bien atentos a los puntos siguientes, procurando subrayar la unidad del conjunto e

integrar en el proyecto todos los elementos del texto, incluidas las secciones de Rom 9-11 y 12-15, que con frecuencia dejan de lado los comentaristas.

- El conjunto de Rom 1, 18-4, 25 (ó 5, 11) se refiere esencialmente a la igualdad total de los judíos y de las naciones, tanto en el pecado como ante la salvación, sin superioridad alguna del régimen de la ley. Porque la fe es siempre lo primero. Todos los hombres son pecadores, judíos y naciones, y no hay salvación («justicia») más que en la fe.

- El conjunto de 5, 1(ó 5, 12)-8, 39 se remonta al principio que autoriza la afirmación anterior: el pecado del primer hombre trajo la muerte a todos los hombres; sólo Cristo por el Espíritu da la vida. El cambio de los tiempos de la salvación se realiza por tanto en Cristo, y no ya en Moisés. El régimen de la ley que no trae la salvación (Rom 7) debe dejar ahora su sitio a la obra del Espíritu (Rom 8).

- El conjunto 9-11, como contrapunto de la primera sección sobre la situación de los judíos respecto a las naciones, considera esta vez las relaciones de las naciones respecto a los judíos. Tras la pretensión (legítima) de los judíos que expresa la superioridad del pueblo de Dios –y ello, a pesar del pecado que de hecho los reduce al rango mismo de las naciones–, Pablo se enfrenta ahora a la soberbia de las naciones con esos judíos a los que desprecian. Entonces el apóstol ahonda en la reflexión de la situación teológica de Israel, descubriéndole su porvenir salvífico (Rom 11, 25s).

- Al final de una argumentación en donde se cuestionan radicalmente las relaciones de dominación de los judíos sobre las naciones, y luego de las naciones sobre Israel, el conjunto 12-15 insiste en las nuevas relaciones que hay que establecer en la paz y la caridad. Por encima de las divisiones que enfrentan a las iglesias, incluida la de Roma, el apóstol lanza ante todo un mensaje de paz, en el respeto a las diferencias. De hecho, esta paz se menciona tanto en el saludo con que comienza el conjunto (Rom 1, 7: «A vosotros gracia y paz»), como en el final de la carta antes de los saludos («Que el Dios de la paz esté con todos vosotros. Amén» (15, 33).

LA CARTA A LOS ROMANOS

1, 1-7: DIRECCION

En la época helenista, la dirección de una carta comprende la mención del mitite y del destinatario, seguida de un breve saludo (en griego *Chairé*); así, en Hch 23, 26: «Claudio Lisias al excelente gobernador Félix, ¡salud!». Pues bien, en Rom, más aún que en sus otras cartas, Pablo desarrolla curiosamente esta dirección, «cristianizando» sus elementos. La identidad, la función y la misión del apóstol de las naciones constituyen el primer dato; viene luego la identidad de los destinatarios romanos, también ellos «llamados» como Pablo (v. 1 y 6-7 forman inclusión). En el v. 6, el *vosotros* designa directamente a los destinatarios heleno-cristianos, que vienen de las «naciones» (**de las que sois vosotros**). Esta indicación alude ya a uno de los motivos principales de Rom sobre las relaciones entre los judíos y las naciones. Añadamos algunas observaciones sobre la lectura.

Versículo 1: **Pablo, esclavo de Cristo Jesús, apóstol por llamada, separado para el evangelio de Dios.**

Sobre el nombre de Pablo, cf. Hch 13, 9. A pesar del desprecio de las naciones, expresado en la palabra esclavo o servidor (en griego *doulos*), Pablo la recoge para indicar su total vinculación a Cristo. En la Escritura y en la versión griega de los Setenta, la palabra está ya valorizada y se usa para designar a los «servidores de Dios», como Moisés, Josué o David (Jos 14, 7; 24, 29), sin hablar del siervo del libro de Isaías. En Gál 1, 10; Flp 1, 1 y aquí, Pablo se designa como el **servidor de Cristo Jesús**, no ya de «Jesucristo», comprendido entonces como un nombre propio, sino del mesías Jesús.

Pablo se declara **apóstol por llamada**, es decir, llamado por Dios y no por los hombres, como señala Gál 1, 1s.16. Es un «enviado» (en griego *apostolos*); más concretamente, enviado a los paganos o «apóstol de las naciones» (Rom 11, 13; cf. Gál 2, 8). Pablo no identifica a los apóstoles solamente con los doce (cf. Rom 16, 7 y sobre todo 1 Cor 15, 5 y 7). Así, pues, ha sido **separado**, puesto aparte, como dice también en Gál 1, 15: «Aquel que me había separado del vientre de mi madre y llamado por su gracia». Este último elemento hace también eco al relato de la vocación de Jeremías (Jr 1, 5). El apóstol es enviado **para el evangelio de Dios**, o sea, la «buena nueva» de la salvación, que antaño se refería a la liberación de los desterrados anunciada en Is 40, 9; 52, 7, y ahora a la de Cristo.

V. 2-4: **que de antemano había prometido por sus profetas en las Escrituras santas a propósito de su Hijo, salido de la descendencia (lit. «de la semilla») de David según la carne, definido Hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad, como consecuencia de la resurrección de los muertos, Jesucristo nuestro Señor.**

Jesús es el mesías nacido del linaje de David, como afirman Mt 1, 16.20 y Mc 10, 47 sobre «el hijo de David» (cf. 2 Tim 2, 8). Pablo recoge una tradición judeo-cristiana en la línea de una cristología muy «mesianista» de antemano (Hch 1, 6), y por tanto políticamente virulenta. No es imposible que los judeo-cristianos de Roma se hayan dejado llevar de cierta fiebre mesiánica, como sugiere el decreto de Claudio (cf. p. 10). El apóstol sabrá sin embargo distanciarse de ella, relativizando en cierta manera el título mesiánico. Si Jesús es mesías **según la carne**, o sea, a las miradas de los hombres o en cuanto hombre, como en Rom 9, 5, su estatuto actual de resucitado **según el Espíritu** supera incompara-

blemente esa mesianidad. Más aún, Jesús es llamado **su Hijo** (cf. 1, 9; 5, 10; 8, 3.29.32); ha sido **definido Hijo de Dios**, exactamente «reconocido en sus límites» nuevos, más bien que «establecido» o «declarado» Hijo de Dios. Compárese con Hch 2, 36: por la resurrección, «Dios lo ha hecho Señor y Cristo».

Pues bien, esta «definición» del Hijo se ha realizado **poterosamente**, por un acto del poder de Dios que lo ha establecido en la fuerza de la resurrección. La presencia del Espíritu Santo, aquí el **espíritu de santidad** según la expresión tan conocida en Qumrán, en el targum Neofiti y en los apócrifos, señala en la mañana de pascua el valor nuevo que hay que conceder en adelante a la mesianidad y a la filiación en cuestión. El oráculo de Dios a David adquiere un nuevo sentido: «Cuando se hayan cumplido tus días..., entonces yo (re)suscitaré después de ti a tu descendencia... Seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sm 7, 12-14; cf. 1Q fragmento 174; Hch 13, 23-30; Heb 1, 5). El acontecimiento de la resurrección, en su paso a una vida impregnada en adelante del Espíritu, no permite ya usar las palabras «mesías» e «hijo de Dios» a la manera de antaño. Según Pablo, el Espíritu es el signo por excelencia de una vida resucitada, tanto en Cristo como en los cristianos (Rom 8).

Observemos finalmente el saludo: **a vosotros gracia y paz de parte de Dios**. Aquí, como en 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gál 1, 3; Flp 1, 2 y Flm 4, el *chairé* o «buenos días» del saludo habitual en el mundo griego se convierte en *charis* o gracia, es decir, en una palabra «cristiana» que aparece 24 veces en Rom. Pablo añade la mención de la paz, al estilo judío (*shalom*). El motivo de la paz ocupa un sitio esencial en la carta, como en los saludos finales de Rom 15, 13.33 y 16, 20 (véase también 2, 10; 3, 17; 5, 1; 8, 6; 14, 17.19).

1, 8-17 ACCION DE GRACIAS Y ANUNCIO DEL MOTIVO PRINCIPAL

Como en las otras cartas (1 Tes 1, 2, etc., excepto Gál), Pablo empieza dando gracias a Dios (en griego *eucharistein*), evocando de antemano el motivo esencial del escrito

en el programa enunciado en los v. 16-17. Esta acción de gracias declara el doble deseo de Pablo: ver a los creyentes de Roma y anunciarles el evangelio; este mismo motivo aparece en Rom 15, 22-23, formando inclusión.

En un primer párrafo, puntuado por la palabra *fe* (v. 8 y 12), el apóstol expresa su deseo de verlos y de ejercer con ellos, reciprocamente, aquel trabajo de la palabra cristiana que, para él, sustituye en adelante al culto exterior del templo (v. 9; cf. también 12, 1 y 15, 16). La palabra de afianzamiento y de exhortación homilética se convierte en adelante en gesto litúrgico (cf. 1 Tes 3, 2).

El segundo párrafo (v. 13-17) comienza con las palabras: **No quiero, hermanos, que ignoréis**, lo mismo que 1 Tes 4, 13; 1 Cor 10, 1; 12, 1; 2 Cor 1, 8 y Rom 11, 25. En todos estos casos, con la mención de los hermanos, estas palabras inauguran un pasaje importante. El acento se pone aquí en el deseo de **anunciar el evangelio, también a vosotros que estáis en Roma** (v. 15). Este anuncio puede sorprender, puesto que los cristianos de Roma tienen ya la fe, una fe **celebrada en el mundo entero y común a vosotros y a mí** (v. 8.12). Sin embargo, el apóstol se dirigirá a ellos y no a los paganos de Roma que no creen. ¿Cuál es entonces la peculiaridad de este mensaje de salvación que hay que anunciar precisamente a esos cristianos? ¿Cuál es el tenor de esa buena nueva que se atreve a llamar «mi evangelio» (Rom 2, 16 y 16, 25) y que califica como «diferente» de los otros evangelios (Gál 2, 7-11)? Los v. 16-17 constituyen una primera respuesta en forma de programa.

1, 16-17 LA SALVACION DE TODOS POR LA FE

El apóstol empieza por declarar: **No me avergüenzo del evangelio**. ¿Quiere decir solamente, en forma de litote, que, lejos de tener vergüenza del evangelio, está orgulloso de él? ¿No querrá decir más bien que no reniega lo más mínimo de su evangelio en su peculiaridad, y que, por tanto, los obstáculos que hasta ahora le han impedido ir a Roma no deben interpretarse como una cobardía por su parte (v. 13)? Avergonzarse o no avergonzarse del evangelio es renegar o ne-

garse a renegar de él, como se dice en Mc 8, 38 y Mt 10, 33. Entonces, Pablo siente el deber de decir su evangelio a todos, incluso con sus asperezas. No retrocederá ante nada por proclamarlo en su virulencia, a pesar del tono apacible que adopta en Rom reprimiendo singularmente la cólera de su carta a los Gálatas. Como se ve, los v. 16-17 forman una unidad con lo anterior, precisando los motivos de este anuncio de la salvación.

Cada una de las palabras de estos célebres versículos merece la atención, sobre todo la cuestión de saber si el acento de este programa recae en el primer elemento (16b), en ese evangelio que es *la salvación de todo creyente*, o bien en el segundo (17a), o sea, *la justificación por la fe*. A no ser que la relación entre esas dos afirmaciones constituya precisamente lo esencial del mensaje en cuestión. Estudiemos cada uno de estos elementos.

V. 16: Porque no me avergüenzo del evangelio. Porque es un poder de Dios para la salvación de todo creyente, a la vez del judío primero, luego del griego.

El evangelio según Pablo no es un simple mensaje, ni a fortiori un escrito a la manera del evangelio de Marcos, sino ante todo la palabra eficaz de la salvación de Dios, una palabra «performativa», y por tanto una fuerza o un **poder** de Dios. Aquí encontramos un tema predilecto de Pablo sobre la palabra y la fuerza de esa palabra que salva, cuando anuncia la palabra de la cruz (1 Cor 1, 18). Bien conocido en la Escritura (Is 40, 8), este motivo de la palabra es ahora cristianizado. Más aún, gracias a Dios que es llamado poder (Mt 26, 64), la palabra se hace ahora **poder**, de forma que la palabra eficaz de la cruz sustituye en adelante a la otra palabra, la de la Torá. De hecho, también en el judaísmo, la ley es comparada a veces con el poder divino, como dice el *Midrás Mekilta* sobre Ex 15, 2.13: «Tú diriges al pueblo por tu poder, es decir, por la Torá». ¿Cuál es entonces el verdadero poder de salvación, la ley o la palabra de la cruz? Este es uno de los puntos cruciales de Rom.

Semejante palabra trae **la salvación de todo creyente**. La palabra **salvación** (en griego *soteria*) estaba entonces muy de moda en el mundo helenista, especialmente dentro de

las «religiones místicas» de salvación, en que cada individuo esperaba alcanzar cierta bienaventuranza por medio de unos ritos de iniciación para obtenerla (cf. *Vida y religiones en el imperio romano* [Documentos en torno a la Biblia, n. 13], 20-27). Pero para el apóstol sólo Dios salva, y no el hombre. Sólo él arrancará al creyente de la cólera final (Rom 5, 9; 13, 11). En Rom, el verbo *salvar* tiene a Dios por sujeto y está generalmente en futuro (excepto en 8, 24, pero «en esperanza»). Pues bien, por Cristo, esta salvación de Dios se le ofrece ahora a **todo creyente**, sea cual fuere. Y es precisamente este punto el que plantea dificultades tanto en Roma como en Galacia: ¿tendrá la salvación traída por Cristo el mismo «peso» en el caso de los que proceden de las naciones que en el de los judíos que han recibido a su mesías? ¿No han sido siempre distintos los judíos, incluidos los judeo-cristianos, y las naciones? Pero entonces, ¿habrá que reconocer la existencia de dos principios de salvación, de dos «poderes» que actúan en ellos, la ley y Cristo? Así, pues, si, según Pablo, sólo Cristo es Señor, es porque la salvación que trae afecta a la «totalidad» de los creyentes, sin distinción alguna, de cualquier naturaleza que sean. Señalemos aquí la importancia de las palabras *todo* y *todos* en Rom, no tanto para jugar con «la dialéctica del *uno* y del *todos*», a la manera de 1 Cor 12, 12s o de Rom 5, 12s, sino para enfrentarse con el problema esencial de la totalidad de la salvación. Lo muestra con toda evidencia Rom 1, 18-4, 25.

Ya en el v. 14, el apóstol se refería a **la vez** (en griego *té + kai*) **a los griegos y a los bárbaros, a la vez a los sabios y a los insensatos**. Ahora habla a **la vez del judío primero y del griego**. El juego entre este *a la vez* y este *primero* se expresará a lo largo de toda la carta: por un lado, para decir la igualdad del judío y del griego ante la salvación, rechazando toda distinción entre ellos (Rom 3, 22; 10, 12), y por otro lado, para recordar el *primero* de esa salvación en la historia (**del judío primero**). Esta oposición entre el alcance universalista de la salvación de todos y la singularidad del pueblo de Dios está en el corazón de la carta. Se encontrará la misma fórmula en Rom 2, 9-10; 3, 9 y 10, 12 (cf. Hch 13, 46).

V. 17: Así, pues, la justicia de Dios en él (el evangelio) se revela a partir de la fe para la fe, según está escrito: El justo vivirá a partir de la fe.

1. Algunas observaciones sobre el vocabulario

La justicia de Dios. La raíz griega *dik-*, que está en la base de la palabra justicia (*dikaïosyne*), alude a una conformidad con la costumbre o con la norma, haciendo lo que legalmente hay que hacer. En la Escritura, y particularmente en los Setenta, las palabras *justo*, *justicia* y *justificar* señalan también esta conformidad, pero esta vez dentro del marco de la alianza. En efecto, Dios está siempre en el punto de partida de la relación de alianza, y por tanto de la justificación. De hecho, sólo Dios es justo y justifica, aunque el hombre puede ser a su vez calificado de *justo* (Mt 1, 19). En el juego de la alianza, el justo es por tanto aquel que conforma su conducta a la ley, como una respuesta a la llamada que Dios le lanza de antemano. No ya por el gusto de estar en regla con Dios, arrogándose entonces algunos derechos sobre él, sino para obedecerle reconociendo siempre la gratuidad total del gesto de la alianza. Esta era ya la convicción del judaísmo antiguo, fuertemente expresada en Qumrán: «De la fuente de su justicia viene mi justificación», o «Mi justificación está en la justicia de Dios» (*Regla de la comunidad* 1QS XI, 5 y 12); Dios «benedicirá a todos los designados-de-la-justicia» (4Q fragmento 403: esta expresión resulta bastante extraña, ya que los «hijos de la justicia» [los justos] no lo son más que por elección divina, y no por ellos mismos).

El verbo *dikaïoun* en la versión de los Setenta como en Rom (15 empleos) tiene generalmente a Dios por sujeto y significa «declarar justo» en la forma causativa. Antes debió tener el sentido de «pagar una cuenta»; así, en el texto griego de Gn 38, 26, donde Tamar es «justificada»: Dios declara que ha pagado su cuenta (cf. también Ex 23, 7; etc.). Entonces el motivo de pagar por los pecados se impone sobre el de una vida regenerada. Pero en el Segundo Isaías y en los Salmos especialmente, la palabra justicia alude con frecuencia a la idea de salvación, y no a la de una condenación del pecador, según la justa retribución divina.

Citemos por ejemplo:

«Yo haré venir de pronto mi justicia,
mi salvación vendrá como la luz» (Is 51, 5);

y «Practicad la justicia, porque mi salvación está a punto de llegar y mi justicia de revelarse» (Is 56, 1; cf. Is 45, 21; 46, 13; Sal 22, 23.31-32; 40, 10-11; 98, 2-3; 111, 1-7).

La justicia de Dios es pues eminentemente una justicia de salvación, hasta el punto de que casi podríamos aconsejar al lector que aborda Rom por primera vez que sustituyera de ordinario por la palabra salvación la mención de esta justicia divina.

Sin embargo, ya en los Setenta (cf. Ex 15, 13) y en el judaísmo del siglo I, en vez de la pareja «justicia-salvación», que acabamos de evocar, se va imponiendo poco a poco la de «justicia-bondad», ya que entonces es evidente que semejante salvación encuentra su fuente tan sólo en la misericordia divina. Así, en Qumrán, podemos leer en la *Regla de la comunidad*:

«Por su misericordia me ha hecho acercarme,
y por sus gracias traerá mi justificación.
Por su verdadera justicia me ha justificado,
y por su inmensa bondad perdonará todas
mis iniquidades,
y por su justicia me limpiará de la suciedad
del hombre y del pecado de los hijos de hombre»
(1 QS XI, 13-15; cf. 4Q fragmento 381).

También en los ambientes fariseos se relacionaba fácilmente la justicia de Dios con su bondad; así: «En esto se revelan tu justicia y tu bondad: en que tienes compasión de los que no tienen un tesoro de buenas obras» (4 *Esd* 8, 36). De hecho, la palabra «justicia» puede significar simplemente «limosna» (Mt 6, 1-2).

Observemos finalmente que lo «contrario» de la palabra justicia-salvación es «cólera» en el sentido bíblico del juicio final de Dios; así, en Rom 1, 18; 2, 5.8, etc. Esto señala el aspecto escatológico de la palabra **justicia**, que se lee en el v. 17, sobre todo si se piensa que aquí está ligada con el verbo «revelar» o «hacer apocalipsis», como en 1, 18: la salvación de Dios «hace su apocalipsis» en el mismo evangelio. El verbo en cuestión está en presente, ya que la salvación y el juicio futuros están inscritos en la obra liberadora de Cristo.

A partir de la fe para la fe. Es una expresión curiosa, relacionada probablemente con el verbo anterior, para señalar sin duda el punto de partida y la meta de la revelación en cuestión: la salvación divina se manifiesta «a partir de» y «para» la fe. Pablo ha mencionado ya dos veces la fe de los romanos (Rom 1, 8 y 12); les invita a ir más lejos todavía en la profundización de su fe, en la que ahora se afirma la salvación de todos los creyentes (véase una fórmula análoga en la versión de los Setenta del Sal 83, 7, y 2 Cor 3, 18).

2. La cita de Habacuc 2, 4

El texto hebreo de Hab 2, 4 dice: «El justo por su fidelidad vivirá». Debido a su firmeza y a su sinceridad, Dios lo libraré, a diferencia de las naciones que carecen de rectitud y que no se salvarán. La versión griega traduce: «El justo por mi fidelidad (*ek pisteos mou*) vivirá»: se salvará en virtud de la fidelidad misma de Dios para con su alianza. Pablo recoge la frase griega de la Escritura, sin el pronombre, y dándole a la palabra *pistis* el sentido de una fe impregnada de confianza: **El justo vivirá a partir de la fe** (lo mismo que en Gál 3, 11, a diferencia de Heb 10, 38: «Mi justo vivirá por la fe»).

En un comentario descubierto en Qumrán, llamado *Peser de Habacuc*, se puede leer: «(Pero el justo vivirá por su fe). La explicación de esto concierne a todos los que practican la ley en la casa de Judá, a los que Dios libraré de la casa del juicio por causa de su aflicción y de su fe/fidelidad para con el maestro de justicia» (1Q pHab VIII, 1-3). Esta vez se establece un doble vínculo: la práctica de la ley y la adhesión al doctor esenio, o sea, aquel maestro que enseñaba los caminos de la salvación a los miembros de la nueva alianza. Pablo no conserva más que la vinculación a Cristo, mientras que algunos judeo-cristianos querían precisamente retener las dos: la ley y la fe, reduciendo por tanto a Jesús al rango de un nuevo «maestro de Justicia».

3. El evangelio o la revelación de la salvación

Podemos ahora intentar comprender el comienzo del v. 17: **Así, pues, en él** (el evangelio) **se revela la justicia de Dios**. El acto salvador de Dios pasa a ser la proclamación misma del evangelio. En efecto, tanto en los Setenta como en los apócrifos, la expresión **justicia de Dios** designa más bien el gesto divino de la salvación. El evangelio «actúa» como la traducción de la decisión de salvación puesta por Dios en Cristo. A no ser que se quiera leer en esta expresión el estatuto nuevo del cristiano: el evangelio revela al hombre en su condición nueva o en su «estado de justicia» (cf. Rom 10, 3). ¿Acaso se excluyen estas dos lecturas entre sí?

4. Un programa

¿Cuál es el «quid» de este programa? ¿Recae el acento ante todo en la salvación de «todo creyente» por la buena nueva de la liberación en Cristo que afecta tanto a los judíos como a las naciones (v. 16)? ¿O recae en «la justificación por la fe» sin las obras (v. 17)? ¿O en los dos motivos, en su correlación? Seguiremos esta última idea, subrayando cómo el v. 17 despliega de hecho una consecuencia del v. 16. Más en concreto: los v. 17 y 18 comienzan los dos por la palabra griega *gar* en el sentido de «así, pues». Se trata de dos consecuencias de la palabra decisiva de la salvación (v. 16), tanto para el «apocalipsis» de la justicia como para el de la cólera (v. 17 y 18). Esto indica la importancia del v. 16 sobre la universalidad de la salvación y señala además cómo el «programa» de los v. 16-17 forma un solo cuerpo con lo que precede a esos versículos y con lo que les sigue.

Señalemos finalmente que los v. 16-17 ofrecen ya las palabras-clave que a continuación se explorarán. Así:

- el motivo de la *justicia* y de la *fe* en Rom 1, 18-4, 25 (ó 5, 11);
- el motivo de la *vida*, y por tanto de la salvación, en Rom 5-8;
- las relaciones del «judío primero, luego del griego», en Rom 9-11.

PRIMERA SECCION

1, 18-4, 25

De la condenación de los hombres a la salvación de todos los creyentes

El conjunto de 1, 18-4, 25 comprende dos partes: una de tinte negativo (1, 18-3, 20), y otra de tono positivo, proclamando la salvación de un Dios que, por la fe, justifica a Abrahán y a todos los creyentes (3, 21-4, 25). En cada una de estas dos partes se apela a la Escritura (3, 1-20 y 4, 1-25). El motivo esencial que los atraviesa es la igualdad fundamental entre todos los hombres, judíos y naciones sin distinción, tanto para la condenación como para la salvación. Entonces, el judío no puede arrogarse ninguna superioridad en estas circunstancias. Ya hemos dicho cómo este tema principal encontrará más adelante su contrapunto en Rom 9-11, cuando Pablo rebaje las falsas pretensiones de las naciones contra Israel.

UNIDADES DE LECTURA

I. 1, 18-3, 20: Todos los hombres son pecadores, sin distinción

– 1, 18-32: El juicio divino revela el pecado y la condenación de las naciones idólatras y desviadas: por eso «Dios las ha entregado» a los pecados que las condenan (v. 24.26.28).

