

24

αγορα

Marcus J. Borg y John Dominic Crossan

# El primer Pablo

La recuperación de un visionario radical

verbo divino



αγορα

Marcus J. Borg y John Dominic Crossan  
**El primer Pablo**

Resulta obvio decir que Pablo realmente interesa. Ahora bien, cómo y cuánto interesa son cuestiones que no encuentran una respuesta uniforme entre los cristianos. Por el contrario, nos encontramos con opiniones e ideas muy diversas e incluso enfrentadas sobre Pablo y su mensaje. Hasta cierto punto, podemos decir lo mismo de Jesús, pero mientras que todos los cristianos están de acuerdo en que Jesús es admirable, agradable y atrayente, no piensan lo mismo de Pablo.

En *El primer Pablo*, dos prestigiosos biblistas, John Dominic Crossan y Marcus J. Borg, nos ayudan a entender mejor la verdadera figura de Pablo y su mensaje radical.



John Dominic Crossan (1934) es un reconocido biblista, codirector del «Jesus Seminar» y catedrático emérito de la Universidad DePaul (Chicago). Es ampliamente reconocido como uno de los más destacados investigadores en los campos de la arqueología bíblica, la antropología y la crítica textual del Nuevo Testamento.



Marcus J. Borg (1942), doctor en filosofía por la Universidad de Oxford, es un destacado biblista, miembro del «Jesus Seminar» y profesor de religión y cultura en la Oregon State University.



evd  
www.veibodivino.es

EL PRIMER PABLO  
LA RECUPERACIÓN  
DE UN VISIONARIO RADICAL

Marcus J. Borg  
John Dominic Crossan

# El primer Pablo

La recuperación  
de un visionario radical

*evd*



Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

Título original: The First Paul.  
Traducción: José Pérez Escobar.  
Diseño de cubierta: Francesc Sala.

Publicado con permiso de Harper One, un sello de Harper Collins Publishers.

© Marcus J. Borg y John Dominic Crossan, 2009.  
© Editorial Verbo Divino, 2009. Es propiedad.  
*Printed in Spain.* Impreso en España.  
Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).  
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA 798-2009  
ISBN: 978-84-8169-925-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - [www.cedro.org](http://www.cedro.org)), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

## Nota del editor

Para los textos bíblicos citados a lo largo de la obra, no se ha seguido ninguna de las traducciones autorizadas en lengua española.

Marcus J. Borg y John Dominic Crossan han utilizado para el original en inglés la *Revised Standard Version* y han hecho sus comentarios a partir de los términos que en ella aparecen, por lo que se hacía imposible seguir una traducción española en concreto.

Por ello, el traductor, José Pérez Escobar, ha realizado la traducción de los textos bíblicos a partir de la traducción en inglés que se encuentra en la obra original.



# I

## Pablo: ¿personaje atrayente o repulsivo?

Después de Jesús, Pablo es el personaje más importante de los orígenes del cristianismo. Sin embargo, en general no goza de buena estima, ni siquiera entre los cristianos. Hay quienes lo encuentran atrayente, para otros es repulsivo, los hay que no tienen claro qué pensar de él y otros que apenas lo conocen.

En la portada del periódico *Newsweek* del 6 de mayo de 2002, encontrábamos la siguiente pregunta: «¿Qué quería hacer Jesús?». En las páginas del interior también se abordaba la figura de Pablo citando pasajes suyos en los que se ve que era partidario de la esclavitud, el antisemitismo, la misoginia y el heterosexismo:

La Biblia apoya la esclavitud en los siguientes términos: «Esclavos, obedeced a vuestros amos con temor y temblor, con determinación, tal como obedecéis a Cristo», escribe San Pablo. El antisemitismo se ha justificado durante mucho tiempo con pasajes como el que hallamos en 1 Tesalonicenses: los judíos «mataron al Señor Jesús y a los profetas». Y el sometimiento de las mujeres encontraba su fundamento en 1 Timoteo: «Como en todas las iglesias de los santos, que la mujer no hable en las iglesias [...]. Si hay algo que quieran saber, que les pregunten a sus maridos en casa. Pues es vergonzoso que una mujer hable en la iglesia». Y, sin embargo, ha habido personas cultas que se han regido por la visión del mundo que aparece en estos pasajes [...].

Y si la ciencia nos dice hoy día que ser gay es un estado «natural», ¿cómo puede la Biblia, incluyendo la condena de las relaciones homosexuales que hace Pablo en la carta a los Romanos, considerar categóricamente la homosexualidad como una relación «antinatural»?

Éstos son algunos de los pasajes de las cartas atribuidas a Pablo que muchas personas encuentran más repulsivos que atrayentes. Por consiguiente, vamos a comenzar nuestro estudio sobre Pablo hablando de su importancia, de las razones en las que se apoya la ambivalencia de su fama y de los fundamentos en que basamos nuestra forma de verlo.

La importancia de Pablo resulta obvia a partir del mismo Nuevo Testamento. En efecto, éste consta de veintisiete «libros», aunque llamarlos «libros» es un tanto equívoco, pues algunos solamente tienen una o varias páginas. De los veintisiete, trece son cartas que se atribuyen a Pablo. Como pronto veremos, no todas fueron realmente escritas por Pablo, aunque llevan su nombre. Añadamos a este dato la presencia de Pablo en el libro de Hechos: de sus veintiocho capítulos, Pablo es el protagonista principal en dieciséis. Así pues, la mitad del Nuevo Testamento gira en torno a Pablo.

Además, según el Nuevo Testamento, Pablo fue el principal responsable de expandir el movimiento primitivo de Jesús, al incluir tanto a los paganos (los no judíos) como a los judíos. Con el paso del tiempo, el movimiento se convirtió en una nueva religión, si bien Pablo (al igual que Jesús) era un judío consciente de estar realizando su obra en el seno del judaísmo. Ni siquiera se tenía la intención de que surgiera una nueva religión como consecuencia de la expansión.

Ahora bien, esto no significa que el cristianismo sea un error, sino que sus dos personajes fundacionales más importantes eran judíos y que sentían verdadera pasión por el Dios de Israel y por su pueblo. Cuando Pablo se dirigía a los paganos les proclamaba el Dios de Israel que se había revelado en Jesús. No obstante, Pablo, más que cualquier otro personaje



del Nuevo Testamento, fue el responsable de la aparición del cristianismo como una nueva religión, que, aunque incluía a los judíos, fue separándose cada vez más del judaísmo.

La importancia de Pablo no se reduce solamente al Nuevo Testamento, sino que se extiende a la historia posterior del cristianismo. Su obra ha sido determinante para muchos de sus teólogos y reformadores. San Agustín (354-430) se convirtió al cristianismo por un pasaje de Pablo. Antes de su conversión, Agustín era un joven complicado de gran talento que tuvo un hijo de una mujer con quien no estaba casado. Su itinerario espiritual le condujo, a través de la filosofía, al maniqueísmo, una religión para la que era fundamental la diferencia entre la carne y el espíritu: la carne era totalmente mala y el espíritu absolutamente bueno.

Según nos cuenta Agustín, un día oyó que un niño cantaba «Toma y lee», y tomó, efectivamente, una copia del Nuevo Testamento. Sus ojos fueron a posarse sobre el pasaje de Romanos 13,13-14:

Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo...

En sus *Confesiones*, considerada la primera autobiografía espiritual de la historia de la literatura, nos dice:

No quise leer más adelante [...] porque nada más acabar de leer esta sentencia, como si se me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas.

Tras esta experiencia, que tuvo gracias a la mediación de Pablo, Agustín llegaría a convertirse en el teólogo más influyente del primer milenio cristiano.

Durante los mil años que transcurrieron entre Agustín y la Reforma protestante, Pablo siguió siendo venerado porque sus escritos formaban parte de la Sagrada Escritura. Pero con la Reforma su figura se hizo decisivamente importante para los pro-

testantes. Martín Lutero (1483-1546) tuvo la experiencia transformadora de la gracia radical mientras preparaba unas lecciones sobre Pablo, cuya obra se convirtió en el fundamento de su teología, sobre todo por las contraposiciones que hace entre gracia y ley, y entre fe y obras, unos términos que han constituido el paradigma fundamental del pensamiento luterano desde entonces.

Juan Calvino (1509-1564), otro de los grandes reformadores protestantes, también hizo de Pablo el eje central de su teología. Son millones los protestantes que se consideran herederos teológicos de Calvino: puritanos, presbiterianos, bautistas, congregacionalistas (actualmente, la Iglesia Unida de Cristo) y otras tantas denominaciones.

Dos siglos después, Pablo volvió a jugar un papel esencial en el nacimiento de la Iglesia metodista. Su fundador, John Wesley (1703-1791), se convirtió con el objetivo de reformar la Iglesia de Inglaterra mientras escuchaba un comentario de Lutero sobre la carta a los Romanos. Su actividad llevó finalmente al nacimiento de una nueva denominación, que en la actualidad es la segunda iglesia protestante más numerosa de Norteamérica. Así pues, tanto si lo saben como si no, Pablo es el principal antepasado teológico de los cientos de millones de protestantes que están repartidos por todo el mundo.

### 1. *La ambivalente fama de Pablo*

Resulta obvio decir que Pablo realmente interesa. Ahora bien, cómo y cuánto interesa son cuestiones que varían considerablemente entre los cristianos. Nos encontramos con ideas sobre Pablo que difieren a la hora de entender su importancia, su mensaje y su persona. Hasta cierto punto, podemos decir lo mismo de Jesús, pues también es sujeto de diferentes interpretaciones. Ahora bien, mientras que todos los cristianos están de acuerdo en que Jesús es admirable, agradable y atrayente, no piensan lo mismo de Pablo.



## 2. *El Pablo católico y el Pablo protestante*

Los católicos y los protestantes valoran de forma muy diferente la importancia de Pablo. Los protestantes (al menos históricamente —no estamos seguros si también lo es en la actualidad—) entienden el cristianismo a partir de la interpretación de la teología y del lenguaje de Pablo. Los católicos, en cambio, no lo entienden así. Aunque lo veneran como santo y consideran sus cartas como parte de la Sagrada Escritura, los católicos no lo han convertido en el centro de su sistema como, en cambio, sí lo han hecho los protestantes. Podemos ver claramente esta diferencia siguiendo la historia de la teología protestante y católica desde la Reforma. Pero nosotros vamos a ilustrarla desde nuestra trayectoria personal.

**Borg:** En el luteranismo donde crecí, Pablo era más importante que Jesús. Ahora bien, ninguno de mis pastores o catequistas de la escuela dominical me dijeron nada semejante. De hecho, se hubieran quedado perplejos ante una afirmación así. Pero al volver la vista atrás, resulta evidente que me enseñaron a ver a Jesús y a Dios y también los evangelios a través de una lente paulina mediatizada por Lutero. Bien es cierto que, felizmente, no era nada consciente de ello. Daba por supuesto que *nuestro* modo de ver a Jesús, a Dios y el cristianismo no era *un* modo de ver, sino *el* modo de ver.

Como luterano, pensaba que el mensaje esencial del cristianismo era «la justificación por la gracia mediante la fe», una frase tanto paulina como luterana que a menudo se abrevia con la fórmula «justificación por la fe». Para mí significaba que era aceptado por Dios «por la fe», y la fe implicaba creer en Jesús y en Dios tal como lo entendieron Pablo y Lutero.

Hasta que no entré en el Seminario, con mis veinte años cumplidos, no me di cuenta de lo luterana que era mi forma de entender a Pablo y el evangelio. No es que la perspectiva luterana fuera simplemente errónea —de hecho, es mucho mejor que otras—. Pero aprendí que existían otras perspectivas sobre

Pablo que acrecentaban la riqueza y la grandeza de su pensamiento.