– 2, 1-16: Pues bien, entonces todo hombre se ve afectado por ello tanto en el juicio crítico que hace sobre ese pecado de las naciones como en el pecado de otro; y esto vale para el judío y para el griego, según su posición respectiva frente a la ley.

– 2, 17-29: Entonces, también tú, judío, eres pecador.

– 3, 1-20: El judío no tiene ninguna superioridad en este caso. Porque todos los hombres son pecadores, iguales, sin ventaja de unos sobre otros en materia de salvación.

II. 3, 21-4, 25: La salvación por la fe

– 3, 21-31: Pero «ahora» Dios justifica al creyente por la fe (21-26); en adelante, hay igualdad para todos en materia de salvación (27-31), como lo muestra

– 4, 1-25: el caso de Abrahán, el padre de todos los creyentes, judíos y naciones.

ALGUNOS PUNTOS LLAMATIVOS

1, 18-32 EL PECADO Y LA CONDENACION DE LAS NACIONES

Si la **justicia** o la salvación de Dios afecta en adelante a **todo creyente** (1, 16), la **cólera de Dios**, es decir, su juicio de condenación, está también actuando en el mundo (1 Tes 1, 10 y 2, 10); esta cólera **se revela contra toda impiedad e**

injusticia de los hombres. Nadie se librara de ella, ya que el hombre pecador retiene a la **verdad cautiva**, confundiendo a Dios con las falsas imagenes de su creacion. Es verdad que el hombre habria podido conocer autenticamente a su creador, pero su mirada esta pervertida. Se ha vuelto **loco** (v 22). Se observara que el apostol no pone directamente el acento en lo que mas tarde se llamara «el conocimiento natural de Dios». Si apela a el, es para declarar que el hombre lo ha desviado de hecho. Mas tarde, a los ojos de Lucas, ese conocimiento aparecera ya mas abierto, aunque sea «a trientas» (Hch 17, 27, cf 14, 15-17).

Esta locura encuentra su raiz en la idolatria. El motivo anti-idolatratico es frecuente en la Escritura, ya desde el becerro de oro (Sal 106, 20, Jr 2, 11). Los judios de la diaspora lo subrayaran fuertemente, ya que la seduccion de los otros dioses seguia siendo grande en aquella epoca, como signo de la modernidad cultural del mundo helenista. ¿Como un judio de Roma, de Corinto o de Efeso no iba a sentirse aplastado por el lujo religioso de esa estatuaria y de esos templos maravillosos, testigos del exito imperial? De hecho, habia judios que apostataban, como el sobrino de Filon de Alejandria al servicio de Tito durante el asedio de Jerusalem. La seduccion pagana, clave de todos los exitos de aquella epoca, era una dura realidad. Para protegerse, los judios acumulaban muchas veces las burlas en este sentido, como puede verse en Sab 13-14, *Jubileos* 11, *Oraculos Sibilinos* III, § 604 722 y la *Carta de Aristeas*. «¿Que decir de esos supertontos, los egipcios y ralea semejante, que ponen su confianza en unas bestias, con frecuencia serpientes y animales feroces, postrandose ante ellas mientras viven e incluso cuando revientan?» (§ 138).

Por eso **Dios los ha entregado** (v 24 26 28), ya que **cambiaron** la gloria por imagenes (23), la verdad por la mentira (25) y las relaciones naturales por las contrarias a la naturaleza (26). Un comercio con mala moneda. Por eso andan entregados a la codicia (el pecado capital de aquella epoca cf Eclo 5, 2 y Rom 7, 7), sometidos a sus pasiones y a sus ideas desviadas. Se observara aqui el vinculo que se establece entre la idolatria y la inmoralidad, especialmente la homosexualidad. Tambien este motivo ligado a la idolatria es muy conocido en el judaismo de la epoca. «Huye de los

cultos impios. Guardate del adulterio y de la cama desordenada del varon» (*Orac Sibil*, III, § 763-764, *Ibid*, 184-186. «Se vera como aparecen en ellos las consecuencias de la impiedad: el varon se unira al varon, expondran a los muchachos en casas infames», cf Sab 14, 12).

Compárese finalmente la lista de vicios con las de 1 Cor 5, 10, 6, 9, 2 Cor 12, 20, Gal 5, 19-21. En relacion con el motivo central de la carta, observese especialmente lo relativo a la arrogancia o el orgullo (cf Rom 12-14).

2, 1-16 TODO HOMBRE ESTA AFECTADO

Esta unidad, marcada al comienzo y al final por las palabras *juzgar* (v 1 y 16) y por *indefendible/defender* (v 1 y 15), considera ante todo la situacion de cualquier hombre, antes de tratar del doble caso del judio y del griego segun su situacion respecto a la ley, bien sea la ley de Moises o la ley inscrita en el corazon de cada hombre (v 9-16).

En la interpelacion **tu eres indefendible, hombre**, al estilo de la diatriba popular de la epoca, conviene atribuir a la palabra «hombre» el sentido mas amplio. Dentro de esta unidad se realiza por otra parte el paso de **toda alma de hombre** (v 9), griego o judio, al caso especifico del hombre judio (**tu, el judio**. v 17), incluido el judeo-cristiano.

En el final del v 32 que precede, Pablo ataca no solo a los que hacen el mal, sino tambien a quienes les aprueban. ¿Significara esto que el que los reprueba, el que los **juzga**, estaria fuera de causa? ¡Ni mucho menos! Porque en el, lo mismo que en cualquier hombre, hay una continua disociacion entre el *decir* y el *hacer*, entre su juicio sobre el pecado de los demas y su propio obrar moral (cf Rom 7, 18s).

Por consiguiente, **nadie escapara al juicio de Dios...**, que dara a **cada uno segun sus obras** (v 3 6). Estas ultimas palabras recogen un tema muy conocido en la Escritura, el de la retribucion divina (Job 34, 11, Prov 24, 12, Mt 16, 27, en Pablo, cf 2 Cor 5, 10). Notense las expresiones *obras* (v 6),

obra buena (v. 7), *obrando el bien* (10) y *la obra de la ley* (15). Estas expresiones pueden chocar, ya que estamos habituados a oponer la obra y la fe. Pero aquí no se observa ninguna relación con un legalismo chato. Más adelante volveremos sobre este punto (cf. 3, 30).

Destaquemos sólo dos puntos: primero, el de la imparcialidad de Dios respecto a todo hombre; segundo, esa especie de disociación realizada entre el decir y el hacer, esa disolución del vínculo entre la identidad judía y el obrar moral según la ley.

No hay consideración de personas en Dios (v. 11). Este motivo es conocido en la Escritura (Dt 10, 17), en Hch 10, 34 y en Pablo (Gál 2, 6), muchas veces ligado a la cuestión de las relaciones que hay que mantener con los que no pertenecen al pueblo de Dios, sino que son extranjeros. En las sinagogas del siglo II-III de nuestra era y más tarde, este tema universalista se pondrá fuertemente de relieve, en contra de cierto chauvinismo que no respetaría el señorío universal de Dios. El es el Dios de todos los hombres; su juicio será siempre equitativo con el extranjero. Sin embargo, Pablo va más lejos, dando aquí la impresión de nivelar las diversas situaciones religiosas.

También es extraño el segundo punto. Ciertamente, todo el mundo está de acuerdo en condenar esta disociación entre el decir y el hacer. No basta con hablar de la Torá, sino que hay que practicarla, como dice por ejemplo el hijo de Gamaliel: «Lo esencial no es la exposición de la ley, sino su práctica» (*Mishná, Pirqé Abot*, 1, 12.17). Entonces, continúa el apóstol, ¿quién será justificado? ¿El que dice la ley, pero no la practica enteramente, como el judío que no llega nunca perfectamente a respetarla? ¿O el que la sigue, sin conocerla, como los paganos de las naciones que la cumplen **naturalmente**? (v. 13-14). Sin embargo, no es solamente la dicotomía entre el decir y el hacer lo que aquí se condena, dado que el apóstol sabe muy bien que existe en todo hombre, incluido él mismo (Rom 7, 15; cf. Sant 1, 22-25). Pero hay más en Pablo. Las naciones, dice, pueden cumplir la **obra de la ley inscrita en su corazón** (v. 15). Se reconocen aquí las palabras de Jr 31, 33, pero singularmente traspuestas. Porque aquí no se trata ya de una simple interiorización de la ley, sino realmente de un desplazamiento de las barreras de

la relación divina, y por tanto de una subversión de Moisés. La ley que manifiesta esta revelación está ya allí, antes de Moisés, en el corazón del hombre. Sin duda, el judaísmo podía hablar de la Torá creada por Dios desde el origen del mundo y seguida ya por Abrahán, pero desde luego sin velar el acto de la revelación mosaica. No obstante, éste es el caso de Pablo, al menos en parte.

Para él, todos los hombres, fuera incluso del régimen de la ley, están ya afectados por la ley, según el testimonio de su **conciencia**. Pero eso no les salva, pues todos son pecadores. Se observará el peso que se le da aquí a esta conciencia, una palabra de origen popular y no filosófico, que tomará después de Pablo, y sin duda gracias a él, la importancia que todos sabemos: no ya solamente lo que nos molesta por dentro después de un error, sino la conciencia humana capaz de dar un juicio moral.

2, 17-29 EL JUDIO TAMBIEN ES PECADOR

Pero tú, si tu nombre es judío, con todos los valores que esto lleva consigo, sigues experimentando sin embargo ese constante divorcio entre el decir y el hacer, y más aún entre el ser y el parecer. Los valores «judíos» enumerados en los v. 17-18 son desde luego considerables: la *ley* en que te basas (v. 17), ese orgullo de Dios de que legítimamente te jactas (Rom 2, 17; 5, 2.3.11; 15, 17); el conocimiento del designio o de la *voluntad* de Dios (v. 18); finalmente, esa justa «valoración de las diferencias» entre lo válido y lo no válido, entre lo puro y lo impuro, a diferencia de los paganos «mezclados» o confusos. Pero desgraciadamente el judío, como los demás hombres, dice pero no hace, hasta el punto de cometer a su vez sacrilegios. Y el apóstol concluye en el v. 24 con una cita de Is 52, 5, sacada de los Setenta: «Por causa de vosotros, el nombre de Dios es continuamente blasfemado entre las naciones». Pablo no utiliza aquí el texto hebreo, puesto que ese texto afirma prácticamente lo contrario.

Como en el párrafo anterior, se observará en los v. 25-29 una serie de inversiones de situación, en que los circuncisos

se convierten en incircuncisos y los incircuncisos en circuncisos. Todo esto porque el divorcio entre el ser y el parecer afecta no solamente al obrar del hombre, sino en el fondo a su misma identidad. El verdadero judío no es el que lo parece (v. 28). El judío ya no es lo que es. El judío pecador se convierte en lo contrario de lo que era. Y al revés ocurre con el incircunciso **por naturaleza**, físicamente (v. 27). Hasta el punto de que el incircunciso que sigue interiormente la ley de Dios **juzgara** al circunciso (v. 27). El pagano juzgara al judío. O también, el **judío**, el hombre de la alabanza según la etimología popular (Gn 29, 35), no es siempre aquel que uno piensa. Comparense estas ideas con la de Dt 10, 16 y, más aun, con la de Jr 9, 24-25 sobre el Israel de corazón incircunciso. También aquí el apóstol supera al profeta: si el Israel pecador tiene un corazón incircunciso, las naciones pueden tener corazones circuncisos. ¿Hay que deducir de ello que el judío ya no es verdaderamente judío? Ciertamente que no. Dicho esto, la circuncisión sigue siendo **útil**, y también por tanto el judaísmo, **si practicas la ley** (v. 25, cf. Gal 5, 3-6). Pablo recogerá de nuevo este punto.

3, 1-20

LA VENTAJA DEL JUDIO NO LE DA NINGUNA SUPERIORIDAD, PUES TODO HOMBRE ES PECADOR

En virtud de este nivelamiento de la situación, ¿cuál es entonces la ventaja del judío? Sentiría uno la tentación de responder «¡Ninguna!» Pero el apóstol declara que sigue siendo grande. ¿Tendrá entonces alguna superioridad respecto a las naciones? Uno respondería «Sí, en función de la ventaja señalada». Pero Pablo responde «¡De ninguna manera!» El pensamiento del apóstol se mueve en una continua contrariedad. Estas dos preguntas, inauguradas por «*Pues ¿cómo?*» encuadran el texto (v. 1 y 9). Su conjunto apela directamente a la Escritura, sin contentarse con alusiones como antes (excepto en 2, 24).

Consideremos el primer punto (v. 1-8). La circuncisión sigue siendo útil (cf. 2, 25), y por tanto también el judaísmo,

no solamente bajo la forma judeo-cristiana, sino en sí mismo, como portador de las **palabras de Dios** y como depositario de la revelación divina (v. 2). Pero lo malo es que Israel ha pecado, de forma que el régimen de la ley tiene que ceder su sitio.

En una argumentación difícil, puntuada por tres objeciones (v. 3-5 y 7 —la última en primera persona), el apóstol empieza fustigando una conclusión errónea que podría fácilmente sacarse de «su evangelio». Si la ley y por tanto la revelación misma de Dios, tiene que ceder su sitio al evangelio de la salvación, ¿sigue entonces Dios siendo fiel a sí mismo? ¿Es todavía justo? ¿Y no lleva todo esto al abuso de los «sin ley»?

Pablo responde entonces: 1) Dios sigue siendo fiel. No es el que cambia, sino el Israel pecador. Por tanto, esto no cuestiona la fidelidad de Dios a su alianza (v. 3 cf. 11, 29) - 2) Y Dios sigue siendo justo en cualquier circunstancia: mejor dicho, nuestra propia injusticia suscita más aun la justicia de sus gestos de salvación. 3) Pero entonces, si mis faltas contribuyen así a desvelar su glorioso proyecto, ¿por qué me va a castigar Dios? Yo trabajo para su gloria. A primera vista, el argumento parece extraño, un tanto fuera de contexto. Pero estamos tocando aquí una acusación que se hacía directamente contra Pablo y contra su teología de la salvación. Si, con todos sus mandamientos, la Tora no debe considerarse ya como el principio de salvación, entonces «todo está permitido», como se dice en 1 Cor 10, 23. Ya no hay leyes que obliguen. Pablo enseñaría entonces el rechazo de la ley, y por tanto el abandono en el pecado —en resumen, el laxismo más extremado— y ello con el pretexto de obtener los bienes de una salvación gratuita en Cristo. Efectivamente, algunos «ultrapaulinos» pudieron caer en semejante anti-nomismo sin hablar de Marción algo más tarde. Por tanto, no se trata de una acusación etérea: de ahí la virulencia de la reacción paulina (v. 8 cf. lo que decíamos en p. 12 sobre los «libertarios»).

Si Israel tiene pues así alguna ventaja en la custodia del depósito de la revelación, ¿tiene por ello alguna superioridad respecto a las naciones? El segundo párrafo (v. 9-20) recoge esta cuestión en primera persona del plural. ¿Tene-

mos alguna ventaja o superioridad respecto a las naciones (v. 9)? Al utilizar el «nosotros», Pablo se compromete a sí mismo como judío. La respuesta es clara, resumiendo toda la argumentación anterior: **los judíos y los griegos están todos bajo el pecado** (v. 9; obsérvese esta primera mención del *pecado* en Rom, que se repetirá con frecuencia a continuación). La afirmación se apoya en una larga cadena de textos bíblicos, sobre todo de Salmos y de Isaías; se observarán los cinco *no hay* en 10-12, y la mención de los diversos miembros del cuerpo para indicar la totalidad del dominio del pecado, en 13-18. Así, la ley, que aquí designa a los salmos y a los profetas, atestigua que **ninguna carne será justificada ante él** (v. 20), al estilo del Sal 143, 2: «Ningún viviente es justificado ante ti» (cf. Gál 2, 16; 3, 11). Entonces, la observancia de la ley no trae la salvación, sino solamente **el conocimiento del pecado** (v. 20; cf. Rom 7, 7).

En Rom, como vemos, la palabra «ley» puede designar: a) el Pentateuco; b) los profetas y los salmos; c) la revelación de Dios a Moisés; d) todo el régimen religioso de la antigua alianza. De manera que el apóstol puede, en una misma frase, apelar a la ley contra la ley. Así en el v. 19, en donde la expresión **bajo la ley** designa al antiguo régimen de la revelación, mientras que el texto de la ley es citado entre los testigos para significar el fin de ese régimen; lo mismo ocurre en el v. 21, donde la ley y los profetas atestiguan de una salvación de Dios **sin la ley**, fuera del régimen de Moisés (v. 21).

Esto indica hasta qué punto la mención de las **obras de la ley** en el v. 20 puede plantear cuestiones. ¿Cuál es esa ley y cuáles son esas obras? ¿Se trata aquí de un ataque contra el legalismo estrecho de los que reivindicaban la salvación a costa de méritos y de «buenas obras»? ¿O más bien de un cuestionamiento de las prácticas de la ley en un régimen religioso que no puede ya considerarse como un poder auténtico de salvación (cf. v. 27s)? En el primer caso, Pablo intentaría solamente combatir una desviación religiosa, pensando en un judaísmo más interiorizado; en el segundo, Pablo hablaría de una fundación nueva.

El apóstol empieza afirmando la novedad de la salvación por la fe, antes de responder brevemente a una serie de preguntas (v. 27-31). Resuena primeramente el «ahora» de la salvación, como un grito de triunfo después de la desesperación de las líneas anteriores (1, 18-3, 20). En Rom 3, 21.26; 5, 9.11; 6, 19.21.22; 7, 6; 8, 1.18.22; 11, 5.30.31; 13, 11 y 16, 26, estos *ahora* dicen la actualidad de la salvación en la nueva etapa del designio de Dios.

Así, pues, no hay **distinción** entre los hombres (cf. 10, 12): **todos han pecado y están privados de la gloria de Dios** (v. 22-23). Todos son como Adán, «creado para la gloria» (Is 43, 7) y despojado ahora por el pecado. Así lo dice Eva en el momento del pecado: «Supe que estaba *desnuda de la justicia* con que había sido revestida... y le dije a la serpiente: ¿Por qué has hecho esto y me *has privado de mi gloria?*» (*Vida griega de Adán y Eva*, 20, 1-2; 21, 6; sobre Adán, cf. también *Targum de Jerusalén* sobre Gn 2, 25).

Pero ahora los que creen son justificados por Dios **gratuitamente por su gracia en virtud de la liberación** que se ha realizado **en Cristo Jesús** (v. 24). Sin duda, la palabra que aquí se ha traducido por «liberación» (en griego *apolytrôsis*) designa en primer lugar el gesto del rescate de un esclavo para darle la libertad, pero en los Setenta la palabra toma un sentido más amplio para designar la liberación de Egipto o del destierro (Ex 15, 13; Is 41, 14). Por tanto, no conviene forzar la palabra en cuestión: Cristo libera, más bien que «rescata».

El gesto salvador de Cristo se precisa de este modo: **al cual Dios** (el Padre) **expuso como propiciatorio por la fe, en su sangre** (v. 25). ¿Cómo comprender estas palabras? Este «propiciatorio» (en griego *hilasterion*: un sustantivo neutro, aquí sin artículo), ¿designa, como en los Setenta, la cubierta del arca de la alianza que era rociada de sangre por el sumo sacerdote el día del Kippur (Ex 25, 17 y Lv 16, 15)? En ese caso, se compararía a Cristo con el instrumento que borra los pecados. ¿O bien evocará esta palabra el «sacrificio por el pecado», por ejemplo el que presentó el siervo de Yahvé

segun Is 53, 10? En ese caso, la sangre de Cristo se ofreceria en sustitucion de los sacrificios expiatorios de la antigua alianza, algo asi como el sacrificio de Isaac segun la antigua tradicion judia (cf *Los targumes* [Documentos en torno a la Biblia, n 14], 18-20) Muchos comentaristas han preferido esta segunda lectura, aunque la version griega de Is 53, 10 no utiliza esta palabra. Nosotros preferimos la primera (la palabra es demasiado insolita para no evocar el propiciatorio del templo, o mas exactamente el «expiatorio» del templo)

Estos versiculos esenciales ofrecen todos los elementos basicos de una «soteriologia» (teologia de la salvacion) cristiana: el gesto totalmente gratuito de Dios que es el unico que justifica, la liberacion y eliminacion de los pecados por la sangre de Cristo, y una fe en Cristo que no busca apoyo mas que en la palabra de salvacion dirigida al creyente. Se observara aqui que el apostol no utiliza el vocabulario del *perdon de los pecados* (v 25 sobre los pecados *dejados de lado*, 4, 7, en una cita) Mas que apelar al perdon de los pecados, por el estilo de los bautistas entre otros, el apostol prefiere hablar de la justificacion: no ya de que los pecados *se olviden o se borren, sino de la declaracion positiva de la salvacion de Dios*

Prosigamos la lectura. Si ya no hay **distincion** entre los judios y las naciones, **¿donde esta entonces el orgullo?** (v 27, cf 2 23, 4, 2) ¿Quien puede seguir pretendiendo cierta superioridad? Queda excluida la soberbia judia, lo mismo que ocurrira con la de las naciones frente a los judios (Rom 11, 18). Si ya no hay distincion, el regimen de la ley (basado eminentemente en la «distincion» de la eleccion o de los alimentos) tiene que dejar su sitio a otro principio de salvacion, situado en Cristo solamente.

Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley (v 28). Ya Rufino, en su traduccion de un comentario de Origenes, se encargaba de precisar: el hombre es justificado por la fe *sola*. Lutero, en su traduccion alemana de la carta a los Romanos, anadira tambien la palabra *allein*, «solamente»: «El hombre es justificado por la fe solamente», fuera de todo merito por su parte. Sus obras no intervienen en ello para nada, porque todo es gracia. Este

pensamiento es seguramente valido, frente a todas las desviaciones religiosas de tipo legalista. Pero ¿es este precisamente el primer objeto de la critica paulina? Al anadir la palabra *solamente*, el comentarista juega con el contraste entre la *fe* y las *obras* (por la fe, sin las obras), mientras que la contrariedad fundamental reside mas bien en el regimen de la *ley* y el de la *fe*, entre Moises y Cristo. Por un lado, el acento recae en las modalidades subjetivas de la captacion de la salvacion: sin contar jamas conmigo mismo, incluso en mis gestos mas validos, he de recibir gratuitamente la salvacion de Dios, sin que ni siquiera la certeza subjetiva de mi propia salvacion pueda forzar entonces la mano de Dios. Por otro lado, el acento se pone en el contraste objetivo entre los dos regimenes de la salvacion: la fe en Cristo y una ley que se seguiria presentando, despues de Cristo, como un pretendido poder de salvacion. Seguiria siendo una fuerza real, con sus obras portadoras de salvacion: la circuncision, el templo y sus sacrificios sangrientos, y finalmente todos los gestos validos puestos por el judio como respuesta a la exigencia divina de la ley. La ley seguiria siendo ese «arbol de vida» del que habla el *Targum Neofiti* sobre Gn 3, 24.

De nuevo, en el primer caso, la critica recaeria sobre una desviacion religiosa, en un judaismo religiosamente falseado. En el segundo, el acento ha de ponerse en el poder de salvacion que constituye en adelante tan solo Cristo para todos los hombres.

Esta segunda lectura se impone, a nuestro juicio, sobre la primera, aunque no hay que rechazar por entero la oposicion entre la fe y las obras. La salvacion de Dios no es nunca una deuda, una especie de salario por alguna obra humana (Rom 4, 4). Pero, en este caso, el apostol no combate el pensamiento judio sobre este punto, sino que recoge y acentua mas bien su conviccion en el sentido de una gratuidad, basada ahora en el gesto de Cristo.

Hay que anadir que, segun la opcion que hemos hecho, se llegara, o bien a una soteriologia centrada ante todo en la relacion religiosa entre el individuo y su Dios, con la preocupacion muy viva y altamente espiritual de no apoyarse en ninguna cosa ante el Señor, o bien a una soteriologia en la

SANTIAGO Y LA FE SIN LAS OBRAS

Santiago está en aparente contradicción con Pablo. Al menos, el autor de la carta atribuida al hermano del Señor utiliza con una enorme energía ciertas expresiones opuestas a las de Gal y Rom. Citemos: **¿De qué le sirve a uno decir que tiene fe, si no tiene obras?** (Sant 2, 14), **Lo mismo que el cuerpo sin respirar está muerto, también la fe sin obras está muerta** (v 26, también en el v 17). Lo mismo que Pablo, Santiago apela a la figura de Abrahán, con la misma cita de Gn 15, 6, pero esta vez para llegar a una conclusión contraria: **Abrahán, nuestro padre, ¿acaso no fue justificado por las obras?** (Sant 2, 21). Luego, el autor presenta su tesis, lo mismo que un maestro de sabiduría que desea equilibrar su pensamiento: **Ya ves cómo la fe trabajaba con sus obras**, y que fue por las obras como la fe fue perfecta (v 22). En resumen, **el hombre es justificado por las obras**, y no solamente por la fe (v 24).

Hay que fijarse en la última palabra «solamente» –aplicada más tarde a la traducción de Rom 3, 28–, que sitúa al pensamiento paulino en el marco de una simple oposición entre *la fe* y *las obras*, y no ya en función de una rivalidad entre *la fe* y *la ley*. La oposición no recae en los dos regímenes de la salvación, Moisés o Cristo, sino en un «decir» de la fe que no logra aliarse con el «hacer» de las obras cristianas de la fe. En resumen, la palabra tiene que expresarse en la autenticidad de la acción, pues de lo contrario esta «muerta». Por otra parte, ésta es la convicción de los escribas de este tiempo, así como la de Pablo (Rom 2, 2s), al estilo de la sabiduría de las naciones

La reacción del autor de esta carta, escrita por otra parte en un griego excelente, puede sin embargo parecer extraña, dado que las palabras escogidas contradicen violentamente al evangelio de Pablo. Por lo menos muestra cómo, en los ambientes que apelaban a un judeo-cristianismo digamos tradicional, el pensamiento del apóstol chocaba profundamente y pedía según ellos una rectificación. De hecho, algunos «ultrapaulinos» de tesis laxistas y de conducta libertaria no debían animarles mucho a recomendar al apóstol. Por otro lado, cuando se escribió la carta de Santiago (a finales del siglo I, según numerosos exégetas), se había consumado la ruptura entre el Israel que no aceptaba a Cristo y las iglesias judeo-cristianas o heleno-cristianas, haciendo cada vez más difícil la inteligencia del pensamiento paulino expresado en función de la situación de su tiempo. Es verdad que algunos exégetas piensan todavía que Sant es anterior a la escritura de Rom. Pero, en este caso, la violencia de Pablo frente a las tesis de Santiago sería difícil de explicar, mientras que el movimiento contrario se explica perfectamente.

Añadamos solamente una palabra sobre un tema considerable. El pensamiento paulino fue más bien mal aceptado por los padres de la iglesia de los primeros siglos, sobre todo teniendo en cuenta que varias corrientes gnósticas intentaron apropiarse de sus escritos, especialmente de Col y Ef.

que prima la dimension social y comunitaria solo Cristo salva a su iglesia, y ningun otro poder de este mundo No hay mas principio de salvacion

La segunda lectura, que podemos llamar objetiva, explica muy bien la argumentacion siguiente por la fe, y no por la ley, Dios justifica a la vez al judio y al pagano De ahi la objecion que viene inmediatamente despues **¿Abolimos entonces la ley por medio de la fe** ? ¿Hay que borrar totalmente la ley? Y la extraña respuesta **Al contrario, nosotros establecemos esa ley** (v 31) ¿Como comprender estas ultimas palabras? ¿Confirmara Pablo la ley, atribuyendole un papel respecto a la fe, para dar testimonio de ella? (v 21) ¿O bien hablara el apostol de las leyes morales que el creyente tiene siempre que seguir para desarrollar su fe? A no ser que se siga comprendiendo todavia la frase en sus resonancias socio-religiosas la salvacion propuesta por Moises ha fallado Por tanto, es sobre el fundamento de la fe en Cristo como la revelacion divina mantiene su valor Contra ciertas acusaciones judeo-cristianas de tipo tradicional, Pablo no declara abolida la ley, sino que la situa «de otro modo» en relacion con la fe No por ello pone en cuestion la existencia teologica del judeo-cristianismo (al que pertenece por naturaleza) e incluso de un judaismo que sigue conservando el deposito de las palabras divinas, aunque sin llegar a reconocer a su mesias

4, 1-25 ABRAHAN, EL PADRE DE TODOS LOS CREYENTES

Pablo busca esencialmente dos objetivos En la figura de Abrahan quiere designar ante todo el ejemplar del «pagano» justificado por la fe, incluso antes de ser circuncidado Luego intenta mostrar como Abrahan, en consecuencia de esa fe totalmente gratuita que lo justifico, se convirtio en el padre de todos los creyentes, tanto judios como gentiles Entonces, los cristianos procedentes de las naciones tienen tambien un padre, un pueblo y una historia Sigamos la argumentacion

¿Que diremos entonces que encontro Abrahan, nuestro padre segun la carne? (v 1) Esta frase es dificil La expresion «segun la carne» recuerda la pertenencia del judeocristiano Pablo a la descendencia de Abrahan Pero, ¿que «encontro» o que obtuvo? En funcion de lo que sigue a continuacion, habria que responder Abrahan «encontro» la justificacion por la fe, sin las obras Sin embargo, no tenia ningun titulo que hacer valer ante Dios Su fe no se debia a sus meritos, como si fueran un salario (v 4), era un puro don de Dios, hecho a aquel **que no obra, sino que cree en el que justifica al impio** (v 5), y por tanto en Dios que **no cuenta el pecado** (v 7-8)

Sin embargo, en la continuacion del texto, se pone fuertemente de relieve el tema de la paternidad de Abrahan De ahi la importancia de la palabra «padre» o «antepasado paternal» en la pregunta preliminar Por su fe, Abrahan obtuvo ciertamente la justificacion, pero como algo previo al ejercicio de una paternidad que tiene que afectar tanto a los judios como a las naciones Lo mismo que no hay mas que un solo Dios para los judios y las naciones (3, 29-30), tambien los creyentes pueden ahora apelar a un mismo padre, Abrahan La insistencia del presente capitulo recae en esta paternidad (v 1 11 12 16 17 18), y no solamente en la justificacion por la fe Al principio de la argumentacion (v 2-8), este ultimo motivo representa seguramente una funcion motora, pero al servicio de la afirmacion central sobre la paternidad de Abrahan (v 9-22) De todas formas, los dos motivos de la justificacion y de la paternidad estan aqui estrechamente ligados para expresar la gratuidad y la universalidad del mensaje de la salvacion La afirmacion de Rom 1, 16 sigue resonando el evangelio es **fuerza de Dios para la salvacion de todo creyente** Pues bien, esta universalidad de la salvacion, que aqui se deduce del hecho de una misma paternidad, encuentra su sentido en el gesto de una salvacion radicalmente gratuita, puesta primeramente por Dios por medio de Abrahan, nuestro padre, para todos nosotros

Hagamos algunas observaciones sobre la forma y el desarrollo de la argumentacion

1. ¿Cómo se presenta el texto?

Como una homilía de aspecto midrásico, el conjunto intenta ser un comentario de Gn 15, 6: **Abrahán tuvo fe en Dios, y esto se le computó como justicia** (Rom 4, 3.9.22.23). Dios «tuvo en cuenta» la fe de Abrahán: toda la argumentación se deriva de este elemento fundamental. Se aduce un versículo del Sal 32, 1 (Rom 4, 6-8), en función de las analogías de los motivos y del gancho verbal «contar» («el Señor no cuenta el pecado»). Más aún, según los procedimientos de la antigua homilética, este comentario de la Escritura engloba a su vez otro comentario. En los v. 17-18, el texto de Gn 17, 5 («Yo te he establecido padre de muchas naciones») es comentado a su vez dentro de este comentario sobre Gn 15, 6, en virtud del elemento que precede inmediatamente a este último versículo («Así será tu descendencia»: Gn 15, 5). La Escritura comenta a la Escritura, en una especie de juego de «muñecas rusas», practicado por los escribas de la época. Sin embargo, no olvidemos aquí que los «versículos» no existían todavía en tiempos de Pablo y que en los escribas de entonces un elemento bíblico que era objeto de una cita arrastraba muchas veces consigo otros elementos que estaban inmediatamente unidos a él.

2. La argumentación

Sigamos la argumentación de Rom 4, 1-25. Abrahán no tiene por qué orgullecerse de sus obras. Es Dios el que le justificó gratuitamente. El motivo de la gratuidad es el que resalta en primer lugar, ya que domina al de la universalidad de la salvación resumida en la paternidad de Abrahán, es decir, el punto de llegada de la argumentación. Dios justificó gratuitamente a un incircunciso, a saber, al **impío** Abrahán, y por tanto a todos aquellos que apelan a él, circuncidados o no.

La importancia de la fe de Abrahán atrajo ya ciertamente la atención de los escribas. Según una tradición, sin duda posterior a Pablo, podía incluso decirse que «Abrahán recibió la posesión de este mundo y del mundo venidero, *única-mente por el mérito de la fe*, por la que creyó en Dios» (*Midrás Mekilta* sobre Ex 14, 31). Pero, en Pablo, la afirma-

ción es más radical todavía. No tanto para rechazar una falsa teología del mérito, que se empeñase en jugar al *do ut des* con Dios, sino porque el acento que se pone en esta gratuidad era absolutamente necesario en el caso de Abrahán y de todos los creyentes de las naciones. Como desde el comienzo, la salvación de Dios fue concedida a Abrahán con toda gratuidad; por eso las naciones impías pueden recibirla ahora.

Porque Dios justificó en primer lugar al **impío** (v. 5), o sea, al mismo Abrahán. La expresión puede sorprendernos, ya que va en contra de textos como Ex 23, 7, en donde se dice que «Dios no justifica al culpable». Aplicada a Abrahán, esta idea resulta casi escandalosa y contraria a lo que se decía de él en el judaísmo del siglo I (cf. E. Cothenet, *Carta a los Gálatas* [CB n. 34], 37). En efecto, los escribas hablaban a menudo del «justo» Abrahán, y Filón de Alejandría exaltaba su sabiduría. Se ponía como ejemplo su fe, sobre todo en las pruebas (cf. Heb 11, 8-19). Más aún, ¿acaso no había seguido la ley antes incluso de que fuera dada en el Sinaí? Así, el *Apocalipsis de Baruc* descubre el significado de una visión sobre Abrahán y su descendencia con estas palabras: «En su tiempo, se invocaba entre ellos a la ley no escrita y se ponían en práctica los mandamientos» (2 Bar 57, 1-2). Lejos de ser un impío, Abrahán habría practicado de antemano «la ley no escrita».

Pues bien, Pablo insiste. Aquel cuya fe traería la salvación («contará como justicia») era de hecho **un incircunciso** (v. 10). Sólo más tarde recibiría el **signo de la circuncisión** (Gn 17, 9-14 viene detrás de 15, 6). Peor aún, según el apóstol, la circuncisión en cuestión no representa el papel que se le atribuye de ordinario. No se la considera ya como el gesto esencial que declara su identidad en el pueblo de la alianza, sino que se reduce al rango de un **sello exterior de la justicia de la fe** (v. 11). La fe es lo que realmente cuenta. Así, pues, si ya en Abrahán la fe prima sobre la circuncisión, se le puede reconocer como el padre de todos los creyentes, judíos y naciones, **nuestro padre de todos** (v. 16): el padre de todos los incircuncisos que creen en Cristo (v. 11) y también de todos los circuncisos, tanto de los judeo-cristianos como de los otros «descendientes de Abrahán» (v. 11-12 y Rom 9, 7). Para ello, Abrahán recibió la **promesa** de que sería el **here-**

dero del mundo (v 13) no ya la promesa de una «herencia de la tierra» de Canaan, sino, literalmente, la de ser el **heredero del mundo**. De forma que los herederos de ese heredero cosmico seran a su vez justificados por la fe

Puede uno a primera vista extrañarse de esta insistencia en la paternidad de Abraham, el incircunciso. No cabe duda de que el patriarca se designaba a si mismo como «un extranjero residente» (Gn 23, 4). ¿No es el el primero de los proselitos, como dira mas tarde el *Talmud de Babilonia* (tratado *Sukkot*, 49b)? ¿No hizo el proselitos (*Targum de Jerusalem* sobre Gn 12, 5, cf C Tassin, *El judaismo* [CB 55], 68)? Incluso en cierta ocasion, la tradicion judia lo designara como «el padre de los proselitos» (*Midras Tanhuma* B, § 6). Pero en Pablo el argumento llega hasta el extremo, ya que esta insistencia en la paternidad de Abraham es la razon primordial del Rom 4 en su conjunto.

Pablo no se contenta con decir que Dios es el Dios de todos los hombres, judios y naciones (Rom 3, 29). Ni tampoco que, en materia de condenacion o en materia de salvacion, no hay distincion entre ellos (3, 22). Va mas adelante, dando una ascendencia paternal a esas naciones que reciben a Cristo por la fe. Esos extranjeros procedentes de la idolatria ¿no eran por excelencia los desarraigados, los que habian roto todos los lazos sociales y religiosos de su vida de antaño? Su conversion a Cristo los vuelve en cierto modo apatridas. Peor aun, segun la tradicion judia, «los paganos no tienen padre» (*Talmud de Jerusalem*, tratado *Yebamot*, 98a), ya que se sospechaba del origen dudoso de esos idolatras inmorales. Pues bien, he aqui que Pablo les da un pueblo y una historia. Les da un padre en Abraham, el impio y el incircunciso de los origenes.

Los creyentes de las naciones, por consiguiente, no estan ni mucho menos desfavorecidos respecto a los judios, incluidos los judeo-cristianos. Como vimos anteriormente (p 13), algunos judeo-cristianos querian efectivamente res-

catar a esos recién llegados para el pueblo elegido mediante el gesto de la circuncision, ya que un cristiano no puede vivir «aisladamente» su fe. Pues bien, Pablo y otros apóstoles rechazaron esta solucion. Pero era preciso insistir en el motivo valido que la guiaba. Y era eso lo que hacia aqui en este caso el apóstol. Los cristianos de las naciones tambien descienden de «nuestro padre Abraham».

Comparese lo que aqui se dice con el uso de la figura de Abraham en Gal 3. Este ultimo texto se apoya tambien en Gn 15, 6 e intenta ante todo decirles a los pagano-cristianos que ellos constituyen verdaderamente la iglesia, una comunidad por entero, y no cristianos de segunda categoria, mientras que los otros son hijos de Abraham (cf p 29). En Rom 4, el acento es distinto. No se trata tanto de señalar el nacimiento de la iglesia heleno-cristiana en su separacion de los otros grupos religiosos, sino —en el nivel mismo de los origenes— de ofrecer a los heleno-cristianos un padre que les constituya como pueblo. Pero se necesitaba una condicion previa. Abraham y todos sus herederos tienen que recibir la salvacion de la mano totalmente gratuita de Dios, sin ninguna pretension de forzarle, ya que la gratuidad y la universalidad del mensaje de la salvacion estan intimamente ligadas entre si. La salvacion se le dio a un **impio**, es decir, a partir de la nada.

Entonces Rom 4 no debe considerarse simplemente como un bonito ejemplo sacado de la Escritura para subrayar solamente la gratuidad de la salvacion. Al final del conjunto 1, 18-4, 25, esta pagina esencial quiere significar la igualdad de las naciones con los judios en cuestion de salvacion, en la unidad de un solo Dios y de un padre comun a todos. Abraham. Tambien las naciones se inscriben en la historia del pueblo de Dios. ¿Habrá que concluir entonces que los judios, creyentes o no creyentes en Cristo, han quedado ahora despojados de sus privilegios y de su futuro? De ninguna manera. Todavía queda por leer Rom 9-11, como contrapunto del conjunto actual.

SEGUNDA SECCION

5-8

De la muerte a la vida De la ley al Espíritu

Resulta difícil encontrar un título adecuado para este gran conjunto, ya que cada uno de los elementos que lo componen lleva su propia marca. Distinguimos varias unidades: Rom 5, 1-11, 12-21, 6, 1-23, 7, 1-25 y 8, 1-39, puntuadas cada una de ellas al final por las palabras «por Jesucristo nuestro Señor». Relacionadas con estas finales, se observan las palabras importantes: «reconciliación» (5, 11), «pecado» y «gracia» (5, 21), «muerte» y «vida» (6, 23) y «ley» (7, 25). La mención del «amor» (*agape*) enmarca el conjunto (5, 5 y 8, 39), con otras palabras como «aflicción» (5, 3 y 8, 35), «esperanza» y «perseverancia» (5, 3-5 y 8, 24-25). Y sobre todo, como se dijo anteriormente, el vocabulario de la *muerte* y de la *vida* marca profundamente toda la sección («vivir», 11 veces, «vida», 11 veces, «morir», 17 veces y «muerte», 20 veces).

Después de los capítulos precedentes sobre la igualdad total de los judíos y de las naciones en materia de condenación y de salvación, Rom 5, 1 (o 12)-8, 39 se presenta como singularmente distinto. Cambia el lenguaje, y el pensamiento del apóstol toma en cierto modo mayor altura. Ya no se trata tanto de describir una situación como de reflexionar sobre algunos datos fundamentales. En efecto, las preguntas siguen siendo considerables: si el judío es hasta tal punto igual a las naciones, ¿de qué sirve la ley?, ¿cómo situarla respecto a este nuevo principio de salvación que constituye Cristo en adelante?, ¿cómo considerarla en una vida nueva, animada ahora por el Espíritu? Después de las respuestas del apóstol en estos registros altamente teológicos, podrá

reanudarse el estudio del problema de Israel en su relación con las naciones bajo una luz nueva (Rom 9-11).

5, 1-11 LA RECONCILIACION

Esta breve sección sirve de paso entre los dos grandes conjuntos mencionados (Rom 1-4 y 5-8), gracias al entrelazado del vocabulario: el de la *justicia* y la *fe* (5, 1-7 y 9 y 1-2), ampliamente explotado en el conjunto anterior, y el de la *muerte* y la *vida* (5, 6-7 y 8 y 10), en el conjunto presente o siguiente. Así, pues, esta sección sirve de transición, enmarcada por el verbo *orgullecerse*, que hay que comprender aquí en el mejor sentido de la palabra (5, 2-3 y 10, cf 2, 17-23). Después de las primeras palabras **Así, pues, estando justificados por la fe** (v 1), que resumen el tema precedente, los vv 6-11 indican el paso del pecado de ayer a la fe de hoy: de **débiles, pecadores y enemigos**, hemos aquí ahora **justificados, reconciliados, salvados**; en una palabra, **en paz con Dios**, teniendo **acceso** a él, en el sentido de haber sido promovidos a una condición nueva (v 1-2). Este paso se realiza gracias al gesto salvador de la muerte de Cristo: **muerto por los impíos** (v 4-5), **por nosotros, por medio de su sangre** (v 6-8 y 10, sobre la muerte de Cristo, cf 3, 25, 4, 25, 6, 10, 7, 4 y 14, 15). Como se constata, esta «transición» no carece de importancia, ya que es como un nudo fundamental que ofrece los elementos de base de la salvación según Pablo.

Observese en especial el motivo de la reconciliación (v 10-11) en su vinculación y su distinción de la justificación, siendo así que la reconciliación y la justificación anuncian las dos la salvación futura (v 9 10 **justificados y salvados, reconciliados y salvados**) Pero los dos motivos siguen siendo distintos si la justificación alude a la idea de una declaración divina que provoca eficazmente el paso de la condición pecadora a la condición nueva de la salvación, la reconciliación evoca más bien la idea de una renovación completa del creyente. Hay que añadir aquí que, según su tradición propia, los teólogos protestantes ponen sobre todo el acento en el motivo de la justificación, y los católicos en el de la reconciliación, sin percibir siempre, es verdad, el tenor exacto de esta última palabra.

La raíz griega de la palabra reconciliación encierra efectivamente la idea de un cambio total de situación. Como aquellos antiguos esclavos y libertos de ayer que, después del decreto de reconciliación emitido por Julio César cuando la reconstrucción completa de Corinto, empiezan una nueva vida de ciudadanos. En este nuevo contexto, la palabra reconciliación, no valorizada religiosamente hasta entonces en el helenismo, adquiere ahora en Pablo una resonancia nueva, a la vez social y moral. Más que una simple reconciliación «moral» después de algunas discrepancias con los amigos e incluso con Dios, se trata aquí de una vida que se reanuda en un nuevo contexto (cf primero en Corinto en 2 Cor 5, 18-20). En una palabra, si el motivo de la justificación alude más bien a un paso y a una relación nueva puesta primeramente por Dios, el de la reconciliación evoca la idea de una reconstrucción y recreación (Rom 11, 15).

5, 12-21 ADAN Y CRISTO

Si entre los judíos y las naciones existe una igualdad total tanto en la condenación como en la salvación (Rom 1, 18-4, 25), se plantea inmediatamente una doble cuestión: ¿cómo justificar ante la Escritura este equilibrio de la situación? ¿Qué ocurre entonces con la ley? Después del **He aquí por qué**, con que comienza el v 12, Pablo se pone a

buscar el origen de semejante situación. De hecho, se pone entonces de manifiesto un doble origen. Adán para la condenación, Cristo para la salvación. Antes de la exposición ulterior que ofrece Rom 7, la situación de la ley en la «economía de la salvación» se evoca ya en 5, 13-14 20. El conjunto de 5, 12 21, enmarcado por las palabras *pecado y muerte* (v 12 y 21), empieza primero por una frase sin acabar (v 12), que no encontrara su complemento más que en el v 18, después de una observación sobre la ley y de unas rectificaciones previas (v 13-17). Como se ve, Pablo toma distancias ante las «situaciones» evocadas anteriormente, a fin de captar la razón «en su raíz». Pablo es un teólogo que se remonta «al principio». Después del párrafo anterior en primera persona del plural, reflexiona ahora en tercera persona. El *nosotros* no reaparecerá hasta 6, 1s, cuando se trate de nuevo de la situación actual del creyente.

1. El pecado de Adán y la salvación de Cristo

He aquí por que, lo mismo que por un solo hombre entro el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte paso a todos los hombres porque todos pecaron. (v 12) La construcción se rompe. Pablo no prosigue la frase: ¿Es una precipitación por su parte o es que le preocupaba aclarar ante todo algunos puntos, como *¿y*, igualmente, por un solo hombre (Cristo) entro la justicia en el mundo y por la justicia la vida, y así la vida alcanzo a todos los hombres porque todos han sido justificados»? Esta «reconstrucción» corresponde en parte al v 18 que sigue. Pero ¿es válida? Porque en su lugar el apóstol prefiere formular una doble observación: una sobre la ley (v 13-14, volveremos sobre ella) y otra precisamente para romper el paralelismo de apariencia igualitaria, en su misma antítesis, que parecía postular nuestra «reconstrucción». Según Pablo, no hay que situar «en el mismo nivel» el pecado, la condenación y la muerte traídos por Adán y la vida dada por Cristo (v 15-17). Aclaremos este punto antes de releer el v 12.

No hay una simple equivalencia entre el Adán pecador y el Cristo salvador, aunque en ambos casos lo que hace *uno* afecta a *todos* los hombres. La dialéctica eminentemente

paulina del *uno* y del *todos* (cf Rom 12, 2 5, 1 Cor 12, 12-20) no juega de la misma manera en cuestion de condenacion y en cuestion de salvacion. Porque el origen de la gracia pre valece en adelante sobre el del pecado. No hay semejanza inversa (**lo mismo** , así tambien v 12), sino una diferencia radical, bien marcada por el argumento a fortiori de los v 15 y 17 (**con mayor razon**), y esto segun un tipo de argumentacion muy conocido por los escribas judios y oradores de aquel tiempo. Pero ¿para que subrayar este inconmensurable desnivel antitetico entre el pecado y la gracia, sino para decir que la salvacion de Cristo prevalece sin medida sobre el pecado de los hombres? Cristo no es simplemente un nuevo Adan, un Adan en su perfeccion que pondria remedio al pecado de ayer.

2. La adamologia de Pablo

De hecho, el pensamiento de Pablo sobre Adan, tal como se expresa en 1 Cor 15, 45-47, resulta bastante extraño. Mientras que incluso Filon de Alejandria exaltaba por entonces las grandezas del *Adan celestial*, del que hablaria el primer relato de la creacion segun Gn 1, para senalar luego las miserias del *Adan terrenal* y pecador segun el relato de la creacion de Gn 2, 4s (cf *De opificio*, 134, *Legum Allegoriarum*, 31), el apostol se atreve a devaluar el origen adamico para designar en el primer Adan a «un ser animal» y en el segundo «al ser espiritual» que da la vida (1 Cor 15, 46). Entonces todo queda alterado en una vision del «porvenir» de un Cristo que prevalece con mucho sobre el estatuto primero del hombre de ayer, el animal pecador. Queda así devaluado el original adamico segun una tipologia ahora invertida, en la que el segundo prevalece sobre el primero (cf Rom 5, 14). Porque no hay ninguna medida en comun entre el Adan terreno y el Señor del Espiritu.