Décadas después, en otro Seminario, experimenté en primera persona la diferencia que sobre Pablo existe entre la perspectiva católica y la protestante. Siendo profesor visitante de Nuevo Testamento en un consorcio teológico en el que también se hallaban integrados tres seminarios católicos, me encontré con estudiantes católicos en mis clases. Mientras explicaba la idea paulina de la justificación por la gracia, advertí que varios estudiantes católicos miraban atónitos, y uno de ellos me preguntó: «¿Qué significa todo esto de la “justificación por la gracia”? ¿Por qué es tan importante?». Caí en la cuenta de que la frase les resultaba extraña. Su perplejidad no expresaba simpleza teológica, sino que era resultado del diferente significado que para los protestantes y los católicos tiene el pensamiento de Pablo.

**Crossan:** Por mi parte, crecí, felizmente, sin tener conocimiento de las contradictorias interpretaciones de Pablo o incluso de las terribles controversias que sobre él se suscitaron con la Reforma. Como católico, lo conocía por la fiesta del día 29 de junio dedicada a los santos Pedro y Pablo, que, según recuerdo, en la Irlanda de los años treinta y cuarenta, era día de precepto, como el domingo.

Posteriormente, en 1945, en mi bachillerato de humanidades y lenguas clásicas, me tope con «Rómulo y Remo», y caí en la cuenta de que los gemelos héroes de la Roma pagana habían sido reemplazados por «Petrus et Paulus», los gemelos héroes de la Roma cristiana –la doble R cedía sin problemas ante la doble P– que siempre aparecían justamente en ese orden.

En 1959, cuando pisé por primera vez la plaza de San Pedro en Roma, y miré las esculturas de San Pedro (en la parte principal de la basílica o la parte del evangelio) y San Pablo (en un segundo lugar o la parte de la epístola), me di cuenta de que su unidad se debía a que eran apóstoles que habían sido martirizados por igual en Roma. Pablo no estaba allí porque hu-

biera sido escritor o teólogo, sino porque fue mártir. Y así, efectivamente, mientras que Pedro tenía las llaves en sus manos, Pablo, en cambio, no tenía sus epístolas.

Por entonces ya sabía que en el Nuevo Testamento había cierta tensión entre ambos personajes. Pablo acusó a Pedro «cara a cara» de «hipocresía» —por dos veces— (Gal 2,11-13). Y, posteriormente, un autor que escribía en nombre de Pedro decía que «nuestro amado hermano Pablo os escribió según la sabiduría que le fue otorgada [...] en todas sus cartas. Hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los inestables tergiversan para su propia destrucción, al igual que hacen con otras escrituras» (2 Pe 3,15-16).

Así pues, aquellas dos esculturas en la plaza de San Pedro representaban la reconciliación visual de un proceso que se remontaba al siglo IV, cuando ambos fueron reconocidos como los fundadores mártires de la nueva Roma cristiana (¡al mismo nivel que Constantinopla!).

Para terminar, concluyo con una imagen icónica de aquella reconciliación fundacional del siglo IV. Se trata de una lámpara para colgar que se encontró en la villa del aristócrata Valerio, situada en el monte Celio de Roma y que actualmente se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Florencia. La lámpara tiene forma de barca. Pedro está sentado en la popa con el timón. Pablo se encuentra en la proa mirando al frente. Pedro timonea. Pablo guía. Y la barca navega a toda vela contra el viento.

Al escribir este libro conjuntamente en este «Año Paulino», que el papa Benedicto XVI ha proclamado desde el 29 de junio de 2008 hasta el 29 de junio de 2009, compartimos la esperanza de poder sacar a Pablo del mundo de la Reforma para devolverlo al mundo romano y verlo así no como alguien que opone el cristianismo al judaísmo o el protestantismo al catolicismo, sino como la persona que contrapuso las tradiciones judías de la alianza a la teología imperial de Roma.

Aun cuando los protestantes están de acuerdo en la importancia de Pablo, no todos entienden su mensaje de igual forma. Hay entre ellos dos enfoques completamente opuestos. Para unos, Pablo ha sido el mediador de la gracia radical, de la gracia sin condiciones. Tal fue la visión de Lutero: el mensaje de la justificación por la gracia mediante la fe le provocó una gozosa liberación de su obsesivo esfuerzo por hacerse justo ante Dios cumpliendo todos sus mandamientos, una terrible empresa que le atormentaba a sus treinta años. Para Lutero, la gracia radical significaba que Dios nos acepta tal como somos y que la vida cristiana consiste en vivir cada vez más según esta comprensión, no en estar a la altura de las obligaciones. El mensaje de Pablo ponía fin a las obligaciones como fundamento de nuestra relación con Dios.

Sin embargo, hay otros protestantes, entre quienes se incluyen muchos sucesores de Lutero, que piensan que la teología de Pablo no debe entenderse como la abolición de las obligaciones, sino como la nueva obligación; es decir, que debemos poner en práctica su teología para poder salvarnos.

En su forma genuinamente luterana, a pesar del énfasis puesto en la gracia de Dios, la «justificación por la gracia mediante la fe» suena a «justificación por la fe», implicando así una aterradora forma de justicia de las obras: la «obra» consiste en «creer». La fe significa creer en un conjunto de doctrinas (luteranas) que conducen a la salvación. Lo que Lutero experimentó como gozosa liberación de su obsesión se convirtió en la fuente de una obsesión más profunda. La fe —el creer— se transforma en la nueva obligación a cuya altura debemos situarnos.

Esta idea —que nos salvamos creyendo un conjunto de doctrinas sobre Jesús, Dios y la Biblia— sigue estando en vigor entre muchos protestantes contemporáneos, sobre todo entre los que insisten en que el fundamento de ser cristiano, y, por tanto, la condición necesaria para la salvación, es «creer lo correcto».

### 3. *Pablo el saboteador*

Además de las diferentes interpretaciones que hacen de Pablo quienes lo contemplan positivamente, nos encontramos con un creciente número de cristianos que tienen de él una impresión negativa.

La razón que algunos aducen es que les resulta difícil leer y entender sus cartas. Son muy diferentes de los evangelios, tan repletos, como están, de historias y enseñanzas memorables. En efecto, puesto que son cartas escritas a comunidades cristianas que ya habían recibido la enseñanza sobre Jesús, apenas hacen referencia a su mensaje y su doctrina. A muchos lectores les repelen por ser tan «teológicas» en el sentido negativo de palabra; es decir, por ser más abstractas que concretas, más farragosas que memorables.

Además, las cartas de Pablo tratan de asuntos propios de estas comunidades, de sus disputas y conflictos, por lo que aparentemente no tienen mucho sentido si no conocemos exhaustivamente su contexto específico. Al leer a Pablo estamos leyendo una carta enviada a alguien, por lo que su contenido resultará bastante opaco a menos que conozcamos la situación del destinatario.

Al principio de este capítulo mencionamos una tercera razón, concretamente los pasajes de las cartas atribuidas a Pablo que apoyan la esclavitud, el sometimiento de la mujer y la condena de la homosexualidad. A lo largo de la historia del cristianismo se han utilizado estos textos para justificar sistemas opresivos. Hasta hace sólo ciento cincuenta años, algunos cristianos usaban los pasajes paulinos para hacer apología de la esclavitud. Howard Thurman, un famoso pastor afro-americano, teólogo y místico de mediados del siglo XX, decía que su madre, una cristiana profundamente piadosa, no quería leer a Pablo precisamente por los pasajes donde habla sobre la esclavitud.

El sometimiento de la mujer en la Iglesia y la sociedad ha perdurado mucho más que la cuestión de la esclavitud. Tan



sólo en los últimos cuarenta años se han decidido las principales denominaciones protestantes a ordenar a las mujeres, pero no así la Iglesia católica ni la mayoría de las iglesias protestantes conservadoras. En muchas de éstas se sigue enseñando que la mujer debe estar sometida al marido. Los pasajes de las cartas de Pablo les proveen la justificación fundamental. De igual modo, la condena de la homosexualidad se mantiene en muchas iglesias, e incluso en aquellas que están cambiando su posición, el cambio provoca, con frecuencia, conflictos.

Así pues, se ha utilizado a Pablo para apoyar sistemas de convenciones culturales que han oprimido a más de la mitad de la humanidad. No es extraño, por tanto, que Pablo resulte repelente a los esclavos, las mujeres, los gays y las lesbianas, y a quienes los apoyan.

Además de lo dicho, queremos llamar la atención sobre un pasaje de Pablo, no mencionado en el artículo de *Newsweek*, que se ha utilizado para justificar los sistemas opresivos. Nos referimos a Rom 13,1-7, cuyas famosas primeras líneas citamos:

Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las autoridades que existen, han sido instituidas por Dios. Por tanto, quien se opone a la autoridad, se opone a lo ordenado por Dios, y los que se oponen sufrirán el juicio.

En una antigua traducción encontramos la sucinta y conocida frase: «Los poderes que existen son ordenados por Dios». Durante siglos, este pasaje ha sido usado por los gobernantes cristianos para legitimar su gobierno y exigir la obediencia correspondiente. En general, se ha entendido en el sentido de que los cristianos tenían que guardar silencio en los asuntos políticos.

Regresaremos sobre este pasaje en el capítulo 4. Por ahora, basta con que advirtamos que durante la II Guerra Mundial,

muchos cristianos alemanes usaron este pasaje para justificar su obediencia al III Reich. Un hecho más cercano a nuestro tiempo y lugar es que fueron muchos los cristianos de nuestro país que se opusieron a la desobediencia civil durante el movimiento por los derechos civiles. Y, más recientemente, varios predicadores evangélicos famosos lo usaron para apoyar la decisión del Gobierno americano de invadir Iraq: los cristianos deben obedecer a sus gobiernos independientemente de lo que éstos hagan. Ahora bien, es evidente que este argumento cada vez convence a menos cristianos.

Pero, más allá de estos pasajes, hay cristianos que piensan que Pablo no simplemente yerra en cuestiones específicas de determinados versículos, sino que es un auténtico «saboteador» que distorsiona sistemáticamente el mensaje de Jesús. En varios libros, algunos escritos por especialistas, se sostiene que Pablo cambió la enseñanza y el mensaje *de* Jesús por un conjunto de doctrinas abstractas *sobre* Jesús, transformando así la religión *de* Jesús en una religión *sobre* Jesús. Para quienes así opinan, Pablo no yerra sólo en unos cuantos pasajes, sino en su totalidad. Jesús es el bueno y Pablo el malo.

Por nuestra parte, no compartimos estas visiones negativas de Pablo, aunque admitimos que estaba equivocado en determinados asuntos. Afrontar positivamente la figura de Pablo no significa apoyar todo lo que escribió.

Nosotros nos situamos entre quienes lo admiran. Lo vemos como un apóstol atrayente de Jesús, cuya visión de la vida «en Cristo» —una de sus frases favoritas— es notablemente fiel al mensaje y la visión del mismo Jesús. Al tener en cuenta las diversas circunstancias en las que desarrollaron su actividad —Jesús se dirige a judíos que vivían en la patria judía y Pablo a los judíos y los paganos de las ciudades del Imperio romano—, vemos emerger a Pablo como un apóstol fiel del Jesús radical que se convirtió en su Señor. Estamos seguros de que al encontrarse con este Pablo, muchas personas sentirán que se están encontrando realmente por primera vez con él.

#### 4. *Encontrarse de nuevo con Pablo*

Comenzamos nuestro trabajo ubicando a Pablo en el tiempo y en el espacio. En el capítulo tercero abordaremos la vida de Pablo más detenidamente. Por ahora, presentamos algunos datos cronológicos, comenzando con Jesús.

Jesús nació en torno al año 4 a. C., posiblemente un año o dos antes. A finales de los años veinte comenzó su actividad pública y muy pronto fue ejecutado por la autoridad imperial romana, con toda probabilidad en el año 30 d. C.

No sabemos cuándo nació Pablo, pero lo más probable es que naciera en la primera década del siglo I. El fundamento de esta conjetura es simple: Pablo vivió, y además sin problemas de salud, hasta los años sesenta del siglo I. Es improbable que por entonces tuviera setenta u ochenta años. Así pues, Pablo y Jesús fueron casi contemporáneos, y Pablo no sería mucho más joven que Jesús.