Sin embargo, Pablo recibe del judaismo de su tiempo la idea de un primer pecado que trajo la muerte. Es verdad que corrian en este sentido las opiniones mas diversas. Unos, como en Qumran, insistian en el pecado cometido en primer lugar por los angeles, como esos «hijos de Dios» que fueron a seducir a las hijas de los hombres segun Gn 6 (cf *Jubileos*, 4-5, 1 *Enoc*, 15, 8, *Documento de Damasco*, 2,

17 21). Otros pensaban en el diablo «Por la envidia del diablo es como entro la muerte en el mundo» (Sab 2, 24, comparese con Rom 5, 12). Otros designaban a Eva «Por una mujer comenzo el pecado y por culpa de ella todos morimos» (Eclo 25, 24). Finalmente, en los ambientes fariseos sobre todo, no se olvidan de Adan. Señalemos algunos textos del siglo I.

¿No es Adan el «primer formado de la muerte» (LAB 37, 3)? O tambien, segun el *Apocalipsis de Esdras* «¿Que has hecho, Adan? Porque, si has pecado, tu caida no ha sido solamente tuya, sino tambien nuestra, la de tus descendientes» (4 *Esdras*, 7, 118). Finalmente, el autor del *Apocalipsis de Baruc* escribe «Si Adan fue el primero en pecar y trajo la muerte sobre todos los que no existian aun en su tiempo, sin embargo, entre los que nacieron de el, cada uno preparo para si mismo el suplicio venidero», no obstante, anade, «Adan no fue causa mas que para el solo, y cada uno de nosotros es para si mismo Adan» (2 *Baruc*, 54, 15 19). En el acto pecador, por consiguiente, se subraya debidamente la libertad humana. El origen adamico no disculpa al pecador.

3. «Todos pecaron» (5, 12)

¿No estara Pablo rumiando simplemente sus pensamientos? Adan peco, introdujo la muerte en el mundo y todos pecaron detras de el. Cuando en 5, 12, el apostol declara que **todos pecaron**, se trata efectivamente de los pecados personales de cada uno, como en Rom 3, 23. Sin embargo, ¿no ira mas lejos el apostol? El hombre no es simplemente «un Adan para si mismo». Para que funcione el argumento del apostol, en un recurso al origen que pueda justificar la universalidad y la igualdad pecadora entre todos los hombres (Rom 1, 18 3, 20), conviene efectivamente que los pecados personales de cada individuo se relacionen de alguna manera con una solidaridad de la humanidad en el pecado, del que Adan lleva la señal de origen. El v 12, sin embargo, sigue siendo dificil de traducir y de comprender exactamente, sobre todo en su ultimo elemento **porque todos pecaron** ¿como se relaciona con lo anterior?

La version latina, llamada Vulgata, traducia «Por un solo hombre (Adan) , en el que todos pecaron». Todos los hom-

bres pecaron ya en el pecado primero de Adan Pero esta traduccion esta sujeta a revision, ya que el antecedente «hombre» esta lejos de «en el que», mas aun, la expresion griega *eph'ô* tiene que traducirse por «porque» o «por el hecho de que», y no por «en el que» Entonces, ¿que vinculo hay que reconocer entre los pecados personales de cada uno de los hombres y ese pecado que, como una fuerza personificada, **entro en el mundo**? La respuesta no es facil, al menos en el nivel de Pablo, conviene no precisar demasiado los contornos Lo que preocupa al apostol no es el pecado de Adan, como tal, sino mas bien la conviccion de que no existe ninguna medida en comun entre ese primer dominio del pecado y la salvacion que ahora se ha concedido a todos A Pablo no le interesan las desgracias del personaje Adan, ese «ser animal» de 1 Cor 15, 46, a no ser para afirmar, en la universalidad de la condicion pecadora, la igualdad de todos los hombres en el pecado, con la muerte como consecuencia Pablo quiere dar cuenta de la situacion de hoy, sin interrogarse en lo mas minimo por la pertinencia de un lenguaje mitico, seguramente muy util para indicar lo universal de la condicion humana

Pues bien, si el pecado y la muerte afectan asi a todos los hombres, ¿cuanto mas la salvacion de Dios! La salvacion de hoy no tiene ninguna medida en comun con la condicion pecadora, expresada por el mito de ayer La obra de Cristo no realiza simplemente el restablecimiento de una situacion deteriorada por Adan Mas bien hay que decir que, en Cristo, los creyentes cambian en cierto modo de origen Todo empieza de nuevo, en una «creacion nueva» (Gal 6, 15), al menos para «los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia» (Rom 5, 17)

4. El tiempo de la ley

Como se ve, entre el origen del pecado adamico y el origen de la salvacion en Cristo, el argumento paulino no deja ya ningun lugar para la ley como valor de salvacion Los juegos importantes se realizan sin ella **Hasta la ley**, los hombres ciertamente pecaron, pero **el pecado no se tuvo en cuenta** (v 13), aun cuando **de Adan a Moises** reino la muerte (v 14) No es que el pecado no existiese, sino que la ley no

permitia entonces hacerlo visible en una transgresion determinada Fuera del regimen de la ley, el pecado no tiene la «calidad» que tendra despues de Moises, mas exactamente, la calidad que tenia ya en el caso particular de Adan, al transgredir deliberadamente un mandamiento divino y sancionado para ello (Gn 2 17), y la calidad que tiene ahora en los que viven bajo la ley de Moises (Rom 5, 14)

De este modo, **la ley intervino para que se multiplicase la falta** (v 20) A primera vista el pensamiento parece escabroso No solamente el apostol descalifica a la ley como valor de salvacion, sino que le hace representar un papel de villano Pero eso seria ignorar las circunstancias, dado que la funcion y el valor de la ley consisten precisamente en haber ahondado mas aun la separacion entre el hombre y su Dios, descubriendo el pecado que hace a la religion de Israel incomparable con las demas en este aspecto El sentido del pecado marca su autenticidad religiosa ¿Quien podra superar el lenguaje de los profetas y de los salmos en este sentido?

Pero entonces, ¿como el creyente que viene de las naciones, es decir, de los «sin ley», como decian los judios (1 Cor 9, 21), *puede situarse en adelante respecto al pecado*? Sin la ley, ¿no perdera esa «ventaja» del pecado? Y si sigue pecando, ¿como debera entonces «utilizar» ese pecado? A imagen de la ley, que de suyo multiplica el pecado, ¿habra que pensar entonces que el pecado multiplica la gracia (Rom 6, 1)? Pero ¿podemos seguir pecando (6, 15)?

6, 1-23 MUERTOS AL PECADO Y VIVOS BAJO LA GRACIA

El conjunto de Rom 6, 1 23 se dispone en torno a dos cuestiones inauguradas por **¿Que diremos entonces?** y **¿Como entonces?** (v 1 y 15) Las acompaña una misma interpretacion ¡**Nunca jamas!** Las palabras **¿Ignorais, pues?** y **¿No sabeis que?** (v 3 y 16) vienen a subrayar la evidencia de la argumentacion que sigue (cf 7, 1, 11, 2) Finalmente, aparecen las mismas expresiones al comienzo y al fin *pecado, gracia (charis) y don (charisma), muerte y vida* Cada cues

tión está pidiendo un argumento seguido de exhortaciones (en imperativo en los v. 12-14; «presentad vuestros miembros»: v. 13 y 19b).

En relación inmediata con Rom 5, Pablo reflexiona ahora en la situación del cristiano ante el pecado. Si el principio de la salvación está en Cristo solo y si la ley, ahora destronada, conserva aún la fuerza de revelar el pecado, ¿qué hacer entonces con el pecado?; ¿cómo situarlo cristianamente? **¿Vamos a quedarnos en el pecado para que la gracia se multiplique?** (v. 1). **¿Vamos a pecar porque no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia?** (v. 15). ¿Habrà que ceder al laxismo por la buena causa de la gracia? ¿O por indiferencia ante el pecado? Pero, en ambos casos, el pecado «ya no se toma en serio». Esas son seguramente dos de las mayores objeciones que se dirigen al evangelio de Pablo. La primera, como consecuencia de la afirmación anterior: «Donde se multiplicó el pecado, allí sobreabundó la gracia» (5, 20); por tanto, en la línea de la acusación mencionada ya en 3, 8: «¡No hagamos el mal para que venga el bien!». La segunda, en función de una posición en que, al haber perdido su sitio la ley, el pecado pierde su veneno.

En el primer caso, el apóstol responderá: el pecado ya no tiene sitio en el cristiano, pues ha muerto con Jesús en la cruz. El «cuerpo del pecado» fue crucificado con Cristo, y por tanto también en aquellos que, por el bautismo, están ya muertos al pecado. En el segundo caso dirá: el cristiano no es ya un criado del pecado; él no tiene más que un solo amo: Dios.

Añadamos enseguida la reflexión siguiente: Pablo no se equivoca hasta el punto de ignorar la existencia del pecado en él mismo y en los suyos. Hablará de ello en Rom 7, 14-25. De momento, lo que quiere es mostrar lo absurdo del pecado en la vida del cristiano y, por tanto, minar por la base la pretensión, ahora inútil, de la ley en su revelación auténtica del pecado. En adelante, el pecado no es ya simplemente la falta a una ley, con la muerte por salario; es la negación de un amo y el rechazo de un don (v. 20). En Rom 5-7, Pablo no se contenta con rechazar la ley como principio de salvación, sino que se empeña también en redefinir ese fruto involuntario de la ley que constituye el pecado y en señalar su lugar

en la vida cristiana. Porque lo cierto es que el cristiano sigue pecando...

Para captar el argumento, evitemos introducir aquí los desarrollos lineales de lo que algunos llaman actualmente «la historia de la salvación». Como los antiguos, Pablo no piensa ni mucho menos en términos de historia en la evolución de unas situaciones en continua sucesión. Reflexiona más bien en términos de relación de fuerzas que, de alguna manera, siguen estando ahí, por encima de los cambios. De manera que en el fondo de una situación concreta existe siempre cierta superposición de los tiempos salvíficos, provocando la seducción continua de los señores de ayer. El pecado «de ayer» puede desgraciadamente seguir sometiendo a los hombres.

Esta concepción del tiempo, en el conflicto de sus momentos, se manifiesta en la argumentación presente en donde se oponen **el hombre viejo**, es decir, el hombre **antiguo** ya caduco (v. 6), y esa **novedad** de que habla el v. 4: **para que... caminemos en novedad de vida**. Se da ciertamente un corte entre lo antiguo y lo nuevo, pero también una continua superposición. Se distinguen claramente los tiempos de la salvación, en la cruz de ayer y la salvación definitiva de mañana, lo cual no impide cierta presencia de una cruz siempre ahí y de una salvación siempre ahí. Del mismo modo, si bien el pecado es de ayer, sigue estando también ahí hoy.

En esta sección, Rom 6, 1-23, conviene observar los verbos en pasado y en futuro: en pasado, para expresar la acción de la salvación definitivamente puesta en la cruz, **una vez por todas** (v. 10; Heb 7, 27), y para religar el bautizado al pasado de la cruz; luego, en futuro, para significar la espera de una salvación que está aún por venir. El creyente **ha sido sepultado con Cristo, crucificado con él**, y ha muerto **con Cristo** (v. 4.6.8). Pero todavía tiene que caminar en la espera de la resurrección y de una vida **con Cristo** (v. 5.8, los verbos en futuro). Precisemos algunos puntos.

6, 1-14. El bautismo y la muerte

Nosotros, que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? «En él», esto es, bajo su dominio (v. 2). La

respuesta se da en la conclusión: **Pecado no será ya para vosotros un señor, puesto que no estáis ya bajo la ley, sino bajo la gracia** (v. 14). La palabra «pecado» está aquí sin artículo, como si fuera una potencia personificada. Pecado no es ya un «amo». Habéis cambiado de régimen. Pero ¿dónde y cómo se ha operado este cambio? ¿Cómo se atreve el apóstol a afirmar que el cristiano está ya muerto? ¿Cómo puede decirles literalmente: **Poneos en el número de los muertos** (v. 11)? ¿Habrá que dar solamente a estas palabras un simple eco moral: portaos como si estuvierais muertos a este mundo pecador? Seguramente hay algo más, algo que pone en juego toda la teología paulina del bautismo. Y el problema no es sencillo...

Si es posible resumir con una frase la historia compleja del gesto bautismal, partamos de Juan bautista. Con la contrición del corazón evidentemente, este gesto del agua es presentado por Juan como la marca eficaz del perdón de los pecados (Mc 1, 4), sin duda en sustitución de los gestos sacrificiales del templo. Seguido primero por Jesús (Jn 3, 22) y luego abandonado por él (Jn 4, 1-2), este gesto que concedía el perdón de Dios fue poco a poco adoptándose en las primeras comunidades, según ritos y teologías diferentes (Hch 18, 25; 19, 1-6).

¿Qué sentido había que atribuir a este gesto del agua, siendo así que, al menos en los ambientes judeo-cristianos, el rito de la circuncisión seguía marcando la entrada en el pueblo de la alianza, convertido ahora en pueblo mesiánico? ¿Cómo seguir aceptándolo como gesto de perdón, si en adelante la salvación viene únicamente del Señor? ¿Cómo «cristianizar» el bautismo?

El apóstol no retendrá este gesto más que con la condición de vincularlo al acontecimiento de la cruz. En adelante, el agua ya no «perdona». La cruz es la única fuente de salvación. Entonces, si en cierto modo el gesto del agua puede repetirse en las comunidades, es con la condición de hacer que ese agua brote de la cruz de la salvación. ¿Qué es entonces el bautismo según Pablo, sino el hecho de significar, mediante la inmersión del bautizado en el agua, esa muerte que lo vincula a Cristo muerto en la cruz? En efecto, el apóstol juega con el sentido primordial de la raíz *bautizar*, esto es, sumergir en el agua, para ahogarse y morir (cf. Mc 10,

38). El cristiano no puede salvarse más que siendo también él crucificado y muerto con su Cristo. Esa es la función del gesto del agua: ahora se «bautiza» por la cruz, para realizar la vinculación a Cristo.

Según esta perspectiva, el bautismo pertenece más bien al «pasado» de nuestra vida cristiana, al comienzo de esa vida. Pablo hablará luego de la vida cristiana como de una «vida en el Espíritu», y no ya como de una «vida bautismal». Otras teologías del bautismo vendrán a completar este pensamiento extraordinario, insistiendo por ejemplo en la salvación traída por la resurrección o «el bautismo en el Espíritu» (Mc 1, 8). Entonces se pondrá mejor de relieve el aspecto positivo del bautismo, a costa de velar un tanto el vínculo del bautizado con el «Jesús de la historia» crucificado.

Recojamos algunos elementos. El vínculo de pertenencia de los que **son bautizados «a» Cristo Jesús** se realiza en la cruz (v. 3). En efecto, el gesto del agua crea una relación «a» (hacia, en griego *eis*) la persona misma de Jesús (cf. Jn 4, 1; Hch 19, 5). Por él se lleva a cabo una relación con el Cristo de la cruz: **porque en su muerte hemos sido bautizados** (v. 3; cf. Gál 3, 27). Así, cada bautizado sigue el itinerario de su Señor, **crucificado** (cf. Gál 2, 19), **muerto y sepultado con él**, es decir, en una muerte sin apelación (Col 2, 12). Pues bien, según el pensamiento judío de aquel tiempo, la muerte salda el pecado, al menos el pecado personal. El cristiano «muere al pecado» en la cruz de su Señor. Más aún, Cristo «murió por nosotros» (Rom 5, 8), «por nuestros pecados» (1 Cor 15, 3). De manera que en la cruz fue crucificado aquel que llevaba los pecados de los hombres: **al morir, murió al pecado** (v. 10), arrastrando con él ese **cuerpo de pecado de nuestro hombre viejo** (v. 6; cf. Rom 8, 3). Henos aquí, pues, por nuestro bautismo, captados por la muerte de su cruz, **totalmente unidos por una muerte semejante a la suya** (v. 5; lit. «por la semejanza de su muerte»; cf. Flp 3, 10); **muertos con Cristo** y, por tanto, **justificados** o habiendo saldado **el pecado**, de manera que mañana **viviremos también con él** (7-8). El agua «bautista» ha perdido su poder. Cristo es la única fuente de la salvación, que hay que sacar del acontecimiento de la cruz, en ese gesto cristianizado del agua que crucifica al bautizado en la cruz de su Señor. Más aún, **muerte y pecado** (sin artículo) tienen también su señorío (v. 9.12.14).

Añadamos una simple observación sobre un tema interesante. La vinculación del cristiano a Cristo se expresa con ayuda de las preposiciones *con* Cristo y *en* Cristo **con Cristo**, en nuestra muerte «con el» en la cruz, luego en la vida futura (v 6-8, cf 8, 32, 1 Tes 4, 17, Flp 1, 23). De otra manera, el cristiano vive **en Cristo** (v 11) entre el momento de su bautismo y el de la resurrección final. Así, pues, no demos a esta última expresión un sentido inmediatamente «místico» en el nimbo de una vida perdida «en» Jesús. Exige ante todo la idea de una pertenencia a aquel que es el amo, para permanecer bajo su señorío y seguir siendo de su casa. La distancia entre estas dos preposiciones *en* y *con* sitúa el desarrollo de la vida cristiana entre el *con el* del bautismo y el *con el* del último encuentro.

6, 15-23. El señorío de la gracia

El cristiano que procede de las naciones, es decir, de la impureza (v 19b, 1, 24) y de la ilegalidad (en el sentido de «sin ley» 2, 12), tiene que escoger ahora a su amo. Excusándose un poco (v 19a), Pablo utiliza entonces la imagen del *esclavo* para indicar su antigua vinculación al pecado y también su vinculación a la gracia de hoy. La imagen tiene una fuerza especial en aquel mundo de entonces en el que la relación amo/esclavo o patrono/cliente estructuraba a la sociedad, en resumen, eran unas relaciones de «clientela» en el sentido antiguo de la palabra. La palabra esclavo no es tan adecuada, ciertamente, para expresar la libertad cristiana, a no ser en la esclavitud del amor. Pero la imagen de esta doble esclavitud está de todas formas apelando a la opción decisiva del cristiano: ¿cuál es su amo?, ¿sigue estando sometido al pecado u obedece a la palabra de la gracia, a ese **modelo de enseñanza que se os ha transmitido** (v 17)?, ¿se relaciona con la muerte como **salario del pecado**, como intercambio por el pecado, o con la vida como **don de Dios**, en la gratitud de la salvación de Dios?

7, 1-25

LIBERADOS DE LA LEY, PERO FRENTE AL PECADO

Este conjunto, puntuado por tres cuestiones que piden una respuesta negativa (v 1 ¿Ignorais, hermanos?, v 7

¿Que diremos entonces?, y v 13), comprende primero una pequeña unidad (v 1-6), estrechamente ligada al motivo que precede sobre la liberación de la ley (6, 14), el motivo del pecado en su relación con la ley se explota a continuación (v 7-25). La argumentación sigue la de Rom 6, pero esta vez en un registro más personal, en la actualidad de la vida cristiana (v 14-25). Por otra parte, Rom 7 no puede disociarse de Rom 8, como se verá más adelante.

7, 1-6. Liberados de la ley

En Rom 6, 16s, Pablo utilizaba la imagen del amo y del esclavo, ahora se sirve de una comparación matrimonial. El fin es el mismo: la ley ha perdido su poder. No tiene más poder que sobre el que está vivo. Por eso, **estando muertos a lo que nos tenía cautivos**, quedamos liberados de la ley (v 6). El régimen de Moisés no tiene ya ninguna fuerza en su pretensión de traer la salvación.

Semejante apelación al derecho conyugal en el marco de la ley romana no tiene nada que pueda extrañar a los destinatarios del apóstol, ni siquiera en el hecho de designar la ley de Moisés. Porque se trata ciertamente de esta: el creyente está ya disociado de la ley, lo mismo que la mujer de su marido, tras la muerte de este. Pero hay que observar enseguida la diferencia entre la imagen y su aplicación aparente (v 2-3 y 4, que comienza en griego con una conjunción que debe traducirse «de manera que», y no «igualmente»). Es la mujer la que muere y no el marido. Y es la mujer muerta la que se queda libre para unirse con otro. Se esperaría más bien la comparación siguiente: el creyente –representado aquí por la mujer–, ligado anteriormente a la ley de Moisés, se queda libre para asociarse a Cristo, cuando por la cruz se ha vuelto caduco y muerto el régimen de la ley. Pues bien, aquí es la mujer la que muere en la cruz de Cristo. **Habéis sido entregados a la muerte respecto a la ley por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro, a aquel que ha sido levantado de entre los muertos** (v 4).

Ciertamente, el motivo bautismal, en la crucifixión del creyente con su Señor (6, 6), explica ya este desplazamiento de la imagen. Pero hay más. Pablo se dirige en Rom a unos pagano-cristianos que sienten a veces la tentación de «ju-

daizar», y no directamente a unos judeo-cristianos que se consideran todavía obligados por la ley. Intenta entonces significarles su libertad respecto a la ley por la muerte de Cristo, y no ya simplemente por la «muerte» de la ley. Porque la ley de Moisés sigue en pie todavía, tanto para los judíos que no reciben a Cristo como para esos judeo-cristianos que pueden y quieren seguirla todavía. Al contrario, según el apóstol, los heleno-cristianos están ahora **disociados de la ley** que a algunos les gustaría imponerles, y también esos judeo-cristianos que, a la manera de Pablo, no quieren ser ya **cautivos** de la ley (vease el paso del *vosotros* al *nosotros* en el v 4). En una palabra, si la ley ha perdido efectivamente su poder de salvación a los ojos de Pablo, no por ello está «muerta». Por otra parte, el mismo Pablo hablará de ella en términos más positivos en los versículos siguientes.

Observemos antes las expresiones **cuando estábamos en la carne** (v 5), para indicar la condición pasada del cristiano, así como su condición presente, con la amenaza de su fragilidad pecadora (Rom 7, 14-18; Gal 2, 20). El apóstol declaró más adelante que no debemos caminar según la carne, sino según el Espíritu (Rom 8, 4-8-9-12). Aquí se recordará como la sucesión de los tiempos de la salvación no elimina por ello su continuo aparecer en la actualidad del creyente en marcha hacia la salvación (cf p 36). Repitámoslo, en Rom el verbo *salvar* sigue estando en futuro.

7, 7-13. La ley y el pecado

Pasemos a la segunda cuestión. Si es preciso liberarse así de la esclavitud de ayer, ¿no será la ley pecado y por tanto mala en sí misma? ¡Nunca jamás! (v 7). En cuanto que es un don de Dios, sigue siendo **santa, y el mandamiento es santo y justo y bueno** (v 12). Lo que pasa es que el pecador se sirve de ella para hacerse más **pecador** todavía (v 13). Mientras que **sin la ley el pecado está muerto**, es decir, carece de poder y está inactivo, la ley se lo reveló y **el pecado tomó vida** (v 8-9). Se hizo incluso **pecador hasta el exceso**, como el agente de un poder personificado, que **me sedujo y me mató** (v 11). Ciertamente, la ley, y con ella las leyes de todo tipo, no engendra de suyo el pecado, sin em-

bargo, **yo no he conocido el pecado más que por la ley** (v 7). Lo reconoci expresamente como pecado, obrando en contra del mandamiento (cf 2, 12, 3, 20). El pecado sigue entonces siendo agente del mal, es el **pecador**, y no la ley.

El presente pasaje resulta difícil de comprender, al menos por tres razones: primero, porque el argumento se apoya alusivamente en una relectura midrásica de Gn 3, luego, porque la manera de hablar de la ley se hace aquí más positiva, como si el apóstol intentase ahora disculparla —y de este modo disculparse a sí mismo de todo ataque contra la ley—, y finalmente, porque el *yo* que se expresa en este capítulo parece difícil de descifrar: ¿a quien representa exactamente? Los tres puntos se entremezclan entre sí.

La reflexión paulina se apoya manifiestamente en Gn 2-3, el relato del pecado de Adán y Eva, empezando por su pecado de codicia. **Yo no habría conocido ciertamente el pecado de codicia** (v 7). En el judaísmo antiguo, el pecado de codicia o de deseo (en griego *epithymia*) es considerado realmente como el pecado mayor, el pecado de origen. Ampliamente utilizada en la literatura sapiencial, la palabra va entonces más allá del mero deseo de la mujer y de los bienes ajenos (Ex 20, 17), para significar las múltiples formas del deseo (4 *Macabeos*, 1, 32). Mas aun, según la *Vida griega de Adán y Eva*, el demonio dio de comer el fruto, «el veneno de su malicia, esto es, la codicia. Porque la codicia está en el origen de todo pecado» (19, 3, cf también *Apocalipsis de Abraham*, 24, 8; Jn 8, 44; Sant 1, 15; Rom 6, 12). De esta manera, por el mandamiento (la palabra está en singular en Rom), y ante todo por el mandamiento divino dirigido a Adán so pena de muerte (Gn 2, 17), el pecado aprovechó la **ocasión** (v 8-11), literalmente, tomo «su punto de partida» en el mandamiento. Entonces, **el pecado produjo en mí toda codicia** (v 8).

Este *yo* y el que sigue inmediatamente (v 14) se refiere seguramente a Pablo y a todo hombre con él. No es simplemente un efecto retórico, sino el fruto de una experiencia, a partir del v 14 sobre todo. Anteriormente, el hombre Pablo está ciertamente en juego, resumiendo en sí mismo la experiencia de la humanidad, incluyendo en ella el recuerdo del primer pecado cometido por Adán: ¡Ah! **Yo vivía entonces, cuando estaba sin la ley** (v 9), antes del mandamiento de

Gn 2, 17 y, por tanto, del primer pecado, Adán vivía Cada uno de los pecados del hombre lleva consigo el recuerdo del pecado de Adán Por consiguiente, no hay por que hacer intervenir aquí los estados animicos del joven Pablo antes de la edad adulta antes de los doce años, se sentía libre respecto a la ley Esto no es justo El niño judío no es un pagano, permanece «bajo la ley» y por otra parte la *Bar Mitzva*, a partir de la cual el niño judío está obligado actualmente a respetar los mandamientos llamados «positivos», no era conocida aun en el siglo I En el contexto adámico que acaba de evocarse, se comprende inmediatamente la alusión a la seducción de Eva el pecado **me sedujo** (v 11), repitiendo la palabra de Gn 3, 13 (2 Cor 11, 3) Así resulta clara la importancia de Gn 3 en Rom 7

Así, pues, si el pecado sobrevino por medio del mandamiento, ¿habrá que deducir de ello que **lo que es bueno se convirtió para mí en la muerte?** **¡Nunca jamás!** (v 13) Esta es la tercera cuestión que esboza por otra parte la argumentación de los vv 14-25 En efecto, la ley es buena de suyo Ha sido dada «para vivir de ella», como se dice en Lv 18, 5 y Dt 30, 16 «La ley es buena como el árbol del fruto de la vida» (*Targum Neofiti* sobre Gn 3, 24) Es de suyo «perfecta» (Sal 19, 8) y hasta **espiritual**, ya que viene del Espíritu (Rom 7, 14) Pero, en estas condiciones, ¿cómo debe integrarla el heleno-cristiano? ¿Intenta solamente «espiritualizarla» mejor, como el judío? Y si en la ley, en cuanto régimen de salvación, debe rechazarse ahora, ¿que es lo que el tiene que hacer en el régimen de ese pecado que «se adhiere» así a la ley? ¿Como el cristiano, y por tanto Pablo ante todo, tiene que situarse en adelante frente al pecado? ¿Cual es el estatuto del pecado en una vida cristiana?

7, 14-25. La experiencia del pecado

Los versículos que siguen, redactados en presente, no dejan de intrigar a los comentaristas ¿Quién es el yo que se expresa con tanta fuerza **Pero yo soy carnal**, sometido a un poder distinto del del Espíritu, **vendido al pecado**, todavía bajo su poderío (v 14)? El uso del presente impide proyectar estas palabras al pasado fariseo de Saulo, a quien habría que atribuir entonces una conciencia torturada, a pesar de

lo que el mismo dice de ello (Flp 3, 6) Por tanto, se trata de Pablo, que se expresa aquí, no ya apelando a su «memoria adámica» como antes, sino simplemente como cristiano, enfrentado continuamente con la experiencia del pecado Sin duda el acento de estas líneas parece tremendamente negro y el contraste entre este capítulo y el siguiente es violento, a pesar del grito de esperanza que asoma de vez en cuando **¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?** **¡Gracias a Dios por Jesucristo, que me librará!** (v 24-25)

Sin Rom 8, Rom 7 no podría sostenerse O mejor dicho, allí se expresa toda la experiencia cristiana de un desgarramiento interior entre el «querer» y el «hacer» No ya entre el «decir» y el «hacer», como en Rom 2 el hombre trabajado por la ley interior, inscrita en su corazón, o el judío guiado por la ley conocen bien la distancia entre la palabra y la acción (2, 4-32) Esta vez se realiza más bien una tensión insostenible entre la voluntad y la acción, en una acción que no se reconoce nunca a sí misma como perfectamente válida, siempre en declive Entonces el apóstol subraya en cuatro ocasiones esa continua distancia o ese divorcio interior entre una voluntad que busca ahora el bien (y no el mal) y el obrar cristiano, atrapado por el vertigo del mal **Lo que hago, no lo comprendo, lo que quiero, no lo hago, lo que odio, eso lo hago** (v 15-16, 17-19)

Semejante disociación, en el seno mismo de la experiencia cristiana, en donde el deseo del bien nunca llega al cabo de sí mismo, mientras que la realidad del mal parece consiguientemente siempre, puede seguramente encontrar antecedentes literarios, así, Ovidio en las *Metamorfosis* «Quiero lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor» (7, 20) Pero en el apóstol la experiencia de semejante distorsión llega hasta el punto de llevarlo a una serie de oposiciones entre el **hombre interior** y lo que el llama la **carne** El **hombre interior**, dotado de esa *inteligencia* que forma cuerpo con la *voluntad* de seguir el bien (cf 2 Cor 4, 16), se opone al dominio de la **carne**, en *mis miembros*, es decir, en el hombre en su totalidad, mientras está bajo el poder del pecado La carne no debe reducirse aquí solamente a la concupiscencia carnal El espíritu del pecador es también «carne», y el cristiano pecador sigue siendo «carne» ¿Cómo soportar en sí mismo semejante oposición?

¿Habrá que decir con Pablo que ese mal puesto en contra del deseo del bien, **no soy yo el que lo hago, sino el pecado que habita en mí** (v 17 y 20)? Ciertamente, pero sin creer ni mucho menos en este caso en una especie de cesión de su responsabilidad ante el mal. Pablo llega más bien al reconocimiento extraño que sigue mientras que el hombre regula su acción por la ley —y con ella todas las leyes—, reconocida sin embargo en todo su valor de revelación (v 1), sigue no obstante sometido a una fuerza extraña a la salvación de Cristo. Mientras que **se complace en la ley de Dios**, incluso cuando **otra ley combate contra la ley de mi inteligencia** (de mi voluntad) **y me tiene cautivo bajo la ley del pecado que está en mis miembros** (v 22-23), incluso entonces, sigue **sometido**, bajo el yugo de una dominación de la que solo el Espíritu puede liberarlo. **Así, pues, estoy juntamente sometido por la inteligencia a la ley de Dios y por la carne a la ley del pecado** (v 25). La ley interior al hombre o la ley revelada, que pretende ciertamente **el bien**, está también ella afectada. La sumisión es doble. Entonces, ¿cómo salir de esta situación? **¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?** (v 24). Teniendo además en cuenta que no basta con liberarse de la ley para librarse del pecado.

¿Cómo salir de esta vida entrampada? Por ese movimiento extraordinario de «transfert» que me arranca de la ley de ayer para arrojarme en el Espíritu de Dios. Tanto si esa ley es el régimen religioso de la antigua alianza como cualquier ley objetivamente buena que mi conciencia permite validamente reconocer, lo cierto es que no puedo salir de allí sin «extravertirme» y entregarme por completo al dominio del Espíritu. Entonces el pecado, ya que sigue existiendo el pecado—, se encuentra también el «convertido» no ya como el resbalón de ayer en función de una ley objetivamente buena, sino como un atentado directo al dominio del Espíritu sobre el creyente y por tanto al dominio del Señor.

Extraña teología paulina, construida de algún modo sobre un triple «transfert»: el transfert que inaugura la vida cristiana en el bautismo, crucificando al bautizado en la cruz de su Señor (Rom 6, 3-10), el transfert en el Espíritu que guía en adelante la marcha del que vive *en Cristo*, bajo su dominio, durante el tiempo del equívoco en que estamos, y

finalmente, el transfert que esperamos de nuestra vida definitiva *con Cristo*, viviendo plenamente con él.

8, 1-39 BAJO EL DOMINIO DEL ESPÍRITU

Rom 8, 1-39 puede distribuirse de varias maneras según los criterios de división que se adopten (por ejemplo 1-4, 5-8, 9-11, 12-17, 18-21, 22-27, 28-30). Una conclusión de aire himnico (v 31-39) corona los capítulos de Rom 1-8. Como contrapunto de Rom 7, Rom 8 forma un conjunto *unificado por la mención del espíritu* (21 casos en Rom 8, sobre todo en los v 1-17, de los 34 que se dan en toda la carta). Por otra parte, desde el comienzo hasta el fin se lleva a cabo cierta transformación discursiva, desde la condenación del v 1 hasta la gloria del v 30. El presente de una vida cristiana liberada, bajo el dominio del espíritu, se abre al devenir de una gloria que está ya ahí y que siempre se está esperando.

Añadamos una observación. Escribiremos aquí la palabra espíritu (en griego *pneuma*) con minúscula, sin distinguir el caso del espíritu santo del caso del espíritu del cristiano. La distinción sería, en efecto, muy delicada de realizar, dado que el espíritu de Dios forma ya cuerpo con aquel en quien habita, en lo íntimo del espíritu del cristiano. Lo cual no significa desde luego confundir estos espíritus, con el riesgo de borrar la responsabilidad del cristiano.

8, 1-4. La libertad según el espíritu

Porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte (v 2). El ahora de la salvación señala el fin de **la condenación** (v 1, cf 2 Cor 3, 9, Gal 3, 10). El régimen nuevo del espíritu, portador de la vida, **te ha liberado** o libertado, ya que el espíritu es «libertad» (2 Cor 3, 17) para los que han sido «llamados a la libertad» (Gal 5, 13).

La liberación del antiguo régimen, portador del pecado y de la muerte, se llevó a cabo cuando Dios, enviando a su

propio hijo en una carne semejante a la del pecado y para el pecado, condono el pecado en la carne, en la carne crucificada de Jesús (v 3) Dios envió a su propio hijo (cf 8, 32), literalmente «en semejanza de carne del pecado y por causa del pecado» Estas expresiones difíciles quieren decir, a la vez, que Cristo fue verdaderamente «hecho pecado para nosotros», a pesar de no «haber conocido el pecado», como se dice en 2 Cor 5, 21 La inocencia de Cristo no debe velar la realidad del pecado de los hombres que el lleva en la cruz Dios envió a su hijo **para el pecado** o «por causa del pecado» de los hombres, a fin de salvarlos Esta sería la razón de la venida del salvador Las palabras *por causa del pecado* pueden comprenderse, sin embargo, de otra manera, ya que en el griego de los Setenta la expresión designa de hecho «el sacrificio por el pecado» (cf Lv 14, 31, Is 53, 10) Esto significaría, por consiguiente, que Cristo fue enviado por Dios para sustituir a los sacrificios sangrientos del templo, que hasta entonces distribuían el perdón divino

Volvamos a la expresión con que comienza el v 2 **la ley del espíritu** Estas palabras chocan a algunos comentaristas, ya que la palabra *ley* resultaba desvalorizada, por ejemplo, en el v 3 se habla de **lo que era imposible a la ley, que la carne daba sin fuerza**. Se señalan aquí dos regímenes religiosos o dos «leyes», en su enfrentamiento la ley de Moisés y la del espíritu Sin embargo, al recoger en este caso la palabra *ley*, ¿no intentará Pablo darle una figura nueva, en la renovación de la ley de ayer por la ley nueva del espíritu, en la penetración del *espíritu* en la *letra*? En este caso se oponen entre sí dos exégesis

Para unos, Pablo lucharía en favor de una renovación en el interior mismo de la ley Exterior al hombre hasta entonces, la ley pasa a ser interior al mismo por la fuerza del espíritu santo Hasta entonces, la salvación buscada por la ley (cf Lv 18, 5) resultaba imposible de obtener, ahora se hace posible para los que **marchan según el espíritu** (Rom 8, 4), en esa renovación del espíritu de la que hablan Jr 31, 31s y Ez 36, 26s Pero, si así fuera, ¿no sería el cristianismo solamente un judaísmo renovado por dentro, en el rechazo de una religión formalista y reducida a lo exterior de la letra (Rom 7, 6)? El cristiano sería semejante al seguidor de la nueva alianza, en Qumran, según el cual la ley trae la salva-

ción, con la condición de romper dentro de uno mismo el continuo conflicto entre el «espíritu de verdad» y el «espíritu de perversidad» (1 QS 3, 15-4, 26) Pero ¿es este el caso? ¿Quizás el cristianismo es simplemente un judaísmo espiritualmente revivificado? Seguramente este punto es importante, ya que muchos cristianos en nuestros días siguen situando el problema en este nivel, sin percibir muy bien que inconscientemente sacan de este «judaísmo cristianizado» las armas de un antisemitismo larvado

Según otros, por fortuna, el apóstol rechaza de hecho la ley, y en cierto modo todas las demás leyes, siempre que se presenten como fuerzas de salvación Solo Cristo es Señor Ciertamente, la ley de Dios inscrita en el corazón del hombre, y por tanto esa «ley de Dios» de la que hablan Rom 7, 22 25 y Rom 8, 7, sigue siendo buena en sí misma, aunque solo sea porque declara el pecado, pero no lo es, si se ofrece como una fuerza de salvación Un legalismo presuntamente «espiritualizado» sigue dejando en la esclavitud (7, 25) Solo la cruz de Cristo salva a los que caminan según el espíritu «Si sois conducidos por el espíritu, ya no estáis bajo la ley» (Gal 5, 18)

Dicho esto, está claro que el creyente bajo el dominio del espíritu tiene que practicar el bien sostenido por la ley como el signo (no como el principio) de una vida ahora renovada Así, pues, sigue siendo necesario que el precepto de la ley se cumpla en nosotros (Rom 8, 4, literalmente, el «precepto» y no la «justicia») Esto no impide que el valor concedido por un cristiano a las diversas leyes deba medirse ahora por el metro del espíritu del resucitado, y no ya simplemente por ellas mismas, en virtud de su pretendida bondad natural El cristiano no puede contentarse con los mas elevados discursos de la sabiduría de las naciones, sin apelar de ellos a la cruz del Señor

8, 5-30. La vida según el espíritu

a) La carne y el espíritu (*sarx y pneuma*)

En Rom 8, 3-13 aparecen a menudo las palabras *carne* y *espíritu* en continua oposición Los que están «del lado de la carne» tienen «pensamientos» o, mejor dicho, comporta-

mientos que proceden de la carne, de manera que no pueden «someterse a la ley de Dios» (v 5-7) En resumen, viven «en la carne», es decir, bajo el poder de la carne (v 8, cf Rom 7, 5), o también «según la carne» (v 4 5) Como se ve, fuera de algunos casos en que la palabra expresa una relación de parentesco (Rom 4, 1, 9, 3 5 8, 11, 14), la carne designa al hombre entero, considerado en su debilidad pecadora y entregado en lo más profundo de sí mismo al pecado y a la muerte (Rom 7, 5 14 18 25) Mas aun, adoptando la mentalidad del mundo helenista a la manera de Sab 9, 15, la carne llega casi a designar una fuerza mala, hostil a Dios (8, 7) Sin embargo, Pablo no dira nunca que la carne puede aprisionar al espíritu o sumergirlo en la materia Pablo sigue siendo semita, en su negativa a desvalorizar el *cuero*, es decir, al hombre en su totalidad (incluido su espíritu), considerado como creación afortunada de Dios, a pesar de ese índice de fragilidad pecadora que constituye en el la carne (cf p 51 bis)

Como contrapunto de los que siguen estando «del lado de la carne», observemos la mención de los que están «en el espíritu», bajo su dominio, caminando «según su espíritu» (v 4 5 9) El cristiano es aquel que «tiene el espíritu» (v 9), el espíritu «habita en vosotros» (v 9 11) y no ya el pecado (Rom 7, 17 18 20) Habrá que observar que la personalización del espíritu se subraya aquí fuertemente, para «el espíritu de Cristo» (v 9), así como para «el espíritu de Dios», por el, el Padre vivificara nuestros cuerpos mortales (v 11 14)

• La adopción filial

Es un punto esencial Si el cristiano no está ya bajo la «esclavitud» de la ley, incluida la de la «ley de Dios» en una religión del «temor» (v 15, Rom 7, 25), está entonces liberado y situado de una nueva forma en relación con Dios Y como se sabe, en el lenguaje de Pablo, la palabra Dios de-

signa eminentemente al Padre (v 15) El cristiano se convierte en hijo

Según una costumbre reconocida en todas partes (Gn 48, 5) y una práctica de la adopción bien regulada por el derecho romano, el apóstol utiliza una palabra poco corriente en su tiempo para darle una fuerza nueva, la de «adopción filial», en griego *huiothesia* (v 15 23, 9, 4, Gal 4, 5, Ef 1, 5) Sin duda el motivo de la «filiación» de Israel es bien conocido en la Escritura (Ex 4, 22s, Dt 14, 1), pero no el de la adopción Así, pues, el apóstol va a lanzar la palabra «adopción filial», que le permitirá situar a los destinatarios heleno-cristianos de sus cartas como hijos adoptivos Los cristianos de Galacia y de Roma no tienen entonces nada que envidiar a los judeo-cristianos Ahora están vinculados a dos padres, tanto según la carne como según el espíritu Abraham y el Padre de Jesús También ellos son herederos de Abraham (Rom 4, 16), hijos de Dios (8, 19), herederos de Dios y coherederos de Cristo (v 17, Gal 4, 7)

Observemos finalmente el v 16, donde el espíritu de Dios **atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios** En su misma vinculación, los dos espíritus se distinguen en este caso Al contrario, Pablo no distingue a los hijos del Hijo, a diferencia de Juan que reserva la palabra Hijo para Cristo (Jn 1, 12 18)

• La creación

Una vez que el hombre ha quedado afectado por el pecado, la creación entera sufre las consecuencias Ahora está **sometida a la vanidad, no por su gusto, sino por causa de aquel (Dios) que la sometió a él** (v 20) Sin duda este último elemento alude a la maldición divina de la tierra según Gn 3, 17-19 Alcanzada por la corrupción, la creación, sin embargo, **aguarda con impaciencia la revelación de los hijos de Dios** (v 19) **Aguarda con impaciencia**, literalmente extiende el cuello para ver llegar cuanto antes el objeto de su deseo Y al mismo tiempo **gime en los dolores de parto, esperando la libertad de la gloria de los hijos de Dios** (v 21 22) Sin ceder demasiado pronto a una interpretación puramente ecológica, observemos como el apóstol subraya fuertemente el lazo entre el hombre y el mundo que lo rodea Lejos de hundirse en el abismo, el mundo debe conver-

Bibliografía cf *El Espíritu Santo en la Biblia* (CB n 52) 55 59 Sobre la carne y el espíritu cf *La carta a los Galatas* (CB n 34) 52 61 sobre la libertad cristiana *Liberación humana y salvación en Jesu Cristo* (CB n 7) 43 49 véase también el *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible* Brepols 1987, sobre la carne y el espíritu el cuerpo la adopción y la creación

tirse en «nueva creación» (2 Cor 5, 17; Gál 6, 15). Seguramente Pablo no ha olvidado la insistencia de los escribas de obediencia farisea sobre el tema de la «nueva tierra» y de los «nuevos cielos» en el mundo venidero (Is 65, 17; Ap 21, 1; 2 Pe 3, 13). Los esenios, entre otros, parecían menos optimistas.

• **Una teología del cuerpo (soma)**

Si la carne parece destinada al pecado y a sus codicias (Rom 13, 14), no ocurre lo mismo con el cuerpo, mencionado varias veces en Rom 8, 10.11.13 y 23. Sin duda, la palabra *sôma*, en la lengua helenista y también en los Setenta, trae fácilmente el pensamiento de la muerte, hasta llegar casi a designar un «cadáver»: «¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?» (7, 24); «el cuerpo está muerto por causa de vuestros pecados» (8, 10); «vuestros cuerpos mortales» (v. 11; cf. 6, 12). Por eso, hay que hacer **morir los actos del cuerpo**, en las agitaciones y las intrigas de ese cadáver que todavía se mueve. Sin embargo, es precisamente el «cuerpo» del crucificado el que nos ha liberado, haciéndose para nosotros «el cuerpo del pecado», del pecado en cadáver (Rom 6, 6).

Por eso hay que imitar al Señor de la cruz (Rom 8, 10) y seguirle hasta la resurrección: **El que levantó de entre los muertos a Cristo Jesús hará revivir también vuestros cuerpos mortales por su espíritu que habita en vosotros** (v. 11). Se comprende mejor entonces la llamada a la **liberación de nuestro cuerpo** que se indica en el v. 23 (cf. también 1 Cor 6, 13-14; 15, 42-44; Flp 3, 21). El cuerpo no es ciertamente una potencia mala, como pensaban algunos filósofos del mundo helenista, sino que es obra de la creación divina, desgraciadamente marcado en su carne de fragilidad, de forma que también él espera la renovación del espíritu (Ez 37). Entretanto, hay que «ofrecer vuestros cuerpos como hostia viva» (12, 1) y «glorificar a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 20).

• **Una nueva oración**

La oración constituye el sello del nuevo estatuto de los «hijos de Dios». **Habéis recibido un espíritu de adopción filial por el que gritamos: ¡Abba! ¡Padre!** (v. 15; Gál 4, 6). Se

observará la palabra aramea *Abba*, poco conforme con las costumbres de la oración en aquella época, pero utilizada ya familiarmente por Jesús (Mc 14, 36). El verbo *gritar* para señalar la oración es, por el contrario, frecuente en los Setenta (unas 40 veces; cf. Sal 3, 5). Lo nuevo que hay que subrayar aquí es la manera de designar al espíritu de Dios como estando en el principio mismo del movimiento de la oración. La oración no es simplemente una palabra, sino realmente un acto. Y es Dios mismo, en su espíritu, el que dirige esta acción. La oración no es ya magia para alcanzar a la fuerza algo imposible; es don de Dios: **Habéis recibido** (v. 15).

Nosotros, que poseemos las primicias del espíritu, o sea sus primeros frutos, **gemimos en nosotros mismos** (v. 23; 2 Cor 5, 2). Se advertirá el triple gemido de la creación, de los creyentes y del espíritu (v. 22.23.26), que traduce acertadamente la intensidad misma de la espera que impregna a la oración nueva. Una oración empapada de esperanza (v. 20.24) y llevada por la intercesión del espíritu «en favor de los santos» (v. 25-26; cf. 1, 7). Quizás haya que reconocer en los **gemidos inefables** del espíritu una alusión a las plegarias del tipo glosolalia, es decir, las oraciones en las que el fervor no siempre consigue seguir el desarrollo de una expresión inteligentemente audible por todos los creyentes.

• **Las etapas de la salvación**

En la sucesión de sus momentos salvíficos, **el designio** de Dios se despliega en los v. 28-30 de la siguiente manera: primeramente, Dios conoce de antemano y escoge con una soberana decisión de elección; luego, viene la realización de ese proyecto en la llamada, la justificación y la glorificación. Esos son los actos de Dios. No se trata aquí de santificación o, por hablar según el estilo de Pablo, de «vida en el espíritu». Pero observemos el tiempo de los verbos, y sobre todo del verbo «glorificar» en aoristo griego, como si la glorificación estuviera ya realizada desde el punto de vista de Dios. El tiempo cristiano de una vida en el espíritu, impregnada de una esperanza impaciente parecida al anhelo de la creación entera, transcurre en la certeza de los gestos divinos de una salvación ya enteramente puestos. ¿Qué es entonces el tiempo cristiano sino una perturbación radical de los tiempos? Los últimos tiempos ya están aquí.

TERCERA SECCION

9-11

El misterio de Israel

I. EL LUGAR DE 9-11 EN LA CARTA

Los exégetas se preguntan a menudo por el vínculo que existe entre Rom 9-11 y el conjunto de la carta. Unos subrayan la singularidad de estos capítulos, más o menos «venidos del cielo» sobre la carta, mientras que otros insisten en su importancia para la comprensión general del conjunto. Seguiremos a estos últimos, pero precisando de antemano el debate.

– La unidad que constituye Rom 9-11 puede fácilmente separarse del conjunto de la carta, hasta el punto de que parece casi posible unir directamente Rom 12 a Rom 8: la vida cristiana impregnada por el Espíritu (Rom 8) se desarrolla en un comportamiento nuevo (Rom 12); pues bien, Rom 9-11 retrasa aparentemente esta conclusión para tocar otro tema. Así, pues, estos capítulos formarían un todo aparte, fácil de separar de las páginas que los rodean. Parece clara la ruptura con lo anterior; en Rom 9, 3, Pablo llega a desear estar separado de Cristo, mientras que en 8, 35 afirmaba que nada lo separaría del amor a su Señor.

– Sin embargo, la relación de Rom 9-11 con el contexto no deja de ser real. Este punto es importante, ya que afecta en profundidad a la comprensión general de la carta. Estamos tocando aquí el corazón del argumento paulino. Primero, en el punto siguiente: si los judíos no pueden arrogarse ninguna superioridad frente a las naciones, como se dice en Rom 1, 18-4, 25, ¿qué pasaría si las naciones a su vez quisieran presumir ante Israel (Rom 9-11)? Ya hemos dicho en

más de una ocasión cómo estos dos conjuntos formaban un contrapunto. Además, la cuestión de la ley, tan fuertemente planteada en Rom 7, no puede menos de poner en cierto modo en cuestión la existencia profunda del pueblo de la ley. Si la Torá queda en parte devaluada, es la vida misma del pueblo de la ley la que entonces está en juego. Por otra parte, *¿todavía hoy, ¿no es ésta una de las cuestiones principales planteadas por Rom 9-11?* En régimen cristiano, «sin la ley», ¿dónde situar a ese Israel que recibe o no recibe a Cristo?