Aunque ambos eran judíos, crecieron en contextos diferentes: Jesús en una aldea judía de Galilea, y Pablo en Tarso, una ciudad importante del Asia Menor (la actual Turquía). Jesús vivía en la patria judía. Pablo era un judío de la «diáspora», es decir, un miembro de las comunidades judías que vivían fuera de la patria.

La primera vez que oímos hablar de Pablo en Hechos se le menciona unos años después de la crucifixión de Jesús. En Hch 7 aparece en Jerusalén presenciando la muerte por lapidación de un seguidor de Jesús llamado Esteban, a quien conocemos como el primer mártir cristiano. La historia del martirio de Esteban concluye en Hch 8,1 con este lacónico comentario: «Y Saulo aprobaba su muerte». Saulo, que posteriormente, tras su conversión, cambiaría su nombre, estaba entonces, probablemente, en la veintena; en todo caso, estamos seguros de que no tenía más de treinta años.

La siguiente vez que oímos hablar de él es en Hch 9. Aún con el nombre de «Saulo», se nos presenta como uno de quie-

nes perseguían a los seguidores de Jesús. Posteriormente, tres años después de la muerte de Jesús, Saulo tuvo una experiencia que le cambió la vida: el encuentro con el Cristo resucitado cerca de Damasco o bien en la misma ciudad. Esta experiencia lo transformó: *Saulo*, el perseguidor de Jesús, se convierte en *Pablo*, el apóstol de Jesús ante los paganos.

Durante los veinticinco años posteriores, Pablo se dedicó a patear, por tierra y por mar, el Imperio romano oriental, sobre todo Asia Menor y Grecia, para terminar, finalmente, en Roma. Según la tradición cristiana, fue ejecutado en la ciudad imperial, con toda probabilidad a principios de los años sesenta.

En vida de Pablo aún no existían los evangelios escritos. El primer evangelio, Marcos, se escribió en torno al año 70, y los otros tres evangelios canónicos —Mateo, Lucas y Juan— en las últimas décadas del siglo I. Por tanto, las cartas auténticas de Pablo, que en su mayor parte se escribieron en la década de los años cincuenta, son los escritos más antiguos del Nuevo Testamento.

Teniendo presentes estos datos cronológicos, retomamos la cuestión de los fundamentos en que apoyamos nuestro modo de ver a Pablo y que desarrollamos en este libro. No son específicamente nuestros, pues son compartidos por la corriente dominante entre los especialistas de Nuevo Testamento; nos referimos, concretamente, a quienes enseñan en universidades y colegios universitarios que no son sectarios, así como también a los colegas que trabajan en los seminarios de las principales denominaciones.

Lo que diferencia a esta corriente dominante entre los especialistas de los fundamentalistas y otros especialistas de tendencia conservadora es que los primeros no parten del supuesto de que la Biblia es diferente a cualquier otro libro porque posee la garantía divina de ser inerrante e infalible. Más bien, consideran que la Biblia es un producto histórico que puede estudiarse lo mismo que otros documentos de la misma índole.

le sin que las convicciones teológicas cristianas determinen el punto de partida.

Se trata del enfoque que ha descrito el especialista católico contemporáneo John Meier, que comienza su estudio en varios volúmenes sobre el Jesús histórico pidiendo que nos imaginemos a cuatro historiadores bien competentes, todos especialistas en el estudio de los orígenes cristianos —un católico, un protestante, un judío y un ateo—, encerrados en una biblioteca hasta llegar a una declaración consensuada sobre Jesús. ¿En qué se pondrían de acuerdo? Pues, efectivamente, en aquellos aspectos sobre los que sus respectivas creencias no constituyeran un factor determinante. Tal vez, no sería mucho, pero, en todo caso, sería el cimiento para cualquier edificación posterior.

### 5. *Los tres Pablos*

Teniendo en cuenta este enfoque, podemos decir que son tres los cimientos que sustentan nuestra visión de Pablo. El primero es que no todas las cartas que se le atribuyen fueron escritas por Pablo —en el Nuevo Testamento hay más de un Pablo—. El segundo consiste en la necesidad de ubicar sus cartas en su contexto histórico, y el tercero reside en tener en cuenta que su mensaje —su enseñanza, su evangelio— se fundamenta en su experiencia de Cristo resucitado, experiencia que cambió su vida y la sostuvo hasta el final. Nuestra tesis es que comprenderemos mejor a Pablo si lo entendemos como un místico cristiano judío.

La corriente dominante en la investigación, desarrollada durante los dos últimos siglos, ha llegado a la conclusión de que algunas de las cartas atribuidas a Pablo no fueron realmente escritas por él. Por consiguiente, debemos agrupar las cartas en tres categorías.

En primer lugar, existe un gran consenso en que al menos siete cartas son «auténticas», es decir, en que fueron escritas por



el mismo Pablo. Entre ellas se encuentran las más largas (Romanos, 1 y 2 Corintios) y otras cuatro más cortas (1 Tesalonicenses, Gálatas, Filipenses y Filemón). Escritas en los años cincuenta del siglo I, con una diferencia entre ellas de uno o dos años más o menos, son los primeros documentos del Nuevo Testamento, ciertamente anteriores a los evangelios (recordemos que Marcos, el primer evangelio, se escribió en torno al año 70). Por consiguiente, las cartas auténticas de Pablo son los testimonios más antiguos que poseemos sobre lo que, con el tiempo, llegaría a ser el cristianismo.

En segundo lugar, casi todos los especialistas están de acuerdo en que tres cartas no fueron escritas por Pablo. Se trata de 1 y 2 Timoteo y Tito, que comúnmente se conocen como «las cartas pastorales» o simplemente «las pastorales». Los especialistas piensan que se escribieron en torno al año 100 o, posiblemente, una década después. Sus argumentos son dos: el contexto histórico parece posterior al que se refleja en las cartas auténticas y su estilo es completamente diferente a las primeras.

Así pues, las cartas a Timoteo y Tito se escribieron en nombre de Pablo varias décadas después de su muerte. En el caso de que algunos lectores piensen que se trata de un engaño o un fraude, hemos de advertirles que era práctica común en el mundo antiguo. En efecto, era una convención literaria de la época que también se practicaba en el seno del judaísmo.

En tercer lugar nos encontramos con las cartas sobre las que no existe consenso entre los especialistas, aunque la mayoría están de acuerdo en que *no* son de Pablo. En ocasiones denominadas las epístolas «disputadas», se trata de Efesios, Colosenses y 2 Tesalonicenses. Nosotros pensamos que son «pospaulinas» y que se escribieron, más o menos, una generación después de su muerte, a mitad de camino entre las cartas auténticas y las cartas pastorales más tardías.

Así pues, nos encontramos con tres «Pablos» dentro de las cartas que se le atribuyen. De poner nombre a estos «Pablos»,

llamaríamos al Pablo de las siete cartas auténticas *el Pablo radical*. Al de las cartas pastorales lo llamamos *el Pablo reaccionario*, pues el autor de estas cartas no desarrolla simplemente el mensaje de Pablo, sino que se le opone en cuestiones importantes. Como veremos en el capítulo segundo, en ellas apreciamos una fuerte adaptación a las costumbres de la época.

Resulta más difícil poner nombre al «Pablo» de las tres cartas disputadas. Si lo comparamos con las tradiciones culturales del Imperio romano, podríamos catalogarlo como un *Pablo liberal*—y, tal vez, demasiado liberal para estas tradiciones—. Pero si lo comparamos con el Pablo radical, entonces habría que considerarlo un *Pablo conservador*—y demasiado conservador—. Por tanto, preferimos denominar al autor de las cartas disputadas el *Pablo conservador*.

No pretendemos suscitar un debate sobre la pertinencia o no de usar términos como *radical*, *reaccionario* y *conservador*. Más bien, lo que pretendemos es subrayar que las cartas pseudopaulinas posteriores a Pablo son realmente antipaulinas con respecto a los principales aspectos de su teología. Como sostenemos en el siguiente capítulo, estas cartas representan una doma de Pablo, una domesticación de la pasión de Pablo para adaptarla a la normalidad del mundo imperial romano en el que vivieron él y sus seguidores.

No queremos complicar demasiado las cosas presentado a un cuarto Pablo, pero la naturaleza de nuestras fuentes lo exige. Como dijimos más arriba, casi la mitad del libro de Hechos está dedicada a Pablo. Obra del mismo autor que el evangelio de Lucas, el libro de Hechos se escribió aproximadamente a finales del siglo I, es decir, unos treinta años después de la muerte de Pablo.

La forma literaria de Hechos es completamente diferente a la de las cartas, puesto que se trata de un relato—que, por cierto, es el único relato que tenemos sobre Pablo en el Nuevo Testamento—. Se centra más en la actividad de Pablo que en su

mensaje. El relato nos cuenta por tres veces la historia de la conversión de Pablo como seguidor de Jesús; su triple viaje misionero; su arresto en Jerusalén, su encarcelación y sus comparecencias ante diversos funcionarios. A continuación, se le lleva a Roma como prisionero para que pudiera apelar al emperador. El libro de Hechos concluye presentándonos a Pablo bajo arresto domiciliario en la capital del Imperio y predicando el evangelio.

Puesto que Hechos no cuenta la muerte de Pablo, algunos especialistas han llegado a sostener que se escribió mientras que aún vivía, lo que implicaría una fecha no posterior a los comienzos de los años sesenta, como máximo. Pero esta hipótesis supone que el libro se escribió como una «biografía de Pablo», por lo que la explicación más plausible de que no se informe de su muerte es que aún no había muerto.

Ahora bien, la finalidad de Hechos, el plan del libro, es contar la historia de la propagación del evangelio desde Jerusalén hasta Roma (véase, por ejemplo, Hch 1,8). Así, Hechos concluye coherentemente con la predicación del evangelio por Pablo en la capital del Imperio. Si el autor hubiera terminado diciendo «Y luego en Roma fue ejecutado», tal final habría resultado, cuanto menos, un clímax narrativo desacertado.

Regresemos al tema de la posibilidad de usar Hechos como una fuente de información sobre Pablo. Existe un enorme desacuerdo entre los especialistas sobre hasta qué punto el retrato de Pablo en Hechos es coherente o completamente diferente con respecto al Pablo radical de las cartas auténticas. Hechos nos dice muchas cosas que las cartas de Pablo no dicen. No es algo que sorprenda o que sea particularmente significativo, dada la diferencia entre los géneros literarios. Sin embargo, cuando se da un solapamiento entre Hechos y las cartas, resulta que hay ocasiones en que Hechos converge con las cartas y otras en que no, lo que hace difícil evaluar la precisión histórica de Hechos cuando *no* se da el solapamiento.

Algunos especialistas piensan que pueden armonizarse perfectamente Hechos y las cartas. Otros sostienen que existen grandes diferencias. Debido a este desacuerdo, no usaremos Hechos como una fuente primaria sobre Pablo, sino como una importante fuente secundaria. Nuestra fuente primaria serán las siete cartas auténticas, que completaremos con Hechos cuando se vea pertinente. Abundaremos sobre esta cuestión en el capítulo 3.

## 6. *Contexto histórico*

Nuestro segundo cimiento es también compartido por la corriente dominante en la investigación. Se trata del fundamento de todo estudio histórico de textos antiguos; a saber, la importancia que tiene ubicar los textos en su contexto histórico. ¿Qué estaba pasando en aquel tiempo? ¿Cuáles eran las circunstancias que el autor afrontaba? ¿Qué significado tenían las palabras y alusiones del autor en su contexto histórico y literario? Sin tener en cuenta el contexto, podemos echar a volar nuestra imaginación y hacer decir al texto cualquier cosa.

Para contextualizar las cartas de Pablo, debemos tener en cuenta un conjunto de círculos concéntricos: el contexto de las comunidades a las que escribió, el contexto del primitivo movimiento de Jesús, el contexto del judaísmo y el contexto del Imperio romano.