Destaquemos, además, otros elementos, ya más tenues, que establecen ciertos lazos con el contexto. Por ejemplo, el motivo de la compasión o de la misericordia entre Rom 11, 30-32 y 12, 1; o también, el del «judío primero, después el griego», que leemos en Rom 1, 16; 2, 9-10, así como en Rom 11, 11-14. Añadamos el rechazo paulino de la justificación por la ley, subrayado en Rom 9, 30-32 como en 3, 21s; sin hablar de la mención de la *justicia*, de la *fe* y de la *ley* en Rom 10, 1-13.

– La importancia de estos vínculos contextuales no deben ni mucho menos impedir el reconocimiento de Rom 9-11 como un conjunto dotado de una unidad estilística y temática real, aunque no pueda descubrirse en él una palabra que se repita de forma significativa, al estilo de las grandes unidades que preceden (las palabras *justicia-fe* en Rom 1, 16-4, 25, y *muerte-vida* en 5-8). Observamos solamente el

verbo *tener misericordia*, que aparece 7 veces, pero solamente en Rom 9, 15 23 y 11, 30-32, y la palabra *misericordia*, 2 veces. Mas aun, observamos los 11 empleos de la palabra *Israel* en estos capitulos, mientras que esta palabra no aparece en el resto de la carta. Pues bien, la situacion es inversa en el caso de la palabra *judío* (con dos excepciones 9, 24 y 10, 12)

Finalmente, Rom 9 11 constituye un conjunto coherente, con una bendicion al principio (**Dios bendito por los siglos**)

puntuado por **Amen**, esta bendicion acompaña a una constatacion de tristeza (9, 1-5). El conjunto termina con una doxologia puntuada tambien por **Amen**, pero esta vez llena de confianza en la sabiduria divina (11, 33-36)

¿Como se opera entonces una transformacion semejante, del tormento interior de un Pablo sumergido en la tristeza al grito himnico de una aceptacion total del designio insondable de Dios? ¿Estará recorriendo el apostol el camino de Job?

II. EL MOVIMIENTO GENERAL DEL TEXTO

La argumentacion del apostol es cerrada, no hay ningun elemento superfluo. Lo cual reclama seguramente del lector una gran atencion. Señalemos ante todo las principales articulaciones estilísticas y el movimiento general del pensamiento, pero sin querer imponer aqui un plan demasiado «estudiado» (cf p 14)

Rom 9 11 parte de una constatacion desoladora. Israel se ha separado de Cristo (9, 1-5), antes de lanzar un grito de esperanza. **Hermanos, el anhelo de mi corazón es que lleguen a la salvacion** (10, 1), luego surgirá el descubrimiento del misterio. **No quiero, hermanos, que ignoreis este misterio y así todo Israel se salvará** (11, 25-26). De la desolacion a la esperanza, y de la esperanza a la certeza de la salvacion: así es como aparece el movimiento general del texto, segun un triple desarrollo

- de 9, 1 a 33,
- de 10, 1 a 11, 24,
- de 11, 25 a 36

El primer movimiento pone el acento en la separacion de Israel y el tercero en la salvacion anunciada en el encuentro final con Dios. El segundo lleva a cabo el movimiento pendular del conjunto siguiendo rigurosamente un cuestionamiento. Tanto el movimiento inicial del texto (9, 1-5) como el final (11, 33-36) hacen pensar un poco en el tormento interior del hombre Job, y esto, incluso en la cita de Job 41, 3, recogida en Rom 11, 35

9, 1-33 PRIMER MOVIMIENTO: CONSTATAcion Y CUESTIONES

9, 1-5 En su drama interior, Pablo llega a desear verse a si mismo **maldito de Dios** (anatema), **separado de Cristo, por mis hermanos, mis parientes segun la carne**. En este imposible deseo, el apostol reconoce delicadamente que sus hermanos judíos han rechazado en su mayoría a Cristo. Sin embargo, poseían todos los privilegios: la *adopcion* de hijos de Dios (cf Ex 4, 22s, Jr 31, 9), la presencia de la *gloria* divina (Ex 33, 22), las *alianzas* de Noe, Abraham y Moises, la *Tora*, el *culto* del templo, las *promesas* mesianicas, los *patrarcas* y el *mesias* surgido de la carne de Israel (notese aqui la ausencia de la *eleccion*, pero cf Rom 11, 28). Pues bien, la constatacion de la desolacion pide inmediatamente la expresion de una conviccion: no por ello ha fracasado el proyecto de Dios (v 6 13), y esta conviccion va acompañada de una triple interpelacion (v 14-33)

1. La palabra de Dios no ha fallado

9, 6-13 La conviccion inicial es evidente: **la palabra de Dios**, es decir, en este caso el designio divino sobre Israel, **no ha caducado**. La afirmacion se apoya en un doble movimiento que comienza por *No es que* (v 6) y por *Eso no es*

todo (v 10) Cada uno de los dos motivos termina por una cita bíblica (v 9 y 13) Se observara este fenomeno de puntuacion bíblica al final de cada uno de los argumentos presentados v 17 25-29 y 33

9, 6-9 El primer motivo El designio de Dios no ha fallado, ya que hay que distinguir entre Israel e Israel **Los de Israel no todos son de Israel** (v 6), ni todos los descendientes de Abraham son hijos suyos El proyecto divino se ha logrado, al menos, en el Israel constituido por los judeo-cristianos (cf Gal 6, 16 sobre el Israel de Dios), lo confirma la promesa de Gn 18, 10-14 Incluso este proyecto se ha logrado demasiado bien, ya que ademàs los heleno-cristianos se han hecho hijos de Abraham (cf Rom 4, 16)

9, 10-13 El segundo motivo *Y eso no es todo* La palabra de Dios sobre los dos hijos de Rebeca, a saber, Esau y Jacob, tambien se ha realizado perfectamente, tanto sobre su separacion como sobre el cambio de situacion consiguiendo Estos hermanos marcan la existencia de un destino separado, como se escribe en Mal 1, 2-3 «Ame a Jacob y odie a Esau», o sea, preferi al pequeno antes que al mayor Ademàs, el proyecto divino preveia no solamente una separacion entre ellos, sino tambien un cambio radical de su situacion respectiva, de manera que el ultimo pasa ahora por delante del primero Estamos tocando aqui un resorte principal de la argumentacion de Rom 9-11 Este «motivo de los dos hermanos», ya bien explotado en los Setenta, se desarrolla aqui en parejas Esau Jacob, Ismael-Isaac, el Israel que no conoce a Cristo y el Israel judeo-cristiano, antes de designar finalmente a los simples «descendientes de Abraham» de los verdaderos «hijos de Abraham», esta vez con los heleno-cristianos Cada vez se da una separacion y el ultimo pasa por delante del primero Hay que subrayar ademàs que el apostol no distingue pura y simplemente a los «cristianos» (una palabra que no conoce) del pueblo judio, como hara mas tarde el autor de la *Carta de Bernabe* (13, 5) Esta ultima distincion vela de hecho la identidad judeo-cristiana y por tanto tambien la del apostol

Añadamos una observacion sobre el v 13 ¿Como no destacar la dura ironia de Pablo ante esa gran porcion de Israel que no ha reconocido a su Señor? En efecto, segun la

Escritura, Jacob es el otro nombre de Israel, mientras que Esau designa al edomita, es decir, al romano en la epoca en que estamos Pues bien, segun Pablo, como consecuencia del cambio total de la situacion en el instante que se evoca, el Israel que rechazo a Cristo se ha convertido en un Esau Algo asi como en Gal 3, 24-25, en donde se compara a los jerosolimitanos con Agar, la esclava arabe Mas adelante diremos como Pablo supo «corregir» a Pablo en este caso

Observemos finalmente como el uso paulino de los personajes bíblicos, con esos cambios de papel, hace dificil, si no ambigua, la lectura de estas paginas Asi, «Israel» designa a los judeo-cristianos (Rom 9, 6), a los judios que no conocen a Cristo o lo rechazan (10, 19-21), al pueblo de la antigua alianza (9, 31, 11, 7) y finalmente al Israel escatologico, cuando los judios ciegos se hayan unido a los creyentes (11, 26) Esto indica la dificultad de la lectura

2. Una triple cuestion

9, 14-33 Se suceden tres preguntas ¿Que diremos ? (v 14), ¿Me diras entonces ? (v 19), ¿Que diremos ? (v 30), acompanadas en cada ocasion de una o varias citas de la Escritura, como anteriormente

9, 14-18. La primera cuestion es esta ¿No será Dios injusto, al prever o al aceptar estas divisiones internas? No, sino que tiene misericordia con quien quiere Dios sigue siendo libre en sus opciones y es eminentemente bueno al hacer pasar al ultimo por delante del que tiene derechos (Ex 33, 19 y 9, 16)

9, 19-29 Entonces, ¿a quien acusar? Dios salva a quien quiere, incluso a los pecadores y a las naciones Por tanto, puede llamar «mi pueblo al que no era mi pueblo» (Os 2, 1) y preservar a un «resto» o a un «germen» entre los hijos de Israel (Is 10, 22, 1, 9) Pues bien, si Dios es bueno dando asi la ventaja al ultimo sobre el primero y si sigue siendo siempre soberanamente libre, ¿por que no podria realizar incluso esa increíble inversion de la situacion, por la que los recién llegados de las naciones prevalecerian sobre Israel en su porcion extraviada?

9, 30-33 La tercera interpelacion ahonda en esta constatacion los paganos que no buscaban la salvacion se salvan por la fe, mientras que en su mayor parte Israel choca con Cristo, su piedra de tropiezo, como dice Isaías (28, 16)

En resumen, tanto la separacion entre los hermanos como la inversion de la situacion en favor de las naciones han sido perfectamente previstas por Dios, libre, bueno y siempre justo. Sin embargo, en estas condiciones, ¿sigue siendo posible hablar de una salvacion del pueblo de Israel, al menos considerado en su totalidad? ¿Que va a ocurrir con ese Israel en su mayoria no convencida todavia?

10, 1-11.24 SEGUNDO MOVIMIENTO DE LA ESPERANZA A LA POSIBILIDAD DE LA SALVACION

Hermanos, el anhelo de mi corazon es que se salven (10, 1) El segundo movimiento de la argumentacion va de la *esperanza a la posibilidad de salvacion*. No ya a la certeza de una salvacion, que no aparecera hasta el 11, 25-26, cuando el apostol se exprese a la manera de un profeta o de un revelador de los designios de Dios. Aqui se trata solamente de las condiciones de posibilidad de esa salvacion, condiciones discutidas en dos movimientos de apariencia contraria en 10, 1-13, para declarar la imposibilidad de la salvacion sin la fe en Cristo, y en 10, 14-11, 24, para discutir el caso de Israel y expresar en el lenguaje del «si» la posibilidad de la salvacion.

10, 1-13. La salvacion por la fe

El Israel que no conoce o no reconoce a su Cristo no puede llegar a la salvacion mientras siga encerrado en su propia «justicia» de salvacion, tomando a la ley y el regimen de la ley como principio de salvacion. Pues Cristo viene a marcar el *final* de esta ley, y por ello el paron de este regimen religioso de salvacion. De manera que, tanto para los judios como para los griegos, sin distincion alguna entre

ellos, la justicia de la salvacion, o sea, el camino autentico de acceso a Dios, no puede en adelante venir mas que de la fe en Cristo. La fe salva, y no la ley. Encontramos aqui de nuevo toda la argumentacion de Rom 3, 21-30.

10, 14-11, 24. La posibilidad de la salvacion

Tras la afirmacion precedente, ¿sigue siendo posible el anhelo de salvacion formulada en 10, 1? Si, al menos si seguimos pacientemente la argumentacion del apostol en un juego sutil de cuestiones sucesivas, se lleva a cabo, efectivamente, todo un movimiento de su pensamiento, hasta la certeza de la salvacion. La machaconeria de las preguntas hace que surjan respuestas cerradas sobre un porvenir sin salida. Fuertemente unido al anterior por la cita de Joel (3, 5), este largo pasaje puede disponerse en tres series, segun las personas que estan en juego en cada ocasion.

- 10, 14-17 *ellos*, los judios que no reconocen a Cristo,
- 10, 18-11, 12 *yo*, Pablo, y *ellos*,
- 11, 13-24 *yo*, *vosotros*, los paganos, y *ellos*
- **10, 14-17. La cuestión**

Estos versiculos recogen la cuestion inicial sobre la posibilidad de la salvacion. Se suceden cuatro **como**, en relacion inmediata con la cita de Joel 3, 5 («Todo el que *invoca* se salvara») ¿como invocar sin creer?, ¿como creer sin escuchar?, ¿como escuchar sin proclamar?, ¿y como proclamar sin ser enviado?

- **10, 18-11, 12. Un dialogo entre dos**: entre *yo* (el judio Pablo) y *ellos* (los judios ciegos)

El apostol discute paso a paso el caso de Israel, con ayuda de las cuatro preguntas siguientes.

- a) y b) **10, 18-21** Para creer, hay que escuchar antes la palabra **Pero yo pregunto** (v 18-19) **¿Han escuchado ellos?** Si **¿Han comprendido?** No. La comunicacion se ha hecho, pero choco con una negativa.

c) **11, 1-10. Pregunta entonces:** ¿Habr^á rechazado Dios a su pueblo? No. Se ha salvado ciertamente un resto judeo-cristiano, al que pertenece Pablo (v. 5); la elecci3n ha tenido 3xito; los elegidos han alcanzado la salvaci3n. **Los otros han sido endurecidos, como est^á escrito** (v. 7). Dios los ha endurecido como a Fara3n. Pero si esos jud^íos han rechazado la salvaci3n, no por eso Dios ha rechazado a los jud^íos (cf. 9, 30-33).

d) **11, 11-12. Pregunta entonces:** ¿es una ca^ída definitiva (lit.: ¿Han tropezado para caer)? No. M^ás a^{ún}, si su ca^ída ha permitido el acceso de los paganos a la salvaci3n, ¿qu^é ocurrir^á con su plenitud? La palabra *ca^ída* (en griego *parap^otom^o*) designa una falta o el fracaso; la palabra plenitud (*pleroma*), la saturaci3n o el cumplimiento total. Est^á ya aqu^í esbozada, en forma de pregunta, la declaraci3n prof^ética de la salvaci3n, que vendr^á en 11, 25-26. Si no es definitivo el vac^ío producido por el rechazo, ¿qu^é pasar^á con su eventual plenitud?

• **11, 13-24. Un di^álogo entre tres:** yo (el Israel creyente), vosotros (los paganos) y ellos (el Israel ciego).

El ap3stol vuelve sobre el caso de Israel, dirigi^éndose expresamente a sus destinatarios heleno-cristianos.

11, 13-15. Os pregunto, pues, a vosotras las naciones... Si su rechazo fue la reconciliaci3n del mundo, ¿qu^é ocurrir^á entonces con su reintegraci3n, a no ser una vida de entre los muertos? La palabra *rechazo* (en griego *apobole*) tiene el sentido de desechar, de «sustraer», pero no de una ca^ída irreversible. La palabra *reconciliaci3n* traduce la idea de una reconstrucci3n o de una renovaci3n completa (cf. p. 33). En fin, la palabra *reintegraci3n* (en griego *prosl^ompsis*) sugiere la idea de un «a^ñadido» nuevo.

As^í, pues, estos vers^ículos recogen la idea de v. 11-12: despu^és de la «falta», puede venir la «consumaci3n» escatol3gica de Israel; despu^és del rechazo, puede venir su reintegraci3n al estilo de una resurrecci3n de los muertos. Tambi^én all^í se anuncia, bajo la forma de pregunta, el «misterio» de Rom 11, 25-26, de suerte que la afirmaci3n: **Y todo Israel se salvar^á** no puede menos de referirse de alguna manera al Israel entero, incluida su parte ciega. Semejante separaci3n

y rechazo provoc3 la aparici3n de una nueva creaci3n en las naciones por medio de la misi3n heleno-cristiana. De aquel mal surgi3 el bien de las naciones.

Pero si entonces hubo separaci3n y giro en la situaci3n en favor de las naciones, ¿qu^{ién} puede decir si alg^{ún} d^ía no dar^á Dios otro giro y otro cambio en la situaci3n? Volvemos aqu^í entonces al «motivo de los dos hermanos», evocado anteriormente (9, 10-13). El ap3stol resuelve el caso teol3gico del Israel que no acepta todav^ía a Cristo con ayuda de esta dial3ctica. Y proseguir^á este argumento, aplicado esta vez al caso de los paganos, hasta el punto de amenazar a las naciones con otro giro posible por parte de Dios.

11, 16-24. T^ú, pagano, no seas por tanto orgulloso (v. 20). Si Dios cambi3 as^í en contra de una gran porci3n de Israel, puede tambi^én volverse contra ti. M^ás a^{ún}, si ese Israel no persiste en la infidelidad (*apist^ía*, la no-fe en Cristo), ser^á injertado de nuevo en su propio olivo y crecer^á mejor que t^ú. Resulta extra^ña esta nueva imagen. Pero aunque en el mundo antiguo semejante injerto en el 3rbol cuidado no parece totalmente desconocido (de ordinario se injerta en el 3rbol salvaje), esta imagen «anormal» subraya por eso mismo mejor un cambio siempre posible de situaci3n. La rama original puede volver a injertarse en su 3rbol cuidado. Es conocida la frase de Pablo: «el jud^ío primero, luego el griego» (Rom 1, 16; 2, 10). ¡Cuidado entonces con el movimiento inverso! ¡Todo puede cambiar!

11, 25-36 TERCER MOVIMIENTO: EL MISTERIO DE LA SALVACION DE ISRAEL

En el amplio movimiento anterior, el ap3stol usaba el lenguaje del «si». Como un profeta que revela los misterios de Dios, ahora declara la salvaci3n de **todo Israel**, por encima del endurecimiento actual de numerosos jud^íos (v. 25-32). He aqu^í una extra^ña secuencia, al estilo prof^ético, en donde la salvaci3n del ma^ñana se fundamenta de alguna

manera en el extravío del pueblo de hoy. Un final hímico concluirá el conjunto (v. 33-36), en donde el apóstol celebra la sabiduría impenetrable de Dios al estilo de Job.

Leamos primero los v. 25-26: **Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, no sea que no os toméis por sabios: es un endurecimiento parcial el que le ha ocurrido a Israel, hasta que entre en la plenitud de las naciones. Y así todo Israel se salvará, como está escrito: «Vendrá de Sión el liberador... (Is 59, 20-21 y 27, 9)».** A esto se añaden dos motivos: la elección de Israel perdurará **por causa de los padres**; y la misericordia de Dios, que os ha llegado a vosotros, les llegará también a ellos (v. 28-32).

Algunas observaciones ante todo:

– Se trata aquí de un endurecimiento «parcial» de Israel, es decir, durante un tiempo solamente, y no ya del endurecimiento de una «porción» de Israel.

– La palabra plenitud o pleroma (de la raíz *llenar*) designa la totalidad escatológica de las naciones creyentes, mientras que en 11, 12 se trataba del pleroma de Israel en su *consumación* escatológica. El futuro de Dios realizará la reunión de estas dos «plenitudes».

– La expresión **todo Israel** hace eco a la del Deuteronomio, cuando habla de Israel en su perfección primera, manifestada en la santa comunidad del desierto (Dt 1, 1). Por encima de las divisiones actuales o futuras, entre el «resto» judeo-cristiano de Israel y los que no conocen o rechazan a Cristo, esta expresión declara la unidad, a la vez original y escatológica, del pueblo de Dios. Corresponde al pleroma

del v. 12 para designar, más allá de las separaciones, la totalidad plena de un Israel a pesar de su división actual entre judíos que reconocen al Señor y la gran mayoría que no lo reconocen. Por tanto, no identifiquemos aquí a ese «todo Israel» con lo que hoy llamamos la iglesia (el Nuevo Testamento nunca designa a la iglesia heleno-cristiana como un nuevo Israel). Ni tampoco lo reduzcamos a los elegidos, a los buenos judíos tanto de ayer como de hoy, a costa de atribuir a Pablo una tautología muy poco misteriosa: Todo Israel se salvará, es decir, todos los justos se salvarán.

Antes de adentrarnos más en la inteligencia de semejante proclamación del designio de Dios, llamado aquí «misterio», señalemos solamente un punto. En estos capítulos, el apóstol se refiere a los conjuntos, sin considerar el caso individual de los judíos o de los paganos, pecadores o no pecadores. En otras palabras, Pablo se interroga sobre el destino de un pueblo y de los pueblos, y no sobre la suerte individual del justo o del pecador. Como antes sugeríamos, la expresión **todo Israel** designa a un conjunto o a un pueblo histórico, concretamente situado, ayer y hoy. Y al mismo tiempo lo considera, a la vez, «más acá» y «más allá» de la distinción (actual para Pablo) entre los judeo-cristianos y los judíos que no reciben todavía a Cristo. Pablo anuncia la salvación de un pueblo, considerado en cuanto tal: no ya un pueblo como cualquier otro, sino el pueblo que sigue siendo el elegido y el amado **por causa de los padres** (v. 28); en fin, un pueblo actualmente representado tanto por los judeo-cristianos como por los que siguen sin reconocer a Cristo. Pero ¿no es de suyo imposible este anuncio, que mezcla así elementos contrarios? ¿Cómo conciliar lo inconciliable?

III. REFLEXIONES Y SUGERENCIAS

1. Algunas pistas que evitar

Muchos comentaristas intentan solucionar las dificultades, y hasta los atolladeros de la argumentación, siguiendo dos tipos de interpretación:

– El primero, el más corriente de todos, consiste en leer el texto como si fuera una profecía paulina de la «conversión de Israel». No se reconoce a Rom 9-11 como portador de un mensaje para hoy, el hoy de Pablo y el nuestro, sino sólo como una manifestación del futuro que solucionará, en

el futuro, el problema de Israel. Al final de los siglos, después que acabe la evangelización de las naciones, vendría la conversión de Israel, que daría paso a su vez a la parusía y a la resurrección final. Desgraciadamente, este escenario escatológico, en su reunión de elementos heterogéneos (por ejemplo Mc 13, 10), se apoya en una exégesis errónea de Rom 11, 15 («una vida de entre los muertos») para leer allí la resurrección final. Entonces Israel desaparece como cuestión para el tiempo presente.

Por otra parte, el lenguaje de la «conversión» parece impropio en estas circunstancias. Si el apóstol anuncia efectivamente la salvación de Israel en su paso de la infidelidad a la fe, no usa sin embargo el vocabulario de la «conversión» (*metanoia*), a diferencia de Lucas por ejemplo. Esta palabra resulta poco adecuada, ya que oculta de hecho la situación propia del pueblo elegido, ese pueblo amado siempre por Dios «por causa de los padres» (11, 28); nivela el estatuto de Israel al ras del de las naciones. Pues bien, en Pablo, Israel conserva su especificidad en el germen judeo-cristiano desde luego, pero también en cuanto pueblo particular, hasta el punto de que anuncia la salvación en ese **todo Israel** que Dios salvará por el Señor, su «liberador» venido de Sión (11, 26, citando a Is 59, 20).

– Una pista discutible consiste en destacar, por el contrario, la elección de Israel por un Dios siempre fiel a su palabra, hasta el punto de ignorar el único paso de la salvación, situado ahora en Cristo. En definitiva, aislando a Rom 11, 25-26 del conjunto paulino, algunos comentaristas llegarían a hablar casi de «dos caminos de salvación» en este caso: el de las naciones por la fe en Cristo y el de los judíos por medio de la ley. Pero eso está en contradicción con el pensamiento de Pablo, que insiste fuertemente en el paso necesario de la «infidelidad» (11, 23, en griego *apistia*) a «la fe» en Cristo (10, 8-13, *pistis*). La rama original debe ser injertada de nuevo. Pablo no ignora este paso ni el papel insoslayable de Cristo salvador. De hecho, en la solemne declaración del proyecto divino, el apóstol recuerda expresamente al «liberador» (*ho rhuomenos*), designando a Jesús como en 1 Tes 1, 10.