Aunque conocemos la mayoría de sus cartas por el nombre de las ciudades, Pablo no escribe a éstas, sino a las pequeñas comunidades formadas por los primeros seguidores de Jesús que vivían en ellas: Tesalónica, Corinto y Filipos, en Grecia; Galacia, en Asia Menor, y la misma ciudad de Roma. La única carta auténtica que se dirige a un individuo, a Filemón concretamente, tiene también una intencionalidad comunitaria, pues estaba destinada a ser leída a la comunidad. El objetivo de Pablo al escribir cartas a las comunidades cristianas no era proclamar el mensaje de y sobre Jesús en su totalidad. Los destinatarios ya habían recibido las enseñanzas pertinentes.

Además, excepto en Roma, Pablo había intervenido en la creación y formación de estas comunidades. Escribía las cartas a gente que ya conocía, unas cartas que, en su mayor parte, respondían a las cuestiones o los problemas que se habían suscitado en estas comunidades durante su ausencia. Son realmente «conversations in context», por utilizar una frase del paulinista contemporáneo Calvin Roetzel; es decir, conversaciones en el contexto de la relación de Pablo con estas comunidades. Para entenderlas tenemos que situarlas en el contexto de esa conversación.

El *segundo círculo* concéntrico lo constituye el primitivo movimiento de Jesús, expresión que los especialistas usan para referirse a los seguidores de Jesús de las primeras décadas posteriores a su muerte. Al usar esta frase se reconoce que resulta anacrónico denominarles «cristianos», como si se hubieran convertido en miembros de una nueva religión distinta del judaísmo. Según Hch 9,2, se les conocía como los seguidores de «el Camino», es decir, el camino de Jesús. Sin embargo, a pesar del riesgo de anacronismo, habrá ocasiones en que los denominaremos «cristianos», «judeo-cristianos» o «pagano-cristianos».

Tras la experiencia dramática que Pablo tuvo del Cristo resucitado, se hizo miembro de este movimiento. Aunque Pablo conocía bastante todo lo relacionado con Jesús antes de su experiencia de Damasco, hasta el punto de hacerse perseguidor de sus seguidores, el hecho de que se convirtiera en un apóstol implicaba la necesidad de un mayor aprendizaje que recibió de quienes formaban parte del movimiento. Esto es lo que cabría esperar en su caso, y, de hecho, así nos lo cuenta el libro de Hechos. Además, Pablo se sostenía por su implicación comprometida en las comunidades cristianas. Como Peter Berger dice, Saulo se transforma en Pablo mediante un éxtasis religioso, pero sólo podía mantenerse como tal Pablo en el contexto de la comunidad cristiana. En cuanto apóstol, su anhelo era comunicar al gran mundo mediterráneo lo que el movimiento de Jesús implicaba tanto para los judíos como para los paganos.



El *tercer círculo* contextual concéntrico lo forma el judaísmo del siglo I. Al igual que Jesús, Pablo era un ferviente judío. La Escritura (que ahora es el Antiguo Testamento de los cristianos) y la piedad judías configuraron su vida y pensamiento, antes y después de convertirse en seguidor de Jesús. En efecto, al final de su vida, Pablo se sentía judío, no un converso a una nueva religión. Si no comprendemos su contexto judío, mucho de lo que dice en sus cartas nos resultará ininteligible.

El *cuarto círculo* concéntrico lo constituye el Imperio romano. Si bien no es más importante que los anteriores, no obstante, es el contexto más amplio y más abarcador de todos. Pablo y sus comunidades vivían bajo el gobierno de Roma.

La importancia de este contexto no se debe a la información que nos aporta sobre el tiempo y el lugar de Pablo, sino, más bien, a que nos explica un asunto de gran envergadura; a saber, que el Gobierno romano estaba legitimado por una teología imperial que presentaba al emperador como el Hijo de Dios, el Señor, el Salvador del mundo, y como aquel que había traído la paz a la tierra. Como veremos especialmente en el capítulo 4, también se proclamaban la paz y la justicia como fruto de la victoria militar y del orden imperial.

Por ahora, basta con que percibamos cómo la proclamación que Pablo hacía de Jesús como Hijo de Dios, Señor y Salvador se oponía directamente a la teología imperial romana. Como seguidor de Jesús, el Señor era para Pablo el Dios revelado en Jesús, no el emperador. En este contexto, la afirmación más escueta que Pablo hacía sobre Jesús —«Jesús es Señor»— constituía un delito de alta traición. No sorprende, por tanto, que Pablo, al igual que Jesús, fuese finalmente ejecutado en Roma.

Al tener en cuenta este cuádruple contexto se hace evidente gran parte de lo que hallamos en sus cartas. Aunque el significado de algunos pasajes sigue siendo opaco, porque no conocemos bien las circunstancias o porque Pablo es en ocasiones poco claro, sus cartas auténticas suscitan una comprensión de

Pablo y su mensaje que es considerablemente coherente con el de Jesús. El mensaje de Pablo desafiaba la normalidad de la civilización, entonces como también ahora, con una visión alternativa de lo que puede y debe ser la vida en la tierra. Estamos convencidos de que el Pablo radical fue un fiel seguidor del Jesús radical.

### 7. *Un místico cristiano judío*

En el resto del libro abordaremos la vida y las cartas de Pablo, así como su misión y su teología. Pero ahora queremos subrayar el hecho constitutivo más importante de su vida: Pablo era un místico cristiano judío.

Comencemos con la palabra *místico* (sustantivo) y sus parientes *místico* (adjetivo) y *misticismo*. Por la diversidad y ambigüedad que estos términos poseen en nuestra cultura contemporánea, no tenemos más remedio que explicarlos.

En la lengua común, estas palabras tienen una connotación desdeñosa. Decir que algo «suena a místico» o «suena a misticismo» significa que no debes tomarlo con seriedad. Se trata de algo que es impreciso, confuso, carente de fundamento, de otro mundo e irrelevante.

En el ámbito académico, el término no es desdeñoso pero sí ambiguo. Es decir, algunos especialistas lo usan en sentido restringido y preciso, mientras que otros lo entienden en un sentido más amplio. Quienes lo definen de forma restringida consideran que lo místico es un fenómeno específicamente religioso poco habitual y piensan que en el caso del judaísmo y del cristianismo se trata de un desarrollo posterior a la época bíblica, por lo que no usarían los términos *místico* o *misticismo* para calificar algo que pertenezca al período bíblico.

Sin embargo, existe una definición más amplia, de la que nosotros somos partidarios. Dicho en cinco palabras, que, por supuesto, requieren explicación, misticismo es unión con Dios.

Un místico es aquel que vive en unión o comunión con Dios. La diferencia entre unión y comunión es relativamente pequeña: la primera implica un sentido de «uni-cidad» con Dios y la segunda un sentido de relación con lo sagrado que es profunda, cercana e íntima, aun cuando se mantiene un sentido de «dupli-cidad».

La mayoría de los místicos tienen experiencias místicas, que entendemos como éxtasis en los que se produce una sensación muy real de la presencia de Dios o de lo Sagrado o de lo Real (términos que usamos como sinónimos en este caso). La experiencia de éxtasis, como sugiere la raíz del vocablo griego, no es el estado habitual de consciencia. Con el éxtasis nos encontramos «fuera de» o «más allá» de la consciencia habitual en un estado en el que se siente abrumadoramente la experiencia de Dios, es decir, que Dios se convierte en una realidad de la experiencia. En este sentido, los místicos *conocen* a Dios. No simplemente creen en él, sino que dan el paso del creer al conocer.

Hace ya un siglo, William James, en *The Varieties of Religious Experience*, nos dio la clásica definición amplia de las experiencias místicas. James decía que estas experiencias implican un sentido intenso de *unión e iluminación*. Puesto que ya hemos hablado del primer término, nos centramos ahora en el segundo.

El término *iluminación* tiene más de un sentido en el contexto de las experiencias místicas. Frecuentemente, en estas experiencias aparece la luz. En ocasiones, sus protagonistas ven una luz o un ser luminoso: un *fortismo*, por usar el término de James.

También se ve el mundo de forma radiante, lleno de luz. La tierra está «llena de la gloria de Dios» (Is 6,3); es decir, en ella irradia la luminosidad de lo sagrado. Dado que la luz suele ser amarilla o dorada, Mircea Eliade, el más famoso especialista de religiones comparadas del siglo XX, las denominaba «experiencias del mundo dorado».

Pero la iluminación tiene otra connotación en el contexto de las experiencias místicas. Se trata de la iluminación enten-

dida como «ilustración»; es decir, como una experiencia que posibilita ver con una claridad que jamás se había tenido antes. Y lo que se ve es «el modo en que son las cosas». Por usar otro término de W. James, tienen una dimensión *noética*, es decir, implican un sentido intenso de *conocimiento* que va más allá del puro sentimiento extático. Los que tienen estas experiencias sufren un cambio radical de percepción; ven de forma completamente diferente.

La ilustración, entendida como un modo transformado de ver la realidad, no sólo forma parte de la propia experiencia mística, sino que se mantiene posteriormente. Las imágenes en que se expresa esta consecuencia nos hablan de un paso de la oscuridad a la luz, de la ceguera a la visión, del dormir al despertar.

Así, por ejemplo, tras su experiencia mística bajo el árbol bodhi, Buda se transformó en «el iluminado», «el despierto». En el Nuevo Testamento se nos habla del mismo efecto con la imagen de la ceguera y la visión en un versículo que nos resulta familiar por el himno *Amazing Grace* («Gracia sublime»): «Fui ciego pero ahora veo» (véase también Jn 9). El ver se transforma; los místicos ven de forma radicalmente diferente gracias a lo que han visto en su experiencia.

En el sentido amplio de la palabra, los textos de Hechos y de las cartas paulinas nos muestran que Pablo era realmente un místico. Tanto Hechos como el mismo Pablo están de acuerdo en este aspecto esencial. Posteriormente, en el capítulo 3, veremos las diferencias que, no obstante, existen entre ambos.

Según Hechos, Pablo tuvo una experiencia mística de Jesús, una experiencia que fue el acontecimiento que cambió radicalmente su vida: el Saulo perseguidor de Jesús se transformó en el Pablo que anuncia a Jesús. Según Hechos, esto sucedió en «el camino de Damasco», una frase que se ha popularizado para expresar una experiencia que cambia radicalmente la vida. Nos referiremos a ella de forma sintética denominándola la experiencia de Damasco (de Pablo).

El autor de Hechos nos cuenta esta historia por tres veces: la primera vez como parte de su narración (Hch 9), y las otras dos veces como parte de los discursos puestos en boca de Pablo (Hch 22 y 26). Encontramos entre ellas ciertas diferencias, como qué experimentaron los hombres que viajaban con Pablo, que nos impiden considerar las tres versiones como un informe exacto de lo sucedido. Es evidente que al autor de Hechos no le preocupaba el carácter inerrante del hecho, pues, de lo contrario, hubiera armonizado las tres historias. No obstante, las tres están de acuerdo en los puntos principales: Pablo vio una gran luz; oyó una voz, a la que se dirigió diciendo «Señor»; la voz se identificó como Jesús; esta experiencia lo transformó.

Comentemos el primer relato, que es el más completo. Pablo viajaba desde Jerusalén hasta Damasco, en Siria, para buscar seguidores de Jesús y llevarlos prisioneros a Jerusalén. Entonces:

Quando Pablo iba de camino acercándose ya a Damasco, de repente una luz desde el cielo destelló en torno a él. Cayó a tierra y oyó una voz que le decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». Él preguntó: «¿Quién eres, Señor?». Y se le respondió: «Soy Jesús, a quien tú persigues» (Hch 9,3-5).

Pablo experimentó «una luz desde el cielo», un *photismo*, por usar el término de James. También oyó una voz, que James denomina *audición*, que en ocasiones, aunque no siempre, forma parte de la experiencia mística.