En su *Traité sur les Juifs* (Cerf, Paris 1981), F. Mussner

no llega ciertamente tan lejos en sus conclusiones; habla solamente de un «camino particular» de salvación para Israel. Esta expresión es válida, si con ello se rechaza el vocabulario de conversión válido para las naciones. Pero no hay que disimular nunca la acción de liberación universal de Cristo. Por otra parte, el apóstol menciona la *elección* del Israel judeo-cristiano y también de los otros cristianos (Rom 11, 5.7; cf. 1 Tes 1, 4). En el caso del Israel que no ha recibido a Cristo, no se menciona la elección entre los privilegios enumerados en Rom 9, 4, sino sólo en Rom 11, 28, en la viva actualidad de una referencia al pasado: **desde el punto de vista de la elección, ellos son amados por causa de los padres**; es decir, Dios los ama en virtud de su origen (pasivo divino). Así, pues, Pablo utiliza aquí una alusión al pasado de los orígenes, sin insistir en el «ahora» de esta elección.

En estas condiciones, ¿sigue siendo posible desenmarañar estos pensamientos entrelazados y hasta contradictorios? ¿Qué puede significar para nosotros el anuncio de semejante «misterio»?

2. Una lectura socio-religiosa de Rom 9-11

Los dos tipos de lectura precedentes no dejan de cuestionarnos, no tanto por causa de sus conclusiones más bien contradictorias como por la manera misma de deducirlas. En efecto, el comentarista entra de algún modo en el juego de la profecía sobre el destino de Israel, creyendo que precisa mejor todavía los contornos del anuncio en cuestión. Designa la conversión de Israel al final de los tiempos como el signo precursor de la catástrofe cósmica. Si no, le otorga al pueblo elegido un pretendido camino particular de salvación. Pero ¿no llevan semejantes lecturas a un callejón sin salida? ¿Consistirá la hermenéutica en explicitar un anuncio profético mejor de lo que lo hizo su propio profeta?

Intentemos más bien abrir otra pista, en relación inmediata con las realidades socio-religiosas de las que se hacen eco los capítulos de Rom 9-11 y hasta toda la carta a los Romanos. Pablo reflexiona sobre la situación presente de Israel en sus divisiones internas (los judeo-cristianos y los

otros), así como sobre las relaciones que han de regir entre Israel y las naciones. Como indicamos anteriormente, usa para ello el «motivo de los dos hermanos», designando así uno de los principios de la acción divina de la salvación. Hay que reconocer entonces las separaciones necesarias y entrar en ese juego extraño de los giros divinos en donde el hermano menor acaba imponiéndose al mayor. Pues bien, Dios puede seguir obrando de ese modo... Antes de aclarar estos puntos, volvamos a la cuestión inicial.

En un contexto comunitario y religioso realmente «explosivo», tanto en Roma como en toda la diáspora de entonces, Rom 9-11 es de gran importancia, ya que es el reflejo exacto de una práctica comunitaria que el apóstol desea implantar debidamente. Entre otras cosas se trata de lo siguiente: ¿cómo debe portarse el heleno-cristiano de Roma con los judíos que no reciben a Cristo? ¿Cómo Rom 9-11 es el síntoma de una situación social y religiosa concreta, que el apóstol afronta con determinación? ¿Cómo «funciona» el texto para rectificar la situación en cuestión? El texto de Pablo es profético, no ya en primer lugar por descubrir un lienzo nuevo en el telón del futuro, sino porque declara nuestra situación de hoy frente a Israel, y recíprocamente. La hermenéutica no debe jugar a ser pitonisa, pero captando nuestra situación presente ante Israel, debe ella medir nuestra actitud de hoy para ver si es análoga o, mejor dicho, si está «en congruencia» y «en relación de igualdad» con el pensamiento y la acción del apóstol. Porque Rom 9-11 sigue siendo hoy todavía de una actualidad palpitante.

• Recordemos en primer lugar cómo este texto refleja una sociedad realmente explosiva: «No todos los de Israel son de Israel» (9, 6); Abrahán tiene descendientes que no son siempre «hijos» suyos (9, 7); Jacob se separó de Esaú y prevaleció sobre él (9, 10-13). En una palabra, el mundo judío de entonces está como divorciado de sí mismo; el Israel que cree en Cristo choca con el rechazo de los otros. Muy pronto, la iglesia heleno-cristiana se separará a su vez y chocará con un Israel que no recibe a Cristo, así como con algunos judeo-cristianos. El apóstol se enfrenta con esta doble, si no triple, separación, no ya para reducirla, sino para reconocer su sentido. No ya para rechazar esas heridas y buscar la fórmula milagrosa de cicatrizarlas, sino para si-

tuarlas bajo la mirada del Espíritu y para señalar, más allá de esas discrepancias, las reglas de convivencia en aquellas circunstancias.

De hecho, esas diversas rupturas son en gran parte obra del mismo Pablo. Con gran estruendo, primeramente en la carta a los Gálatas, el apóstol rompió los lazos de origen para designar al grupo heleno-cristiano como descendientes de Abrahán y por tanto como íntegramente cristianos. El nacimiento, es decir, la separación fundadora de la iglesia heleno-cristiana está ya allí, con la consecuencia inmediata de no saber muy bien situar en el proyecto de Dios tanto a la ley como al pueblo de la ley. El apóstol intenta entonces descifrar el enigma con la ayuda del «motivo de los dos hermanos»; de una manera progresiva y definitiva a la vez, se han realizado esa «separación» y ese «cambio de situación», en donde el último prevalece sobre el primero. Entonces, el judeo-cristiano choca con el judío, y también en parte el heleno-cristiano se separa del judeo-cristiano, al menos en el ambiente paulino. Pues bien, he aquí que en Roma el heleno-cristiano se enfrenta directamente con el judío que no acepta al mesías. En estas condiciones, ¿qué va a ocurrir con el judío, frente a esos griegos cristianos de Roma que tienden más bien a pisotearlo?

Efectivamente, recordemos dos puntos importantes: por una parte, en el contexto romano de entonces era muy fuerte la hostilidad de los paganos contra los judíos (cf. p. 9), mientras que iba creciendo en Palestina la violencia, antes de la destrucción de Jerusalén el año 70 (estamos en el 57/58); por otra parte, después del decreto de expulsión del emperador Claudio, probablemente el año 49, los judeo-cristianos parecen ahora minoritarios en Roma, aun cuando Aquila y Priscila hayan regresado a la ciudad (Hch 18, 2 y Rom 16, 3). En resumen, han cambiado sensiblemente las relaciones de fuerza. Pero en estas condiciones, los cristianos de las naciones ¿no van a ceder a su vez a un instinto de poder o de dominación frente a los judíos? La amenaza es seria y Pablo les dice: ¡**No te jactes**, tú, pagano! (Rom 11, 8); **no te orgullezcas** (v. 20: *me hupsela phronei* = no tomes una actitud desdeñosa); luego, en el corazón mismo del versículo capital en 11, 25: **No quiero, hermanos,**

dejar que ignoréis este misterio, para que no seáis gentes presumidas (*phronimoi*).

- Si el apóstol deplora estas rupturas necesarias, procura sin embargo tejer lazos de unidad. En este sentido, el movimiento de Rom va casi al revés que el de Gál. Pero ¿cómo unir a unos grupos ahora distintos, y hasta en relación conflictiva, sin renegar de sí mismo y sin reducir al otro? De hecho, ¿no es ésta la cuestión ecuménica por excelencia?

– En primer lugar, parece imposible conciliar lo irreconciliable, y el texto paulino no logra disimular ciertas aporías: la ley es buena y es la que engendra de hecho el pecado. O también, lo que cuenta en adelante son los hijos de la promesa y no los de la carne (Rom 9, 8); ya no hay diferencia entre el judío y el griego respecto a Cristo (10, 2). Y al mismo tiempo, Israel, en cuanto pueblo, posee todavía la filiación y las alianzas (9, 4); y desde el punto de vista de la elección, sigue siendo amado por Dios «por causa de los padres» (11, 28). Finalmente, sigue existiendo un resto judeo-cristiano, incluido Pablo, como la flor del pueblo mesiánico, que en parte es distinto del conjunto heleno-cristiano. Nos vemos entonces en un callejón sin salida, en una situación que no deja de desafiar a la lógica. ¿Cómo designar, a la vez, a la iglesia heleno-cristiana como la heredera de la promesa y seguir reconociendo «una existencia teológica» a Israel, acepte o no a Cristo? Por recoger el lenguaje de Ezequiel, ¿tendrá acaso Dios dos esposas? ¿No habrá caído Pablo en la trampa de su propia teología, que en el punto de partida era una teología de ruptura?

– Pues bien, el apóstol se guarda muy bien de desatar las contrariedades precedentes. Define más bien las actitudes prácticas o los comportamientos que hay que seguir en este caso, sin intentar en lo más mínimo reducir las rupturas. Declara sin ambigüedades su evangelio: la salvación de Cristo alcanza a todos los hombres pecadores, tanto judíos como no judíos. Sólo él es el camino de la salvación, y no la ley. No obstante, Pablo no vacila en reconocer también al

pueblo de Israel, creyente o no creyente en Cristo, como ese «otro» que la iglesia necesita física y teológicamente para decirse a sí misma. Más aún, el apóstol abre a ese otro un porvenir fulgurante: «Todo Israel se salvará» (11, 26). Pues bien, reconocer al otro (una persona o un pueblo) en su porvenir de salvación y mantener ante él una actitud de apertura en relación con su porvenir religioso, es evidentemente aceptarlo, en el presente, como necesario a uno mismo en su propia búsqueda de salvación. Es reconocerlo en su «existencia teológica», más allá de todas las relaciones conflictivas que pueden y hasta deben existir como expresión de una alteridad que perdura, incluso en las pretensiones presentadas como necesarias por Israel, sobre las que la iglesia, como tal, no tiene por qué tomar posición.

Pero vayamos aún más lejos. El apóstol interviene ante sus destinatarios pagano-cristianos de Roma en un momento crítico, cuando detecta en ellos una cierta autosuficiencia y hasta un real desprecio por Israel, a ejemplo del de las naciones con los judíos. En un contexto semejante de tensiones, que desembocaron a veces en un *pogrom* como el de Alejandría en el año 38 de nuestra era, Pablo les declara que, cuando ellos quieren a su vez reducir a Israel, se pone realmente en cuestión la salvación misma de las naciones. Porque Dios, que ha dado la vuelta a la situación en favor de las naciones, puede muy bien darle un nuevo giro.

En una palabra, Rom 9-11 no da una solución teológica para intentar reducir la ruptura entre la sinagoga y la iglesia. Pablo no apela a una conversión final de Israel, para expresar su desprecio por un Israel que no ha recibido aún a su Señor. Lo que hace es invitar a reconocer las situaciones respectivas, no solamente sin reducir al otro, sino abriéndole también un porvenir de salvación, una salvación que para la iglesia no puede menos de comprometer de alguna manera al Cristo de Israel. De hecho, ¿no es eso el verdadero ecumenismo? Al leer estos textos, el cristiano de hoy se ve invitado a reconocer su exacta situación comunitaria respecto a Israel y a gritar su gozo por la salvación de Dios. En cuanto a lo demás, todo es gracia.

CUARTA SECCION

12, 1-15, 13

Exhortación sobre las relaciones con los demás

La exhortación de Rom 12, 1-15, 13 comprende una serie de imperativos, de palabras de estímulo y de enseñanzas morales. El conjunto se relaciona bastante ampliamente con la sección anterior mediante la alusión a la «compasión» (v. 1), que hace eco a la mención de la «misericordia» en 11, 31, como en todo el conjunto de Rom 9-11 (cf. p. 45-46) en sus diversas tonalidades, dentro del cuadro general de la carta.

Se pueden más o menos distinguir varias unidades en este nuevo conjunto, particularmente

- una serie de exhortaciones sobre las relaciones que tener entre los miembros de una misma comunidad (12, 3-16),

- varios consejos sobre la actitud que asumir con las gentes de fuera, incluso en las relaciones políticas (12, 17-13, 14),

- finalmente, en el sentido de la comunidad romana, las relaciones que mantener entre los «fuertes» y los «debiles» (14, 1-15, 13). Leeremos esta última sección con especial atención, ya que toca más de cerca a la problemática general de la carta.

Damos solamente algunas indicaciones de trabajo, relativas a los elementos mencionados

- Con ayuda de las referencias presentadas al margen de la TOB (por ejemplo), se observarán los numerosos lazos que se dan entre las normas del apóstol y los imperativos evangélicos. Como es sabido, el apóstol no se refiere casi

nunca a los relatos y a las palabras de Jesús, al menos «en directo» –fuera del relato de la cena y de la pasión-resurrección–. En él, «la apelación referencial» a Jesús se realiza de otra manera, en lo que él llama la *imitación* de Cristo, en el sentido paulino de esta palabra (1 Cor 11, 1), es decir, en el rechazo de una repetición de las palabras y de los gestos del Jesús «según la carne» (2 Cor 5, 16), lo cual *no impide ni mucho menos una extraordinaria asonancia* entre Jesús y su enviado (Pablo no se llama discípulo). Jesús no es «una ley» para Pablo, es su Señor vivo.

- De ordinario, los comentaristas de Rom 12-15 centran su atención en los puntos siguientes

- El uso de cierto vocabulario cultural, recogido del templo y aplicado ahora a la palabra y a los comportamientos cristianos, de ahí la mención de la «víctima viva» de un sacrificio y la alusión, extraña, al «culto que se refiere a la palabra» (*logike*) en Rom 12, 1-2, además, la de la «ofrenda» de las naciones en 15, 16. Como en los esenios, la palabra o «la ofrenda de los labios» sustituyen en adelante a los sacrificios del templo.

- La cuestión del cuerpo de Cristo y de los carismas en Rom 12, 3-8 en relación con 1 Cor 12-14. Este problema es aquí considerable, ya que pone en juego a la iglesia, «cuerpo de Cristo» (una expresión que casi podría traducirse por «corporación de Cristo», dando a la palabra cuerpo la nueva acepción que tomo en esta época en el marco de las asocia-

ciones religiosas y de otro tipo) Los carismas corresponden en parte a lo que hoy llamamos los «ministerios» (cf C Perrot, *Les charismes de l'Esprit* Christus 131 [1986] 281-293)

– Finalmente, la actitud cristiana frente al poder político (Rom 13, 1-7), donde el apóstol expresa su interés por proteger a las comunidades nacientes que, separadas ya de las «sinagogas» judías, perdían con ello numerosos privilegios

De hecho hay otros puntos que merecerían la atención y concretamente entre los más humildes, que designan sin embargo en su continuo machaqueo el eje central de toda la carta dentro de las separaciones entre los grupos judíos, judeo-cristianos y heleno-cristianos, el apóstol subraya la importancia de las relaciones entre hermanos. Sería aquí interesante comparar estrechamente estas exhortaciones con las de las otras cartas paulinas, para medir mejor la tonalidad particular de esta

Con ayuda de unas *Concordancias del Nuevo Testamento*, se puede ya percibir la importancia de todo un vocabulario relacional capaz de impedir las dificultades propias de la comunidad romana. Creemos el motivo del amor (*agape*) a los hermanos, un amor que resume toda la ley (Rom 12, 9, 13, 8-10, 14, 15), antes, en Rom 5, 5, 8, 35, no se hablaba más que del amor divino. O también, el motivo de la búsqueda de lo «bueno» (en griego *agathos* Rom 12, 2, 9, 21, 13, 3-4, 14, 16, 15, 2, 14). Y al revés, todo un vocabulario que evoca la idea del desprecio mutuo o del desden

Fijémonos especialmente en Rom 12, 3 «No os sobreestiméis más de lo que tenéis que estimaros, sino estimaos de forma que sigáis siendo estimables», jugando aquí con la raíz griega *phroneo*. Pues bien, esta misma raíz está presente en Rom 12, 16 «No os toméis por pretenciosos» (según Prov 3, 7), la encontramos también en Rom 11, 25, en uno de los momentos más esenciales de la carta. Si los judíos (y por tanto los judeo-cristianos) no tienen que sobreestimarse respecto a las naciones (Rom 1, 18-4, 25), las naciones (y por tanto los heleno-cristianos) no tienen que enorgullecerse (Rom 9-11). Como vemos, Rom 12, 1-15, 13 orquesta perfectamente el mensaje

14, 1-15, 13 LOS FUERTES Y LOS DÉBILES

¿Quiénes son los fuertes y los débiles de los que se nos habla en este conjunto? ¿Cómo entran en el argumento general estas advertencias de Pablo contra los que juzgan a su hermano y esta invitación a la acogida mutua?

1. Los fuertes y los débiles

– Señalemos ante todo algunos paralelismos. En 1 Cor 8-10 encontramos varias menciones de los «débiles», al hablar de las carnes sacrificadas a los ídolos (1 Cor 8, 7-12). Mas concretamente, Rom 14, 15 puede compararse con 1 Cor 8, 11 («desfallece el débil, ese hermano por el que murió Cristo»), Rom 14, 14 con 1 Cor 8, 4-7 y 10, 19 (no hay alimento impuro), Rom 14, 13, 20, 21 con 1 Cor 8, 9, 13 y 10, 32 (no hay que escandalizar). Así, pues, aparece claro el vínculo entre Rom y 1 Cor, aunque hay que reconocer en Rom un cambio de perspectiva: no se habla de los ídolos (carnes sacrificadas) propiamente hablando, sino de la carne, del vino (v. 21) y de los alimentos impuros. Sin embargo, no se olvidará que en aquella época todas las carnes, fuera de las que se mataban según el ritual judío, estaban marcadas por el signo de los dioses, aunque solo fuera por la manera de inmolarlas según un ritual idólatra

– ¿Quiénes son entonces esos débiles y esos fuertes de los que habla el apóstol? **Nosotros, los fuertes, hemos de soportar las debilidades de los que no lo son** (15, 1)? Los llamados débiles pueden identificarse en tres categorías de personas: a) los judeo-cristianos que siguen todavía las reglas alimenticias de la ley, b) los heleno-cristianos: los antiguos «temerosos de Dios» que se movían en torno a las sinagogas y que, habiéndose hecho cristianos, siguen judaizando, c) o peor, los heleno-cristianos que a su vez se ponen a judaizar bajo la influencia de los anteriores (Gal 2, 14). En el marco de 1 Cor, los débiles designan más bien a los heleno-cristianos judaizantes. Ocurre aparentemente lo mismo en Rom 14, 23: el que en el fondo come carne, a pesar de sus dudas en esta materia, hace pensar más bien en un heleno-cristiano de este tipo, como en 1 Cor 8, 7. En

cuanto a los «fuertes», se trata de los que siguen o pretenden seguir a Pablo («nosotros, los fuertes»), en el radicalismo de sus posiciones sobre la ley, hasta el punto de caer a veces en cierto ultra-paulinismo (en 1 Cor 10, 22, Pablo se burla de esos pretendidos fuertes).

– La discusión y los *escrúpulos* (Rom 14, 1) de los débiles se refieren a la carne, la bebida y el vino (v. 17.21); más concretamente, a los alimentos impuros según las normas rituales exigidas por la Torá (v. 14.20); y finalmente, a una cuestión de días (v. 5-6), probablemente el respeto al sábado y a las fiestas judías. Se trata de comportamientos de tipo judaizante. Pero ¿había que seguir así «viviendo a lo judío»? ¿Había que imitar a Santiago de Jerusalén que se abstenía de la carne y no bebía vino, al menos según Hegeipo (cf. Eusebio, *Hist. Ecl.*, 2, 23, 5)? Las palabras de Jesús sobre lo puro y lo impuro, referidas ante todo en las comunidades judeo-helenistas cristianas (Mc 7, 15.19), o también la visión de Pedro sobre los alimentos puros (Hch 10, 14.28) demuestran la importancia del problema. No todos los judeo-cristianos aceptaban (acordarse de) estas palabras de Jesús, aunque sólo fuera por no ir en contra de la Torá (Mt 5, 18) y correr el riesgo de descalificar de antemano la misión propiamente judeo-cristiana (Hch 15, 5). Así, pues, el asunto superaba una simple cuestión de ascetismo vegetariano; comprometía todo el comportamiento del cristiano en la manera de situarse respecto al mundo. ¿Habría que seguir viviendo en un ghetto?

2. La exhortación de Pablo

Pablo dirige su exhortación a los «fuertes» (**Nosotros, los fuertes**); los imperativos en plural («acoged», «juzgad»: Rom 14, 1.13) apelan al comportamiento de los fuertes respecto a los débiles; la interpelación en singular, *tú*, de aire menos retórico, se dirige a los débiles o a los fuertes, sin que a veces se les pueda distinguir con claridad (v. 4 y 10).

Por tanto, ¿qué comportamiento habrá que modificar en estas circunstancias? No hay que *despreciar* al que tiene escrúpulos en cuestión de alimentos (v. 3.10), ni *juzgar* al otro, al de otra casa (v. 3.4.10.13); no hay que hacerle *caer y perecer* (v. 13.15.21), ya que eso sería **injuriar a vuestro bien**

(v. 16; cf. 15, 2). Al contrario, hay que *acogerse* (v. 1.3 y 15, 7) *unos a otros* (v. 13.19; 15, 5.7), *apaciguar y construir* (14, 19; 15, 2); en resumen, tener un *mismo pensamiento, un mismo corazón y una misma boca* (15, 5-6; cf. 12, 16). Los motivos de semejante actitud de acogida tienen que arraigarse en el ejemplo dado por Dios y su Cristo (14, 3 y 15, 7). Como Cristo, **que no buscó lo que le agradaba** (15, 3), hay que vivir, no para sí, sino **para el Señor** (14, 6-8).

Todo esto puede compararse con las exhortaciones formuladas en 1 Tes, Gál y 1-2 Cor para poner mejor de relieve lo que caracteriza a las presentes advertencias. No cabe duda de que la llamada al amor está presente en los escritos paulinos por casi todas partes, pero más especialmente en Rom 12, 9; 13, 8.9.10; 14, 15. Sin embargo, en Rom 14, 1-15, 13, la insistencia no recae tanto en el amor mutuo dentro de un mismo grupo, sino más bien en un comportamiento a la vez tolerante y acogedor con los cristianos que siguen otras prácticas. Porque los fuertes sienten la tentación de despreciar a los débiles, en sus prácticas «todavía» judías; y los débiles, la de juzgar a los fuertes que cuestionan la ley divina y al pueblo del «tronco de Jesús» (15, 12). Las presentes exhortaciones de Pablo tocan por tanto el corazón mismo del motivo principal de la carta, en las relaciones «ecuménicas» que es preciso restablecer ahora. Queda olvidada ya la violencia del apóstol en Gál. Parecen haberse suavizado enormemente las convicciones tan vivas de Pablo a propósito de los idolotitos, que se leían en 1 Cor. El *sí* de 1 Cor 8, 13 sobre el rechazo eventual de las carnes por no chocar a los hermanos se convierte ahora en lo que se debe hacer (Rom 14, 21). No hay que **hacer nada que pueda escandalizar** (cf. 1 Cor 10, 32-33). Semejantes mansedumbre y tolerancia, en las que se exalta más bien la *convicción* en cuanto tal que las razones propiamente objetivas (Rom 14, 21), no dejan de sorprender. De ordinario, Pablo se muestra más autoritario cuando se dirige a los suyos, pero la situación de «mescolanza» de los cristianos de Roma le obligaba de hecho a un comportamiento más abierto, por encima de sus propias opciones y decisiones.

Es precisamente esta situación especial la que lo lleva, al final de Rom 15, 7-12, a recordar sobre todo la figura de Cristo **servidor de la circuncisión** (v. 8); recuerda luego a las

naciones, en una pequeña cadena escriturística sobre las naciones y el mesías de su esperanza (v. 9-12). Por otra parte, la esperanza representa un papel importante en Rom (4, 18; 5, 2.4.5; 8, 20.22.24.25; 12, 12; 15, 4.12) y aquí en la final trinitaria de la carta sobre el **Dios de la esperanza** (v. 13). Así, hasta el final de la carta, antes de las explicaciones personales que vienen a continuación, las relaciones entre los judíos (judeo-cristianos incluidos) y las naciones (los heleno-cristianos, judaizantes o paulinos) dominan toda la argumentación.

¿Fue escuchada esta exhortación? Desgraciadamente, podemos dudar. ¿Será una casualidad que Clemente de Roma, alrededor del año 95, hable de la «envidia» como del motivo principal de los martirios de Pedro y de Pablo? «Pe-

dro..., como consecuencia de una envidia injusta, soportó tantos sufrimientos... y..., después de dar testimonio, se fue a la morada de la gloria que le correspondía. Por culpa de la envidia y de la discordia, Pablo mostró el precio reservado a la constancia» (*Ad Corinthios*, V, 4-5). Pues bien, en la lengua de Clemente, la palabra envidia (en griego *zelos*: cf. Rom 10, 2.19; 11, 11.14; 13, 13) evoca sobre todo una rivalidad entre hermanos (Caín y Abel). Desgraciadamente, estas envidias mortales fueron pronto explotadas por las autoridades romanas que soportaban a duras penas las asociaciones turbulentas de la época. La carta a los Romanos está en la línea de lo que se iba preparando. Su mensaje ecuménico entre judíos y naciones, judeo-cristianos y heleno-cristianos ante todo, sigue siendo válido, bajo pena de muerte.