Pablo se dirigió a la luz y la voz diciendo «Señor» y preguntó «¿Quién eres?». Lo que sugiere que Pablo no había visto una figura visual, sino una luz, tal como afirma el mismo texto. A continuación, la voz anunció «Yo soy Jesús», identificando la luz con Jesús. Este Jesús es, ciertamente, el Jesús pospascual, el Cristo resucitado; el Jesús histórico, el prepascual, ya había muerto hacía unos pocos años antes.

El relato avanza y el tema de la iluminación vuelve a aparecer. La luz era tan resplandeciente que dejó ciego a Pablo (Hch



9,9). Tres días después fue llevado ante un judío cristiano de Damasco llamado Ananías. Ananías le impuso las manos y le dijo: «El Señor Jesús, *que se te apareció* en tu camino, me ha enviado para que recobres la vista y seas llenado con el Espíritu Santo. *Inmediatamente, algo como unas escamas cayó de sus ojos y recobró su vista*» (Hch 9,17-18; el subrayado es nuestro). Pablo veía ahora de forma diferente: la luz, que era Jesús, y el Espíritu, del que se le llena en aquel momento, le habían dado la iluminación/ilustración: *algo como unas escamas cayó de sus ojos y recobró su vista*.

El relato termina en Hch 9 con el bautismo de Pablo, que era el rito cristiano primitivo para ingresar en la comunidad. Pablo había llegado a estar «en Cristo», tal como expresa en sus cartas. Con esta expresión, Pablo se refería a una nueva identidad que implicaba una nueva comunidad y un nuevo modo de ser.

Tan determinante fue esta experiencia, que dividió la vida de Pablo en dos partes: el Pablo anterior a Damasco y el Pablo posterior a Damasco. En general, se llama a este suceso *experiencia de conversión*, que lo es pero no lo es al mismo tiempo, pues depende de lo que entendamos por «conversión». En un contexto religioso, el término tiene tres significados, y no todos pueden aplicarse a Pablo. El primero se refiere al cambio de no ser religioso a ser religioso; el segundo, al cambio de una religión a otra; y el tercero se refiere a la conversión dentro de una tradición religiosa.

La experiencia de Pablo no fue ninguna de las dos primeras. Es evidente que era profundamente religioso antes de su experiencia de Damasco. Según sus propias palabras, sentía una auténtica pasión religiosa: «celoso por las tradiciones de mis antepasados»; «en cuanto a Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable» (Gal 1,14, Flp 3,5-6). Además, tampoco se convirtió de una religión a otra. No solamente porque no existía un cristianismo independiente del judaísmo, sino también porque

Pablo continuó sintiéndose judío después de su conversión y durante el resto de su vida. Lo que sí se produjo en él fue la conversión dentro de su tradición; es decir, el cambio de un modo de ser judío a otro modo de ser judío, de ser un judío fariseo a ser un judío cristiano.

La experiencia de Damasco fue la «llamada» que determinó el resto de su vida. Se le llamó a una vocación, al igual que los «relatos de llamada» de los grandes profetas judíos fueron llamadas a una vocación. Las tres versiones de Hechos convergen en que en la experiencia de Damasco se le confió la vocación de ser el apóstol de los paganos.

Las cartas auténticas de Pablo corroboran la presentación que hallamos en Hechos: Pablo tuvo la experiencia de Jesús como un ser realmente vivo y esta experiencia cambió su vida.

Comencemos con Gálatas 1,13-17, simplemente porque es uno de los dos únicos pasajes de las cartas en que Pablo habla de Damasco. Describe su vida hasta ese momento como la de un celoso perseguidor del movimiento de Jesús. A continuación, escribe:

Dios, que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelarme a su Hijo, para que lo anunciase entre los paganos.

Con sus propias palabras, Pablo testifica que tuvo una experiencia de revelación divina («Dios tuvo a bien revelarme a su Hijo») que lo transformó y le transmitió su vocación. Dos versículos después, en 1,17, conecta esta experiencia con Damasco. Tras comentar algunos sucesos posteriores, afirma «Después, regresé a Damasco».

Pablo también nos habla en otras cartas de la experiencia que tuvo de Jesús. En dos ocasiones la comenta en 1 Corintios. Concretamente, en 9,1 dice «He visto a Jesús nuestro Señor». Ningún dato de Hechos o de sus cartas sugiere que hubiera visto al Jesús prepascual. Por tanto, el pasaje debe referirse al Jesús pospascual, es decir, a Jesús resucitado como Cristo y Señor.

Posteriormente, en esta misma carta, nos cuenta cómo se le apareció Jesús. En 15,3-8 nombra a una serie de personas a las que se les apareció Cristo resucitado, entre las que se incluye a sí mismo: «También se me apareció a mí». Pablo tuvo una experiencia de primera mano del Cristo resucitado, y, lo que es más interesante, la incluye en la lista de las experiencias que tuvieron Pedro y otros apóstoles.

En su segunda carta a los Corintios (que puede estar formada por la combinación de varias cartas), Pablo dice que «recurrirá a las visiones y revelaciones del Señor». Nótese el plural, lo que nos indica que la experiencia de Damasco no fue la única que tuvo de Cristo resucitado.

A continuación, nos habla de «un hombre en Cristo que [...] fue arrebatado hasta el tercer cielo». Aunque se utiliza la tercera persona, casi con toda certeza Pablo se está refiriendo a él mismo. «Este hombre», prosigue, «si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, sólo Dios lo sabe, fue arrebatado al paraíso y oyó cosas que no pueden contarse, que no está permitido a mortal alguno repetirlas» (2 Cor 12,1-4).

El pasaje se refiere a la entrada en otro nivel de realidad («el tercer cielo», «el paraíso») mediante un estado de éxtasis («si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé»), en el que escuchó «cosas que no pueden contarse». No creemos que esta última frase se refiera a una información secreta que, en principio, podría revelarse, sino que, más bien, se refiere a lo que está más allá de las palabras —«cosas inefables», tal como lo tradujo una versión antigua—. Utilizando de nuevo el vocabulario de James, diríamos que se trata de una experiencia mística como algo inefable, es decir, como experiencia que no puede expresarse con palabras porque está más allá de ellas.

Hay otro pasaje en la misma carta que se expresa con el lenguaje de la mística. En efecto, en 2 Cor 3,18 leemos:

Mas todos nosotros, con los rostros desvelados, viendo la gloria del Señor como reflejada en un espejo, estamos siendo

transformados en la misma imagen pasando de un grado de gloria a otro; pues esto procede del Señor, el Espíritu.

El «rostro desvelado» es una imagen mística: significa que se ha quitado el velo. De igual modo lo es la expresión «viendo la gloria del Señor», la radiante luminosidad del Señor «como reflejada en un espejo» (véase también 1 Cor 13,12: «Pues ahora vemos en un espejo tenuamente»). El resultado es que «estamos siendo transformados».

Todo esto –a lo que podríamos añadir más citas– indica que Pablo tuvo experiencias místicas de Cristo resucitado. Experimentó al Jesús pospascual como la luz y la gloria de Dios, como aquel que lo iluminó y lo transformó.

Ahora bien, Pablo no era un simple místico, o dicho con mayor precisión, era un *místico cristiano judío*. *Judío* porque, como ya hemos comentado, Pablo era judío y nunca dejó de considerarse como tal, y *místico cristiano* porque el contenido de sus experiencias místicas era Jesús como Cristo resucitado y Señor. Posteriormente, Pablo definiría su identidad como una identidad «en Cristo». Y en cuanto místico cristiano, veía su judaísmo bajo la nueva luz de Jesús.

Este aspecto fundamental de Pablo no goza del consenso pleno de la comunidad científica. Los especialistas y los teólogos han escrito frecuentemente sobre Pablo sin fundamentar su vocación y su mensaje como apóstol de Jesús en su experiencia mística del Jesús pospascual. Han tratado sus cartas como un conjunto de ideas que requieren sistematizarse y explicarse.

Ahora bien, nuestro enfoque no es nuevo ni exclusivamente nuestro. Hace ya un siglo, el especialista de Nuevo Testamento Adolf Gustav Deissmann escribió en su libro *Pablo: Estudio de la historia religiosa y social* que «Todo el que elimine el elemento místico de Pablo, el hombre histórico, peca contra la palabra paulina: “No apaguéis el Espíritu”» (1 Tes 5,19). Deissman también decía que la frase «en Cristo» (que aparece unas cien veces en las cartas auténticas) «debe entenderse vívida y místi-

camente, como también la frase correspondiente “Cristo en mí”» (pp. 80, 140). Las investigaremos en los capítulos 5 y 7.

Además de ver la experiencia mística de Pablo del Cristo resucitado como la experiencia que lo transformó de ser un perseguidor de Jesús en su portavoz, tenemos que subrayar otra transformación más importante; a saber, que esta experiencia del Cristo resucitado transformó su percepción de las autoridades, los poderes, que habían crucificado a Jesús.

La experiencia de Cristo resucitado le llevó a la convicción de que Dios había resucitado a Jesús, de que lo había vindicado y de que Jesús era el Señor. Pero si Dios había vindicado a Jesús, entonces los poderes que lo mataron —la autoridad imperial romana en colaboración con los sumos sacerdotes— actuaron erróneamente. Esta oposición se convierte en un elemento esencial de la teología de Pablo. ¿Quién es el Señor? ¿Jesús o el Imperio? Su experiencia mística de encuentro con Jesucristo como el Señor le llevó a oponerse a la visión imperial y a defender una visión diferente sobre el mundo.

## II

### Cómo leer una carta de Pablo

Conviene recordar que al leer unas cartas que nunca estuvieron destinadas a nosotros, los problemas que encontramos para entenderlas se hallan en nosotros, no en ellas. Sin embargo, hay ocasiones en que entendemos perfectamente una carta enviada a una persona hace ya dos mil años. Veamos una carta que se descubrió en Oxyrhynchus (Oxirrincos), en Egipto, fechada en el «[año] 29 de César [Augusto], 23 payni», es decir, nuestro 18 de junio del año 1 a. C.:

Hilarión a su hermana Alis, con mis mejores saludos. También a mi señora Berous y a Apolonario. Sabed que aún nos encontramos en Alejandría. No os preocupéis si todos ellos regresan (excepto yo) y yo sigo en Alejandría. Os pido y os suplico que cuidéis del pequeño, y, tan pronto como reciba la paga, os la haré llegar. Si por casualidad das a luz un niño, deja que viva; pero si es una niña, abandónala. A través de Afrodisia me has dicho que no te olvide. ¿Cómo podría olvidarte? Te ruego, por tanto, que no te preocupes (POxy 4.744).

Hilarión y otros hombres más dejaron su natal Oxirrincos para trabajar en Alejandría, la capital de Egipto. Una vez allí, no escribió a su casa. Su preocupada esposa Alis —a la que, según la costumbre egipcia, también se le llamaba hermana— le envió un mensaje con una tal Afrodisia. Ésta es la respuesta que da desde Alejandría. Al comienzo de su carta saluda a Alis, a su madre Berous y a su hijo Apolonario. Puede también verse con toda claridad la terrible diferencia de actitud del padre con res-

pecto al nacimiento de un posible varón o de una chica: «abandonáala»—bien en las escalinatas del templo para venderla como esclava o en el vertedero de basura para que muriera.

Para comprender totalmente esta carta necesitamos dar los siguientes pasos: primero, analizar el texto de la carta; segundo, ubicarla en el contexto de aquella familia; y, finalmente, situarla en el ámbito social y cultural del Egipto de entonces. Pero aún cuando trabajemos con todos estos niveles interconectados del ámbito contextual, lo que siempre intentamos hacer es una sola cosa: *convertir la carta en historia*. Los personajes implicados en la carta sabían perfectamente bien de qué trataba, pero nosotros no sólo necesitamos traducirla del griego al español, sino también convertir la carta en historia. Para lograr esta traducción tenemos que hacer innumerables preguntas a la carta.