La carta de Rom 16

1. EL FINAL DE LA CARTA

¿Dónde y cómo terminaba inicialmente la carta a los Romanos? Este problema se plantea debido a cierta vacilación de los manuscritos en este punto y, más aún, por la multiplicidad de bendiciones y doxologías con que concluye. Se tiene la impresión de una carta que no acaba de terminar...

No todos los manuscritos que poseemos, desde el siglo III en adelante, terminan de la misma manera. El papiro más antiguo de la carta que se conoce, llamado p 46, sitúa la doxología de Rom 16, 25-27 inmediatamente detrás de 15, 33; otros, detrás de 14, 23. Los grandes manuscritos (Sinaítico, Vaticano, Claromontano, etc.) dan sin embargo la terminación tradicional (pero sin el v. 24 de Rom 16). Sabemos, por otra parte, según Orígenes, que, a finales del siglo II, Marción eliminó los c. 15 y 16.

Más aún, cabe extrañarse de estas bendiciones y de la doxología que siguen: Rom 15, 33 («Que el Dios de paz sea

con todos vosotros. Amén»); 16, 20 y 24 («Que la gracia de nuestro Señor Jesús sea con vosotros»), y la doxología de 16, 25-27 («A aquel que..., por los siglos de los siglos. Amén»). De ordinario, las otras cartas de Pablo se contentan con una sola bendición (1 Cor 16, 23; 2 Cor 13, 13; Gál 6, 18).

De estos diversos datos pueden sacarse dos conclusiones: a) la carta conoció al menos dos versiones más cortas que la actual: una que acababa en 14, 23 y otra en 15, 33; b) la existencia de estas bendiciones repetidas postula de suyo la diversidad de varios receptores del escrito (prescindiendo de la cuestión sobre la autenticidad paulina de todos estos elementos). Esto indica la importancia del escrito en la primera tradición eclesial. Pero estos elementos acumulados ¿son de la mano de Pablo o de su secretario Tercio (16, 22)?

Muchos exégetas consideran la doxología de v. 25-27 como no directamente paulina por su estilo litúrgico y su lengua parecida a la de las déuteropaulinas (vgr. la revelación del misterio: cf. Col 1, 26-27; Ef 3, 3s). Dicho esto, este

probable añadido está bien redactado en función de la carta, con la preocupación de hacer inclusión con el comienzo del conjunto mediante palabras como «evangelio», «escrituras proféticas», «obediencia de la fe», «robustecer» (Rom 1, 1.2.5.11 y Rom 16, 25-27).

En cuanto a la carta anterior, Rom 16, 1-23, algunos exégetas han pensado en una nota dirigida a los Efesios y añadida luego a la carta a los Romanos. Dan dos razones para ello: ¿cómo podía Pablo conocer a tanta gente en Roma (se citan 26 nombres), sin haber estado nunca allí? Además, el matrimonio Prisca y Aquila (16, 3) estaba en Efeso, según Hch 18, 26.

Pero precisamente ese matrimonio acababa de llegar de Roma, expulsado por Claudio en el año 49 (Hch 18, 2). ¿No habría vuelto luego después del reinado de Claudio, el año 54? Además, varios nombres mencionados en la carta corresponden a nombre usuales en Roma (conocidos en las antiguas inscripciones funerarias de la ciudad): Ampliato, Urbano, Apeles (un nombre judío típico en Roma según Horacio, *Sátira* 1.5.100), Rufo (¿un hijo de Simón de Cirene del que habla Mc 15, 21, un evangelio escrito probablemente en Roma?), los de (la casa de) Aristóbulo (¿el nieto de Herodes el Grande, amigo de Claudio?), los de (la casa de) Narciso (sin duda el riquísimo liberto de Claudio, ejecutado el año 54 por orden de Agripina, la madre de Nerón). Por eso conviene considerar a Rom 16, 1-23 como vinculado a la carta, como una nota de recomendación para Febe, encargada por lo visto de llevarla a Roma. De hecho, el saludo final: «Todas las iglesias de Cristo os saludan» (v. 16b) indica la importancia del destinatario respecto a las iglesias de oriente. Este saludo va precedido, en v. 16a, del «beso de paz» con que terminan otras cartas de Pablo, antes de que sirviera para acabar una asamblea cristiana (1 Tes 5, 26; 1 Cor 16, 20; 2 Cor 13, 2; Justino, *Apología*, 65).

2. LA CARTA

Algunas observaciones sobre Rom 16 a propósito de: una serie de saludos dirigidos a los destinatarios (v. 1-17);

una rápida exhortación (v. 17-20); los saludos de Corinto (v. 21-23); la doxología (v. 25-27).

– Obsérvense los 26 nombres y las palabras de afecto que se les dirigen (propias de parientes, en sentido amplio). También se encontrarán los cinco grupos mencionados en las diversas casas-iglesias, como si los romanos no constituyesen entonces un solo conjunto. De hecho, las sinagogas o comunidades judías de Roma no estaban unidas entre sí, como sucedía, por el contrario, en Alejandría.

– Obsérvense los nombres femeninos y las funciones atribuidas a algunas mujeres, incluida la de «esforzarse» (cf. *Misná*, tratado *Pirqué Abot*, 2, 2: «Que las que se esfuerzan por la comunidad lo hagan en nombre del cielo»). Su número y el simple hecho de saludar a las mujeres resulta ya extraño en ambientes judíos (cf. recuadro sobre Febe). Se observará el nombre de Prisca (Priscila en Lucas), citada antes de su marido. Andrónico y Junia forman al parecer una pareja «entre los apóstoles» (cf. 1 Cor 15, 7, en donde los apóstoles forman un grupo distinto de los doce).

– La pequeña admonición de los v. 17-20 rompe un poco con este conjunto más bien eufórico. Es dura la llamada al orden contra los que fomentan la división (cf. Rom 3, 8), el escándalo (cf. 9, 33; 1, 9; 14, 13), los que se olvidan de la enseñanza recibida y sólo sirven a «su vientre». Se trata sin duda de esos pretendidamente «fuertes» que menciona Rom 14, 15-21 y que tanto en Corinto como en Roma escandalizan a los «débiles», precisamente en materia de alimentos (1 Cor 8, 9-13). Esta admonición conviene muy bien al final de esta carta, donde se prohíbe toda relación de dominio entre las personas y entre los grupos, tal como se dijo anteriormente, pidiendo paz entre todos: «Que el Dios de la paz sea con todos vosotros» (Rom 15, 33; sin la mención de ese *todos*, cf. 1 Tes 5, 23; 2 Cor 13, 11; Flp 4, 9); o también: «El Dios de paz destrozará pronto a Satanás bajo vuestros pies» (Rom 16, 20). Este mensaje de paz constituye realmente el corazón de la carta a los Romanos. Se trata de un elemento más, que una sólidamente la «carta» de Rom 16 al conjunto de la misma.

FEBE Y EL MINISTERIO FEMENINO

«Os recomiendo a nuestra hermana Febe, ministro de la iglesia de Cencreas» (Rom 16, 1) En Cencreas, el puerto oriental de Corinto, Febe, literalmente «la brillante» o dona Sol, desempeñaba un papel importante no solo el de *prostatis*, «protectora» (16, 2, un título importante en aquella época), sino también *diakonos*, es decir, un título de función dado aquí en masculino, capaz de aplicarse a un hombre o a una mujer, sin que haya que traducirlo por «diaconisa», algo así como se habla de «la señora ministro». La palabra *diakonos* esta en la base del vocabulario llamado «ministerial» (la palabra latina *minister* equivale al griego *diakonos*), implica al menos una responsabilidad que alude a la asistencia a los fieles «Poneos a su disposición en cualquier asunto que necesite de vosotros» (16, 2) Este título de función es ya conocido en la época de Pablo, como se dice en Flp 1, 1 sobre «los obispos y los servidores (en griego *diakonoi*, en plural)» La verdad es que no se sabe lo que entonces designaban exactamente estas palabras, aunque de alguna manera la función del *diakonos* —literalmente el «sirviente» según la raíz verbal «servir a la mesa»— interesa inmediatamente a la «cena del Señor» (1 Cor 11, 20), y todo el juego de la palabra nueva encuentra su lugar en la celebración por excelencia de la asamblea cristiana. Esto indica la importancia de esta mención en las discusiones actuales sobre los ministerios femeninos. De hecho, ya Jesús había valo-

rizado esta palabra a su manera «Si alguno quiere ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor» (Mc 10, 43) Además, el verbo «servir a la mesa» es utilizado entre otros para decir que algunas mujeres servían a Jesús en Galilea (Mc 15, 41), lo cual es poco habitual en el judaísmo de entonces: una mujer no sirve a la mesa, en contra de lo que hizo entonces la suegra de Pedro (Mc 1, 31)

En la literatura posterior, la de las cartas pastorales, se habla también de los diaconos en 1 Tim 3, 8-13, pero esta vez se le da a la palabra el sentido de «auxiliar», que nos es habitual a nosotros, también se habla de «algunas mujeres» en el v 11, sin un pronombre de pertenencia que nos permita aquí designarlas con seguridad como esposas de los diaconos mencionados. El año 96, Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, interrogara a dos mujeres cristianas, designadas entonces como «ministras» (en latín, en femenino). Esta tradición de un ministerio femenino fue a continuación muy conocida en las iglesias de oriente, con imposición de manos, actividad bautismal para revestir a las bautizadas con un vestido nuevo, y ministerio catequético, así, en el siglo III, en la *Didascalia de los apóstoles*, y luego en las iglesias griegas. Al contrario, sobre todo después de Tertuliano, las iglesias latinas del siglo IV rechazaron este tipo de ministerio.

¿Qué hacer con la carta a los Romanos?

Esta pregunta puede parecer impertinente. ¿Acaso no es la carta la palabra de Dios dirigida al hombre de hoy? Pero ¿cómo descubrir su mensaje? ¿Qué se encuentra en la carta que pueda inspirar el pensamiento y la acción cristiana de nuestros días? Contiene en verdad abundantes perlas preciosas relativas a la primera confesión de fe cristiana, la cristología, la soteriología y la eclesiología, pero sin que podamos fácilmente determinar el eje o los ejes principales que presiden su organización. Si es posible sacar de aquí y de allá versículos llenos de luz, el conjunto por su parte resulta muchas veces opaco. ¿Hay algún lector que no se sienta «ahogado» en esas aguas demasiado abundantes?

Sin embargo, después de la Reforma, ¿no habrá que encontrar ese mensaje esencial en el motivo soberano de la justificación «por la fe sola, sin las obras»? Pues bien, ese motivo tiene ante todo su aplicación hermenéutica en el crisol de la vida de cada creyente. Construye realmente al cristiano en su propio interior. No obstante, ¿hasta qué punto este motivo da verdaderamente sentido a todo el conjunto del texto y explica el dinamismo de la carta en su funcionamiento completo? Por ello, sin negar el valor del motivo teológico en cuestión, ¿no habrá que intentar otra aproximación hermenéutica? En el contexto de una extrema diversidad eclesial, el apóstol presenta aquí una extraña reflexión sobre la manera comunitaria cristiana de situarse en el mundo: en relación con los paganos, los judíos, el designio de Dios en la historia, e incluso los «otros» cristianos. Pero entonces, ¿en qué puede afectarnos hoy a nosotros esta reflexión, que nació de la vida de una iglesia de antaño? ¿Cómo hacer la hermenéutica de una práctica cristiana de ayer, históricamente «situada»?

¿Qué hacer con la carta a los Romanos? La primera respuesta mencionada recoge toda la argumentación en la revelación exigente de una justificación que se nos ha otorgado soberanamente, sin ningún mérito de nuestra parte. Intenta descubrirnos las «reglas de juego» de una vida auténticamente cristiana, afinando nuestra aproximación personal a Dios. La segunda respuesta alude ante todo a una práctica cristiana de ayer, la de Pablo en el juego de las relaciones sociales de su tiempo, no ya para erigirla en «ley» nueva, sino más bien para presentarla como una llamada a las iglesias de hoy en sus relaciones con el mundo y con los hombres de nuestro tiempo. Desarrollemos un poco las dos aproximaciones mencionadas.

1. LA FE SIN LAS OBRAS

En su comentario a la *Carta a los Romanos* de 1522 (*Oeuvres*, XI-XII, Genève 1983), y más aún en la *Carta a los Gálatas* de 1535, **Lutero** insiste continuamente en la oposición entre las dos justicias: «Querer ser justificado por las obras de la ley es negar la justicia de la fe» (*Oeuvres*, XV, Genève 1969, 258). Semejante justicia, arrebatada a Dios a golpe de los pretendidos méritos, no conduce más que al pecado, «ya que todo lo que no viene de la fe es pecado» (Rom 14, 23). «Por eso, al pretender merecer la gracia por las obras realizadas, no se hace más que pretender aplacar a Dios por medio de pecados; no es sino añadir pecados a pecados» (*Ibid.*, 224). Y que nadie se ponga a distinguir en las obras en cuestión lo que procede solamente de las «leyes ceremoniales» (la circuncisión, los alimentos puros, etc.), porque «en

realidad, toda ley, y el mismo decalogo, sin la fe en Cristo, son mortales Y ninguna ley debe reinar en la conciencia, mas que la del Espiritu de vida, por la cual hemos sido liberados en Cristo de la ley de la letra y de la muerte, de sus obras y del pecado No es que la ley sea mala, sino que no sirve de nada para la justificacion» (*Ibid*, 242) Mejor dicho, la ley revela el pecado de toda carne, es decir, del hombre entero hasta en sus actividades mas sublimes Ciertamente, «los preceptos enseñan lo que es bueno hacer Pero la ejecucion no sigue inmediatamente al mandamiento Los preceptos nos muestran lo que tenemos que hacer, pero no nos dan el poder para hacerlo Estan destinados a revelar al hombre a si mismo, es preciso que por ellos el conozca su impotencia para el bien y que desespere de sus fuerzas» (*El tratado de la libertad cristiana, en Oeuvres, II, 279*)

En su *Teologia del Nuevo Testamento*, **R Bultmann** observa sin duda que Lutero va sensiblemente mas alla del pensamiento de Pablo, sin tener en cuenta la situacion exacta del judaismo de entonces Pero tambien el subraya fuertemente la idolatria de las obras, por las que el hombre se hace dios, al querer justificarse a si mismo Mas aun, el mero hecho de querer seguir la ley con su pretension de salvacion es ya pecar (I, 263s) Por eso mismo, la fe de Israel queda fuertemente reducida al rango de una simple religion humana que propone una salvacion a la vez imposible e idolatra Semejante juicio que, por otra parte, no tiene para nada en cuenta Rom 9 11, no deja de plantear algunos problemas, sobre todo despues de la tragedia de Auschwitz

En su *Comentario a Romanos* (1973), **E Kasemann** recoge los mismos temas El cumplimiento de la ley es en definitiva mas mortal que su transgresion (p 103), e Israel, en lo que tiene de mas valor, desemboca en la ilusion idolatra en la que, ante su Dios como espectador, el hombre construye su propia salvacion Solo la justificacion por la fe salva al hombre de semejante error Tal es el criterio por excelencia del verdadero discernimiento cristiano en materia biblica, o tambien el principio supremo de una acertada lectura de las Escrituras (lo que el autor llama «el canon en el canon») Frente a las discrepancias teologicas inherentes a los textos sagrados y a fortiori a las contradicciones continuas de las teologias (de las cristologias, eclesiologias y soteriologias),

deducidas de la Escritura por las diferentes confesiones cristianas, resulta mas necesario que nunca designar a la justificacion por la fe sola como el criterio soberano de un discernimiento de la Escritura por la propia Escritura

Otros exegetas protestantes, sobre todo de lengua alemana, siguen en general la misma linea de pensamiento, aunque algunos se niegan a aceptar ver en el hecho mismo de seguir la ley la esencia primera del pecado Al menos, Pablo no parece tan radical

Los teologos catolicos no llegan hasta ese punto, aun que no por ello minimizan la fuerza religiosa del discurso luterano La manera de situarse respecto a las «obras» es sin embargo algo distinta Un catolico dira enseguida que su confesion de fe tiene que expresarse en el obrar cristiano, en la unidad entre el «decir» y el «hacer» El protestante, por su parte, subrayara ante todo que solo Dios justifica, en el gesto gratuito de una salvacion entregada de una forma que podria decirse «exterior» («forense») a lo que el hombre puede ser, decir o hacer No hay ningun vinculo de necesidad entre el obrar cristiano y su ser «salvado», aun cuando el creyente tiene que obrar bien por amor La obra no es nunca meritoria

Una vez asentados estos fuertes matices, el protestante de hoy evita generalmente la facil asimilacion del catolicismo al legalismo judio, y finalmente a una religion demasiado natural El clima interconfesional ha cambiado mucho desde hace dos decenios, hasta el punto de que los primeros traductores de la TOB (*Traduction Oecumenique de la Bible*, 1972) quisieron comenzar su trabajo a partir de *Romanos*, para medir ante todo la dificultad de la empresa, que dandose totalmente asombrados del rapido consenso que se obtuvo en aquella ocasion En su libro magistral, *Les etapes du mystere du salut selon l'epître aux Romains* Paris 1969, el padre Stanislas Lyonnet un eminente especialista de Pablo, registraria este real consenso ecumenico en materia de justificacion por la fe Sin embargo, esta situacion ¿no corre el riesgo de evolucionar?

2. OTRA HERMENEUTICA

Sin negar en lo más mínimo el valor de la intuición luterana, deducida objetivamente de varios elementos del texto paulino, ¿cómo no plantear la cuestión de una hermenéutica de la carta, considerada esta vez en la dinámica de su funcionamiento de conjunto? Es éste el camino que hemos seguido en nuestra exposición, sin que sea necesario recoger de nuevo todos los datos: a) la convicción de una igualdad radical de los hombres entre sí, ante la muerte y el pecado, así como ante la salvación y la vida, concedidas en la fe únicamente por la justicia de Dios; sin embargo, esta igualdad no pone en entredicho la situación particular del pueblo de Dios (Rom 1-3); b) la convicción de que, siempre por la justificación por la fe, los recién llegados de las naciones pueden a su vez designar a Abrahán como padre suyo, injertarse en el pueblo de Abrahán (sin designarse por ello como el «nuevo Israel») y entrar en la historia de los designios de Dios (Rom 4); c) la designación de un nuevo origen, a saber, el Cristo de la salvación, y no ya el Adán pecador de antaño (Rom 5); d) la situación nueva del cristiano respecto a la ley y la gerencia del pecado en una vida cristiana (Rom 6-7); e) las nuevas relaciones que hay que establecer entre las comunidades nuevas e Israel (Rom 9-11); f) los comportamientos nuevos que hay que observar dentro mismo de los grupos cristianos (Rom 12-15). He aquí otros tantos puntos que, superando una dialéctica demasiado individualizada de la fe y de las obras, muestra hasta qué punto el apóstol no vacila en enfrentarse con los problemas de la vida social, como consecuencia del «nacimiento» de la iglesia.

En una palabra, la mirada se modifica, sin velar para nada el gesto gratuito del salvador, que es el único que justifica. Pero en vez de poner solamente el acento en la pureza elitista de nuestra decisión de fe, sin el equívoco de la más mínima manipulación del hombre sobre Dios, los ojos se dirigen en adelante a una página de la historia de las comunidades de ayer en el entramado de las situaciones primeras de las que habrían de ir surgiendo progresivamente las iglesias de hoy. Pero si esto es así, ¿en qué sigue siendo ejemplar para nosotros esa historia accidentada de las comunidades de ayer? Porque no se trata ya de descubrir en Pablo la norma de una «verdad teológica» soberana, como si fuera una «ley» nueva dictada (contradictoriamente) por ese mensajero de la libertad cristiana. Se trata ahora de verificar constantemente si nuestros pensamientos y nuestras acciones de hoy, personales y eclesiales a la vez, siguen estando perfectamente en «consonancia» o en «homología» con el pensamiento y la práctica de Pablo, dado que la Escritura y la iglesia forman un solo cuerpo en una unidad que supera las divergencias y los falseamientos históricos. Y esto sin olvidar en lo más mínimo la tonalidad diversa de las teologías del Nuevo Testamento, de las que Pablo no ofrece más que un eco prestigioso. A continuación, eso que se llamará el «canon de las Escrituras» provocará poco a poco una nueva y necesaria unificación del pensamiento y del comportamiento cristianos. De hecho, en su extraño ecumenismo, ¿no constituye ya la carta a los Romanos uno de los primeros eslabones de esa unidad que está siempre por venir?

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

Algunos comentarios

En francés

F. J. Leenhardt, *Epître aux Romains*. Delachaux, Neuchâtel 1957 (complementos en 1969).

A. Viard, *Saint Paul Epître aux Romains* Gabalda, Paris 1975.

F. F. Bruce, *Epître aus Romains* (commentaires Sator) Paris 1986.

En inglés

C. E. B. Cranfield, *Romans, I-II* (ICC). Edinburgh 1977.

En alemán

U. Wilckens, *An die Romer*. Neukirch 1978.

Algunas obras recomendadas en español

S. Lyonnet, *Historia de la salvación en la carta a los Romanos*. Sígueme, Salamanca 1967

G Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina*. Sígueme, Salamanca 1966.

K. Schelkle, *Anunciar el evangelio de Dios Comentario a la carta a los Romanos* Sígueme, Salamanca 1966.

F. Mussner, *Tratado sobre los judíos* Sígueme, Salamanca 1983 (especialmente: Pablo e Israel, 195-221)

K. Barth, *Breve comentario a la Epístola a los Romanos*. Península, Madrid, s d

Otras obras

E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* Philadelphia 1977.

A Feuillet, art. *Romans*. DBS 56-57, 1982-1983, 739-863

F Refoulé, «*Et ainsi tout Israel sera sauve*». Cerf, Paris 1984.

F Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* Cambridge 1984.

INDICE ANALITICO

La carta a los Romanos en la controversia moderna	5
I. La situación histórica y el pensamiento judío en el siglo I de nuestra era	7
1. La justificación por las obras en el judaísmo antiguo	7
2. Los judíos en Roma	8
3. Grupos cristianos y problemas apostólicos	10
II. Cuestiones introductorias.	
1. Lugar y fecha	14
2. La organización de la carta	14

LA CARTA A LOS ROMANOS

1, 1-7	Dirección	17
1, 8-17	– Acción de gracias y anuncio del motivo principal	18
	– v 16-17: La salvación de todos por la fe	18
<i>1.ª sección: 1, 18-4, 25</i>		
	<i>De la condenación de todos a la salvación de los creyentes</i>	<i>22</i>
	– Unidades de lectura	22
	– Algunos puntos llamativos	22
1, 18-32	El pecado y la condenación de las naciones	22
2, 1-16	Todo hombre está afectado	23
2, 17-29	El judío también es pecador	24
3, 1-20	La ventaja del judío no le da ninguna superioridad	25
3, 21-31	La salvación por la fe	26
4, 1-25	Abrahán	29

2.ª sección: 5-8

<i>De la muerte a la vida. De la ley al Espíritu</i>	32
5, 1-11 La reconciliación	32
5, 12-21 Adán y Cristo	35
6, 1-23 Muertos al pecado y vivos bajo la gracia	35
6, 1-14: El bautismo y la muerte	36
6, 15-23: El señorío de la gracia	38
7, 1-25 Liberados de la ley, pero frente al pecado	38
7, 1-6: Liberados de la ley	38
7, 7-13: La ley y el pecado	39
7, 14-25: La experiencia del pecado	40
8, 1-39 Bajo el dominio del espíritu	41
8, 1-4: La libertad según el espíritu	41
8, 5-30: La vida según el espíritu	42

3.ª sección: 9-11

<i>El misterio de Israel</i>	45
I. El lugar de Rom 9-11 en la carta	45
II. El movimiento general del texto	46
9, 1-33 1.º movimiento: constatación y cuestiones	46
10, 1-11, 24 2.º movimiento: de la esperanza a la posibilidad de la salvación	48
10, 1-13: la salvación por la fe	48
10, 14-11, 24: la posibilidad de la salvación	48
11, 25-36 3.º movimiento: el misterio de la salvación de Israel	49
III. Reflexiones y sugerencias	50
Algunas pistas que evitar	50
Una lectura socio-religiosa de Rom 9-11	51

4.ª sección: 12, 1-15, 13

<i>Exhortación sobre las relaciones con los demás</i>	54
14, 1-15, 13 Los fuertes y los débiles	55
La exhortación de Pablo	56

<i>Rom 16</i>	1. El final de la carta	57
	2. La carta	58
Conclusión: <i>¿Qué hacer con la carta a los Romanos?</i>		60
	1. La fe sin obras	60
	2. Otra hermenéutica	62

RECUADROS

Textos judíos sobre las «obras»	p. 8
Los grupos cristianos	12
Santiago y la fe sin las obras	28
Febe y el ministerio femenino	59