Recordemos lo que hemos dicho en el capítulo 1; a saber, «cuando leemos a Pablo estamos leyendo la carta de alguien más». El único modo de comprender una *carta paulina* es convertirla en una *historia paulina* indagando en la matriz paulina de una sola carta *dentro del conjunto* de todas sus cartas *en el contexto* de la diáspora judía y *en el marco* del Imperio romano.

En la primera parte de este capítulo aplicamos este método a una de sus cartas, reconvirtiéndola en la historia que sería perfectamente comprensible para todos los implicados en ella. Para ello, reconstruiremos su situación histórica con el objetivo de comprender su función teológica. Leeremos, por tanto, toda una carta, de principio a fin; pero no se preocupen, se trata de una carta que consta de un solo capítulo, la carta a Filemón, no de la carta a los Romanos, que tiene dieciséis capítulos.

En la segunda parte, nos centraremos en el tema de la esclavitud que hallamos en la carta seleccionada. Mostraremos cómo en relación con este tema, el *Pablo radical* de la carta a Filemón se transforma en primer lugar en el *Pablo conservador* de las cartas a los Colosenses y los Efesios, y, posteriormente, en el *Pablo reaccionario* de la carta a Tito. Observaremos cómo

dentro del mismo Nuevo Testamento, el Pablo histórico se convierte en el PosPablo, luego, en el PseudoPablo, y, finalmente, en el AntiPablo.

En la última parte, nos preguntaremos si la carta a Filemón es solamente un caso particular sin mayores implicaciones para la teología paulina y la tradición pospaulina. Analizaremos la actitud de Pablo sobre la esclavitud y también con respecto al patriarcado, mostrando con exhaustividad que en los dos temas se produce la misma transformación que va desde el Pablo histórico hasta el AntiPablo posterior.

Concluimos afirmando que el Pablo *radical* se opone —mientras que los «Pablos» conservador y reaccionario aceptan— a la normalidad de la jerarquía social romana expresada en sus categorías sociales más evidentes. Vemos aquí un primer ejemplo sobre cómo la *igualdad radical* de la teología cristiana paulina se opone negativamente al tiempo que reemplaza positivamente la *jerarquía normal* de la teología imperial romana. Y la tragedia es que el Pablo histórico de la tradición pospaulina no sólo aparece desradicalizado, sino también romanizado.

El texto seleccionado es la única carta que Pablo escribió a un individuo, lo que la distingue de las destinadas a las comunidades, como Tesalonicenses, Gálatas, Corintios, Filipenses o Romanos. En general, no se suelen escribir en cursiva los títulos de estas cartas, pero para evitar la confusión en este capítulo escribiremos *Filemón* para referirnos a la carta y Filemón cuando se trata del destinatario. Asimismo, dado que la carta sólo tiene un capítulo, citaremos simplemente el versículo.

### 1. *El Pablo radical sobre la esclavitud*

Como ya vimos más arriba, las cartas antiguas comienzan con el formato remitente-destinatario, que se parece más al estilo de nuestros documentos oficiales con la fórmula «de... a» que a nuestras cartas personales en las que escribimos en pri-



mer lugar el destinatario y el remitente firma al final. Y así es como Pablo comienza su carta:

Pablo, prisionero de Cristo Jesús, y Timoteo, nuestro hermano, a Filemón, nuestro querido amigo y colaborador, a Apfia, nuestra hermana, a Arquipo, nuestro compañero de armas, y a la iglesia que se reúne en tu casa (1-2).

La frase y *Timoteo* indica que éste es el escriba-secretario a quien Pablo dicta la carta. Nótese los términos familiares con que se refiere a Timoteo como *hermano* y a Apfia (¿tal vez la mujer de Filemón?) como *hermana*, como también los términos que indican igualdad con respecto a Filemón, *colaborador*, y Arquipo, *compañero de armas*. Pero, sobre todo y principalmente, nótese la frase inicial: *Pablo, prisionero de Cristo Jesús*. Vamos a centrarnos en ella en primer lugar.

Normalmente, como veremos específicamente en el capítulo 3, Pablo inicia sus cartas identificándose como un *apóstol de Cristo Jesús* (Gal 1,1; 1 y 2 Cor 1,1, y Rom 1,1). Pero en este caso se presenta como un *prisionero de Cristo Jesús*. Ahora bien, en la carta a los Filipenses —que escribe desde la cárcel al igual que la de Filemón—, Pablo no se presenta como prisionero. Comienza diciendo simplemente *Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús* (1,1). Así pues, el término *prisionero* (no apóstol y/o siervo) tiene aquí una especial relevancia. Pero ¿por qué?

Por una parte, Pablo es lo suficientemente libre como para escribir esta carta, y, como veremos en ella, menciona a siete personas que le ayudaban mientras estaba en la cárcel: Timoteo (1), Onésimo (13), Epafras, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas (23-24). Por otra parte, en la primera parte de la carta afirma por dos veces que es un *prisionero* (1,9) como también se refiere dos veces al período *durante mi encarcelación* (10,13). Precisamente, este segundo término es el que nos ayuda a comprender mejor la situación real en que se encontraba Pablo.

La frase «durante mi encarcelación» dice literalmente «en mis cadenas» (griego: *en desmois*) (véase 10,13). Se trata, por

cierto, de la misma expresión que Pablo usa en su carta a los Filipenses, que probablemente escribió desde el mismo lugar (1,7.13.14.17). Pero ¿qué significa el sintagma «en cadenas»? ¿Y qué libertad de tener contactos y recibir ayuda tendría el que así estaba? Para comprender la situación concreta que implicaba estar «en cadenas» a principios de los años cincuenta, daremos un rodeo con el caso de otro prisionero que también se hallaba «en cadenas» a finales de los años treinta.

En el año 7 a. C., Herodes el Grande ejecutó a su hijo Aristóbulo. El hijo de éste, Agripa, fue criado en la corte imperial de Roma, con los futuros emperadores Calígula y Claudio como compañeros de juego. En el año 41 d. C. poseía su propio territorio y el mismo título que los romanos habían otorgado a su abuelo Herodes el Grande: «Rey de los judíos». Pero sólo ejerció su poder hasta el año 44, cuando, como Lucas nos informa lacónicamente, «un ángel del Señor lo abatió y fue devorado por los gusanos y murió» (Hch 12,23).

Entre medias, alrededor del 36-37 d. C., cuando el emperador Tiberio ya estaba en su setentena, Agripa rogó a Dios que muriera pronto y que Calígula fuera el emperador. Josefo nos cuenta brevemente esta historia en la *Guerra de los judíos* 2.179-180 y, más detalladamente, en *Antigüedades de los judíos* 18.168-237. Cuando su comentario llegó a oídos de Tiberio, mandó arrestar a Agripa y lo encarceló en espera del juicio. Pero otros miembros de la corte imperial se aseguraron de

que los soldados lo trataran más humanamente y que se encargase de su custodia a hombres apacibles, mandados por un centurión que le tuviera afecto; que se le concediera que todos los días pudiera bañarse, que pudieran verlo sus libertos y amigos, y que se le otorgaran otros privilegios referentes al cuidado del cuerpo. Podían verlo su amigo Silas y sus libertos Marsias y Estequeo, que le traían las comidas de su agrado y lo rodeaban de todos los cuidados. Con el pretexto de venderlos, le traían vestidos, pero al llegar la noche le hacían la cama con la connivencia de los soldados (18.203-204).

En este caso, se ata al prisionero con cadenas (*desmoi*) a un soldado, pero se le permite que sus amigos le ayuden. Finalmente, al morir Tiberio, Calígula «a cambio de la cadena de hierro, le dio una de oro del mismo peso» (18.237). En tiempos de cambios dinásticos, la alta traición puede no ser más que una simple inoportunidad.

Nuestra tesis es que la expresión «en cadenas» –tanto en el caso de Pablo como en el de Agripa– significaba que el prisionero estaba encadenado a un soldado en la celda y que, aun cuando el prisionero estaba esperando el juicio más que la ejecución, su situación era terriblemente peligrosa, pues siempre se cernía sobre él la posibilidad de que se le ejecutara. Pero también, incluso en esta situación letal, el prisionero podía recibir ayuda y apoyo de gentes de fuera de la cárcel; pensemos que los sobornos formaban parte del salario de los soldados.

Finalmente, nos preguntamos dónde estaba encarcelado Pablo cuando escribió las cartas a Filemón y a los Filipenses. Las dos cartas procedían de la cárcel proconsular de Éfeso, la capital de la provincial romana de Asia Menor. Por ejemplo, cuando Pablo menciona a «toda la guardia imperial» en Flp 1,13, el texto griego dice simplemente «todo el pretorio», es decir, a todos los guardias de la cárcel del gobernador. Posteriormente, en 1 Cor, escribe que había «luchado con animales salvajes en Éfeso» (15,32), que entendemos en sentido metafórico, pues nadie hubiera sobrevivido a una lucha real con animales salvajes en el anfiteatro como para escribir posteriormente sobre ello.

Esta misma metáfora fue usada casi medio siglo después por Ignacio de Antioquía en su *Carta a los Romanos* –posiblemente, imitando a Pablo–:

Desde Siria hasta Roma voy luchando con animales salvajes, por tierra y mar, de día y de noche, encadenado a diez «leopardos» [es decir, a un pelotón de], y éstos, a pesar del bien que reciben, se hacen peores (5,1).

En su viaje hasta el martirio que le aguardaba en Roma, Ignacio, al igual que Pablo, puede recibir apoyo y asistencia de los hermanos cristianos, como también puede escribir siete cartas a las iglesias a lo largo de su trayecto, pero siempre encadenado a uno u otro de aquel pelotón de soldados conocido como los «leopardos». Terminado el rodeo, regresemos a la carta que Pablo dirigió a Filemón: «Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo» (3).

Tras escribir los nombres del remitente y el destinatario, los protocolos de la carta antigua exigían el saludo, lo que se corrobora en el caso de Pablo, donde, por cierto, encontramos el plural *vosotros*. Pero la frase «gracia y paz» aparece como salutación en cada una de las siete cartas auténticas de Pablo. La dejamos por ahora, pero la retomaremos en el capítulo 4 para estudiarla con más detalle. Tras el saludo, Pablo continúa con su habitual acción de gracias:

Cuando te recuerdo en mis oraciones, doy siempre gracias a mi Dios, pues tengo noticia de tu amor por todos los santos y de tu fe en el Señor Jesús. Pido que la solidaridad de tu fe sea efectiva cuando percibas todo el bien que podemos hacer por Cristo. Pues tuve gran alegría y ánimo a causa de tu amor, porque los corazones de los santos han sido aliviados por ti, hermano mío (4-7).

En los versículos de la acción de gracias se suelen entrecruzar el destinatario, Dios y Cristo. Léase, por ejemplo, lo que dice en 1 Tes 1,2-3 («Nosotros damos gracias siempre, etc.») o en 1 Cor 1,4-9 («Doy gracias...»). Y cuando Pablo escribe, por ejemplo, a los filipenses desde la misma cárcel de Éfeso, dice:

Doy gracias a mi Dios cada vez que os recuerdo, orando incesantemente con alegría en cada una de mis oraciones por vosotros, por vuestra solidaridad en el evangelio desde el primer día hasta ahora... (1,3-5).

A primera vista, por tanto, este elemento de acción de gracias en la carta a *Filemón* no es nada inusual. Pero nótese que mientras que el saludo está en plural, *vosotros*, la acción de gra-

cias se dedica al mismo Filemón mediante el singular *te/tu*. Aunque, ciertamente, la carta trata un tema personal, éste no es de índole privada, pues también afecta a los «santos», que son mencionados en dos ocasiones (5,7).

Lo que hace sorprendentemente novedosa a esta acción de gracias es el elemento que le sigue a continuación. En sí mismo se trata de lo que la retórica latina denominaba *captatio benevolentiae* (suscitar la benevolencia), que nosotros llamaríamos «exageración». El recurso se parece a cuando se alaba exageradamente la generosidad de una persona para pedirle posteriormente un préstamo. Pongámonos por un momento en lugar de Filemón. En primer lugar, se me dice que soy *amigo querido y colaborador* de Pablo (1), a continuación se me alaba por *mi amor por todos los santos y por mi fe en el Señor Jesús*, y, finalmente, se me llama *hermano mío*. Entonces, mientras que te regodeas con todos estos elogios, se te lanza el siguiente dardo:

Por esta razón, aunque tengo bastante valentía en Cristo para mandarte que hagas lo que debes, prefiero más bien rogarte en nombre del amor. Precisamente yo, Pablo, lo hago como un anciano que ahora también soy prisionero de Cristo Jesús (8-9).

En primer lugar, adviértase que, bien se trate de órdenes o de ruegos que hace Pablo, el asunto afecta al deber de Filemón. Cualquiera que *éste* fuese, Filemón tenía que *cumplirlo*, tanto si Pablo se lo mandaba o rogaba como si no, o bien se lo exigiera otro. El pobre Filemón se ve forzado –abrupta y lacónicamente– a afrontar estas tres palabras dispuestas en la siguiente secuencia:

orden → DEBER ← ruego

No se trata, por tanto, de un asunto solicitado u ordenado por Pablo, sino de algo que, antes de poder tomar cualquier opción, Filemón tiene que realizar como deber suyo.

En segundo lugar, ahora nos damos cuenta –por su repetición (9)– de por qué el primer signo que identificaba a Pablo

como remitente de la carta era *prisionero* (1). ¿Cómo es posible que Filemón no cumpla su deber cuando Pablo está claramente cumpliendo el suyo? Nótese que en cada ocasión Pablo no es simplemente un *prisionero* sino un *prisionero de Cristo Jesús*. Esta frase posee una enorme y deliberada ambigüedad —el genitivo en griego (*de* en español) puede significar que se es prisionero *por causa de* Jesús o *de* Jesús—. ¿Es Pablo un prisionero de Jesús por causa de Roma o un prisionero de Roma por causa de Jesús? Piensa en esto, querido Filemón, dice Pablo. ¿Cómo puedes negarme, querido Filemón, que no sea solamente un *prisionero de Jesús Cristo* (1,9), sino también un *anciano*? (9). Pero aún no sabemos cuál es el *deber* que Filemón tiene que cumplir, aquel al que no podía oponerse. Y así, sigue Pablo escribiendo:

Te ruego en favor de mi hijo, Onésimo, cuyo padre llegué a ser durante mi encarcelamiento. Anteriormente te fue inútil, pero ahora es muy útil para ti y para mí (10-11).

El nexo desde 8-9 hasta 10-11 está bastante claro en griego: «Más bien te rogaría» (*parakalö*) es exactamente el mismo término que «te ruego» (*parakalö*). Pablo ruega a Filemón (que cumpla su deber) por alguien llamado Onésimo. Casi en la mitad de la carta oímos su nombre por primera y única vez.

Onésimo es identificado por su relación con Pablo como un *hijo* con respecto a su *padre* y como alguien que se ha convertido al apóstol. El nombre Onésimo, que en griego significa «útil», es un nombre propio de esclavo. Pablo lo usa para hacer, con delicadeza, un juego de palabras sobre algo que Onésimo había hecho y que temporalmente lo dejó *inútil* para su amo Filemón.

Puesto que Onésimo se había ido junto a Pablo sin el permiso de Filemón, ¿en qué situación se encontraría? Por una parte, es un esclavo prófugo. Por otra, había huido al lugar más peligroso que podía imaginarse, es decir, junto a un prisionero romano encerrado en una cárcel romana. ¿No ponía así en peligro su propia vida como también de la Pablo?

En el caso de que Onésimo no hubiera sido tan absurdamente imprudente, entonces deberíamos explicar su proceder de otra forma. Cuando un esclavo presentía que sería severamente castigado o que incluso se le mataría, la ley romana le permitía huir no sólo a ciertos templos refugio, sino también «junto a un amigo» (*ad amicum*) del amo a quien rogaría que intercediera por él y tuviera misericordia.

Veamos claramente esta posibilidad con un ejemplo. Aunque Séneca el Joven terminó el reinado de Nerón como víctima suya, lo había comenzado como filósofo del joven emperador. Escribió sus tratados *Sobre la misericordia* y *Sobre la ira* en la misma década en que Pablo escribió su carta a Filemón, que podríamos denominarla *Sobre el deber*. En su primer ensayo, Séneca dice que «los esclavos tienen derecho a buscar un refugio junto a la escultura de un dios» (1.18.2). En el posterior, nos cuenta esta historia sobre la huída (por breve tiempo) de un esclavo *ad amicum*.

La anécdota se refiere a lo que «nuestro divinizado Augusto hizo mientras cenaba con Publio Vedio Pollio» en la mansión palaciega que este tenía sobre la bahía de Nápoles:

Uno de los esclavos rompió una copa de cristal. Vedio ordenó que se le prendiera y se le ejecutara de una forma nada habitual —se le iba a arrojar a unas lampreas gigantes que se contraban en una alberca— [...]. El chico se soltó y se fue a los pies de César, pidiéndole solamente que se le hiciera morir de otro modo, sin ser devorado. Estupefacto ante esta crueldad sin precedentes, César lo liberó, ordenando que se rompiera todo el cristal frente a él y se llenara la alberca con él (3.40.2-4).

Seneca comenta que el esclavo huyó hacia arriba, es decir, hacia uno que era amigo de su amo, pero que también podía actuar «desde una posición superior». Podría tratarse más bien de un ejemplo que de una historia verídica, pero, en cualquier caso, cuando Pollio dejó aquella mansión para Augusto en su testamento, el emperador la derribó y transformó el espacio en un jardín.

Teniendo en cuenta esto, podemos reconstruir con bastante plausibilidad la intención de Onésimo y la situación en que se encontraba. Onésimo tuvo un serio problema con su amo Filemón y huyó –legalmente, de acuerdo con la legislación romana– para pedir la intercesión de Pablo, a quien reconocía como amigo de su amo con cierta posición de superioridad con respecto a éste. Pero ahora resulta que la situación original había cambiado porque el esclavo pagano se había convertido al cristianismo. Por tanto, ¿cuál era exactamente el *deber* de Filemón en aquella situación nueva? ¿Aceptar su regreso como esclavo perdonado que ya era cristiano? ¿O dárselo a Pablo como esclavo del apóstol? Ni lo uno ni lo otro, sino algo mucho más radical, pues Pablo prosigue:

Te lo devuelvo, a éste, mi propio corazón. Yo quería tenerlo conmigo para que pudiera servirme en lugar tuyo durante mi encarcelamiento por el evangelio; pero he preferido no hacer nada sin tu consentimiento, para que tu buena acción fuera voluntaria y no forzada (12-14).

Así pues, Pablo no pide a Filemón que deje a Onésimo –esclavo o liberto– con él en Éfeso. Se lo devuelve como *mi propio corazón*. En primer lugar, nótese el carácter mordiente de la frase *en lugar tuyo*. Mientras que Onésimo estaba aquí ayudándome, ¿dónde estabas tú, querido Filemón? ¡Anda! –con sarcasmo–, ¿a lo mejor estaba aquí como representante tuyo? En segundo lugar, tal como esperarías, es buena ocasión para que vuelva a decirte que *estoy encarcelado por el evangelio* –literalmente, *en mis cadenas del evangelio*–. Se trata de la misma ambigüedad que ya hemos encontrados dos veces –¿es Roma la que ha puesto a Pablo *en cadenas* por causa del evangelio o ha sido el evangelio por causa de Roma?–. Finalmente, nótese también la frase *para que tu buena acción fuera voluntaria y no forzada*.

Este planteamiento nos lleva al núcleo de la teología paulina, que insiste en la *fe con obras* en contra de las *obras sin fe*. Por cierto, no confundamos esto con el pseudoproblema de la Reforma (sí, efectivamente, un pseudoproblema) de la *fe* contra *las obras*, que tan útil le fue para sus polémicos tratados sobre los cristianos



contra los judíos y sobre los protestantes contra los católicos. Filemón debe liberar a Onésimo como una obra que procede intrínsecamente de la fe y no extrínsecamente de la obediencia forzosa a Pablo. Tal es la razón de la montaña rusa retórica que Pablo monta en esta carta, subiendo y bajando, alabando y culpando, actuando de policía bueno y de policía malo. Pablo continúa:

Tal vez ésta es la razón de que se separara de ti por un tiempo, para que así lo recuperaras para siempre, no ya como esclavo, sino como más que esclavo, como un hermano querido, especialmente para mí, pero cuánto más para tí, tanto en la carne como en el Señor (15-16).

Finalmente hallamos lo buscado: el *deber* y la *buena acción* de Filemón consisten en conceder la libertad a Onésimo. Pero no porque se hubiera quedado permanentemente con Pablo, sino porque se le acoge por la liberación voluntaria (manumisión) de Filemón. Puede ser, dice Pablo, que esta fuera la razón de todo lo ocurrido; a saber, que tuvo que *ser separado* (voz pasiva: ¿por Dios?) de ti como esclavo para que pudiera volver junto a ti como hombre libre.

La frase *tanto en la carne como en el Señor Jesús* es un elemento fundamental para comprender lo que Pablo quiere decir. Filemón no puede mantener a Onésimo como un esclavo cristiano con la justificación de que, en el fondo, espiritualmente, en nuestras almas, todos somos iguales ante Dios y Cristo. La igualdad obtenida por la liberación tiene que ser al mismo tiempo física y social como también espiritual y teológica. Pablo prosigue insistiendo de nuevo en este aspecto.

Así pues, si me consideras parte de ti, acógelo como me acogerías a mí. Si en el algo te perjudicó o te debe algo, cárgalo en mi cuenta. Yo, Pablo, escribo esto con mi propia mano: Yo lo pagaré. Nada diré de cuánto me debes, incluido tu mismo yo (17-19).

Una vez más, resulta obvio el sarcasmo: es como si Pablo tuviera una cuenta que pagar a Filemón, cuando es éste quien le debe a Pablo su *propio yo*, es decir, su fe cristiana. Y, para em-

peorar las cosas, Pablo escribe este versículo él mismo con grandes letras, como si estuviera firmando un pagaré. Querido Filemón, ¿es que necesitas una firma para confirmar que todo esto es legal? Por ahora, parece que el pobre Filemón no se entera del golpe que se le da –recuérdese que estamos ante una carta personal pero pública–. Y Pablo prosigue enérgicamente (por utilizar una palabra poco fuerte):

Sí, hermano, permite que tenga este beneficio tuyo en el Señor. ¡Alivia mi corazón en Cristo! Te escribo confiando en tu obediencia, sabiendo que harás incluso más de cuanto te digo. Una cosa más, prepárame una habitación de invitados, pues tengo la esperanza, por vuestras oraciones, de que se me devolverá junto a vosotros (20-22).

Fijémonos atentamente en el ritmo de estos tres versículos. El primero es de tono amable (20). Se dirige de nuevo a Filemón como «hermano» y se dice «alivia mi corazón», como si Pablo estuviera concluyendo su carta retomando las mismas palabras del comienzo (7). Recordemos que a aquel versículo le siguió la petición, no la *orden*, que Pablo hizo a Filemón (8-9).

Pero estos tres versículos –y de manera especial el v. 21– anulan, más bien, los previos vv. 8-9. La frase «confiando en tu obediencia» (21) anula «aunque tengo bastante valentía en Cristo para mandarte que hagas lo que debes, prefiero más bien rogarte en nombre del amor» (8-9). Así pues, después de todo, se trata de una orden. Pero ¿de quién?: ¿de Pablo, de Cristo, de Dios o de los tres?

El tercer versículo vuelve al vocabulario de la amistad y la igualdad, pero también posee un cierto tono cortante. No pienses, querido Filemón, que el hecho de que esté en una cárcel proconsular significa que no volverás a verme nunca más. Y concluye afirmando:

Epafras, mi compañero de cárcel en Cristo Jesús, te envía saludos, y también Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, mis colaboradores. La gracia del Señor Jesús Cristo esté con tu espíritu (23-25).

La conclusión de la carta, como su comienzo, reitera que todo el *affaire* de Filemón y Onésimo era de naturaleza personal, pero no privada. Es público, querido Filemón, y todo el mundo está pendiente de lo que vas a hacer. Aunque podría resaltar la presencia de Marcos y Lucas por los evangelios atribuidos a ellos, si bien no fueron quienes los escribieron, quien merece mi mayor atención es *Epafras, mi compañero de cárcel*.

Así como solemos abreviar nuestros nombres, por ejemplo, *Chus* por *Jesús* o *Manu* por *Manuel*, de igual modo también se hacía en la Antigüedad. Por ejemplo, a quien Lucas llama *Priscila* (Hch 18,2.18.26), Pablo la llama *Prisca* (Rom 16,3; 1 Cor 16,19; y 2 Tim 4,19), e incluso el mismo Pablo lo hace en sus cartas: a *Epafrodito* (Flp 2,25; 4,18) lo llama *Epafras* (Flm 23).

Mientras se encontraba en la cárcel de Éfeso, sus conversos de Filipos le habían enviado ayuda económica con Epafrodito, cuya intención era quedarse y ayudarle, aunque Pablo escribe: «Pienso que es necesario enviaros a Epafrodito —mi hermano y colaborador y compañero de armas, vuestro mensajero y encargado de servirme en mis necesidades— [...] porque llegó a estar cerca de la muerte por la obra de Cristo, arriesgando su vida al realizar aquellos servicios que vosotros no podíais hacerme» (2,25.30). ¿Cuál es la historia que subyace tras este mismo individuo, a quien en Filipenses se le llama *Epafrodito*, Flp 2,25-30; 4,18, y en *Filemón* 23 *Epafras*?

En la frase «Epafras, mi compañero de cárcel [*sunaiçmalōtos*]», Pablo no usa la misma raíz griega que cuando se caracteriza a sí mismo como prisionero (*desmios*) o en cadenas (*en desmois*) en los cuatro versículos de la carta (1,9,10,13). Sin embargo, se trata de la misma palabra que Pablo aplica a Andrónico y Junia en Rom 16,7. ¿A qué se debe esta diferencia y qué significado tiene? Para responder daremos un último rodeo en torno al ámbito más amplio de la encarcelación tal como se practicaba en Roma.

El escritor satírico del siglo II Luciano, natural de Samosata, ciudad del alto Eúfrates, escribió una crítica ofensiva sobre

la vida y la muerte de un cristiano llamado Peregrino que posteriormente se convertiría en un cínico llamado Proteo. En su folleto *La muerte de Peregrino*, describe Luciano el apoyo que éste recibió durante su período cristiano mientras estuvo prisionero en Siria. Dice que «los ministros cristianos dormían junto a él en la cárcel tras sobornar a los guardias» (12). Cuando son los cristianos quienes lo hacen, Luciano tacha a Peregrino de hipócrita y a los ministros de idiotas. Juicio que es totalmente diferente, sin embargo, cuando no se trata de un creyente cristiano, sino de un filósofo pagano.

En *Tóxaris o sobre la Amistad*, Luciano cuenta una historia –favorablemente en este caso– de otro prisionero a quien se le ayudó durante su encarcelación. La historia trata de dos amigos, Demetrio, un filósofo, y Antífilo, un médico, que vivían en Egipto. En una ocasión en que Demetrio se encontraba fuera, se arrestó injustamente a Antífilo por un robo sacrílego en un templo que había sido perpetrado por su esclavo Siro. Sin el apoyo ni la asistencia de nadie, su estancia en la cárcel era verdaderamente terrible:

Ya se estaba poniendo enfermo y se encontraba mal, como es lógico al dormir en el suelo y no poder siquiera estirar las piernas por la noche, al tenerlas metidas en un cepo. Pues durante el día bastaba el collar y una mano sujeta con el grillete, pero por la noche tenía que estar totalmente encadenado. Además, el hedor de la habitación, la atmósfera asfixiante, teniendo en cuenta que estaban muchos encerrados en el mismo lugar, muy apretados, sin poder apenas respirar, el estruendo del hierro y el escaso sueño, todo esto era difícil e intolerable para un hombre como él que no estaba acostumbrado a tales pruebas ni entrenado para un régimen de vida tan duro (29).

Esta descripción nos ayuda a tener una visión de cómo habría sido la estancia de Pablo en la cárcel, pues no sólo estaba encadenado a un soldado en la celda, sino que también recibía el apoyo de, por lo menos, siete amigos.

Cuando regresó Demetrio, fue directamente a la cárcel, encontró a Antífilo, y, al principio, se le permitió atenderlo en sus

necesidades. Luego se puso a trabajar de porteador en el puerto y repartía su salario, la mitad para sobornar a la guardia y la otra parte para ayudar a su amigo. Pero el carcelero prohibió que nadie recibiera este tipo de visitas y Demetrio tuvo que tomar una peligrosa decisión.

Demetrio [...] como no tenía otro medio para poder estar con su amigo, se presentó ante el gobernador y se acusó a sí mismo de haber sido cómplice en el robo del templo. Nada más hacer esta declaración fue conducido preso a la cárcel, y al ser llevado junto a Antífilo, a fuerza de súplicas insistentes al carcelero, pudo conseguir a duras penas que lo encadenaran al mismo cepo que él. Así fue como mejor demostró el afecto que le tenía, desentendiéndose de sus propios problemas (pues también él cayó enfermo), preocupándose de que durmiera lo mejor posible y sufriera menos. De esta manera sobrellevaban mejor sus desgracias solidariamente (32).

¶ Sin lugar a dudas, se trata más bien de un ejemplo hiperbólico que de una historia real, pero, en cualquier caso, nos ayuda a imaginarnos algo similar —aunque menos extremo— en el caso de Epafras y Pablo. Epafras había optado por vivir dentro de la cárcel junto a Pablo como si fuera su esclavo personal, no como un compañero de cárcel que estuviera acusado (*sundesmios*), sino como un recluso compañero de cárcel (*sunaichmalotos*) que aceptaba libremente todos los peligros que para su salud e incluso para su vida implicaban tal decisión. Cuando leamos *Filemón*, no pensemos solamente en Onésimo, sino también en Epafras/Epafrodito.

## 2. *El Pablo conservador sobre la esclavitud*

Imaginémonos, por un momento, la situación que se creó en la casa cuando llegó Onésimo con una carta para Filemón y anunció que contenía buenas y malas noticias, o, mejor dicho, que las buenas noticias eran para él mismo y las malas para su

amo (por cierto, no debemos dar por supuesto que vivían en la ciudad de Colosas, a pesar de la información contenida en la carta pseudopaulina a los Colosenses, véase 4,9).

La liberación de Onésimo no podía mantenerse en secreto. En el caso de que Filemón hubiera tenido más esclavos, ¿se habrían convertido en masa al cristianismo? ¿Qué rumores se extenderían en toda la red de esclavos de la aldea o la ciudad sobre el cristianismo? Los adversarios podían fácilmente acusar a los cristianos –injustamente pero, tal vez, inevitablemente– de aconsejar a los esclavos que huyeran de sus amos o que incluso los mataran mientras dormían. Aún dando por supuesto esto, es realmente triste ver cómo el Pablo radical de *Filemón* fue rápida y totalmente sometido a un proceso de asepsia que lo transformó en el Pablo conservador de Colosenses y Efesios.

En estos dos textos, el PseudoPablo se dirige por igual a los esclavos cristianos y a los amos cristianos, presentando así estas relaciones como algo perfectamente normal. Veamos los textos pertinentes (probablemente el de Efesios se basa en Colosenses):

*Esclavos*, obedeced en todo a vuestros amos de la tierra, no sólo mientras sois vigilados o para agradarles, sino de todo corazón, con temor del Señor. Cualquiera que sea vuestra tarea entregaos totalmente a ella, como algo que hacéis para el Señor y no para vuestros amos, pues sabéis que del Señor recibiréis la herencia como recompensa; vosotros servís al Señor Cristo. Pues quien actúe mal será recompensado según el mal cometido, sin que haya parcialidad alguna.

*Amos*, tratad a vuestro esclavos honesta y justamente, pues sabéis que también tenéis un Amo en los cielos (Col 3,22–4,1).

\* \* \*

*Esclavos*, obedeced a vuestro maestros de la tierra con temor y temblor, con determinación, tal como obedecéis a Cristo; no sólo mientras se os vigila o para agradarles, sino como esclavos de Cristo que cumplen de corazón la voluntad de Dios. Servid con entusiasmo, como si fuera para el Se-

fior y no para meros hombres y mujeres, sabiendo que por lo bueno que hagamos recibiremos lo mismo del Señor, tanto si somos esclavos como libres. Y

*Amos*, haced lo mismo con ellos. Dejad de amenazarlos, pues sabéis que también vosotros tenéis el mismo Amo en los cielos y con él no existe la parcialidad (Ef 6,5-9).

Nótese la proporción de 4 versículos por 1 que existe entre el consejo que se da a los esclavos y el que se da a los amos.

Según las categorías de la comunidad cristiana de Pablo, estos textos son contradictorios, conservadores y reaccionarios. No sólo son pospaulinos, sino antipaulinos. Según las categorías de la normalidad social romana, podrían resultar demasiado liberales. En primer lugar, apoyan unos deberes recíprocos para esclavos y amos –incluso admitiendo que 4,1 trate de la distribución—. En segundo lugar, Pablo se dirige directamente tanto a los esclavos como a sus amos, y un propietario de esclavos romano nunca aceptaría esa injerencia en el ámbito de su propiedad.

### 3. *El Pablo reaccionario sobre la esclavitud*

Ahora bien, incluso este vestigio residual, que un propietario de esclavos romano encontraría más bien liberal que conservador en las cartas a los Colosenses y a los Efesios se elimina completamente en la carta a Tito:

Decid a los esclavos que se sometan a sus amos y que les satisfagan en todo; no deben contestar ni hurtar, sino mostrar una fidelidad completa y perfecta, para que en todo puedan ser verdadero ornamento a la doctrina de Dios nuestro Salvador (2,9).

Aquí nada se dice sobre una reciprocidad de obligaciones entre esclavos y amos, y tampoco se dirige una palabra específica a los esclavos, excepto en un solo versículo, que comienza con la frase «decid a los esclavos».

Puede apreciarse ahora con toda claridad –en este caso– prueba sobre la esclavitud– cómo el Pablo radical de las cartas *auténticamente* paulinas se transforma en primer lugar en el Pablo conservador de las cartas disputadas y, finalmente, en el Pablo reaccionario de las cartas *no auténticas*. ¡Qué pena! ¡Qué terrible! ¡Qué terriblemente lamentable!

He aquí la última pregunta con que concluimos este capítulo: ¿constituye un caso excepcional el paso de la visión radical de Pablo sobre la esclavitud a la visión desradicalizada de la tradición pospaulina conservadora y reaccionaria? ¿Se trata de una situación estrictamente personal entre Pablo, Filemón y Onésimo? Nuestra respuesta es absolutamente negativa, porque encontramos exactamente el mismo proceso con respecto al tema del patriarcado. Con otras palabras, el radicalismo de Pablo no sólo afecta a la esclavitud o incluso al patriarcado, sino que repudia todos los presupuestos jerárquicos de la sociedad imperial romana.

Estemos atentos, por consiguiente, pues como en el caso de la esclavitud también en el del patriarcado asistimos a la transformación del Pablo radical en el Pablo conservador y, finalmente, en el PseudoPablo reaccionario.

#### 4. *El Pablo radical sobre el patriarcado*

La visión que Pablo tiene sobre la igualdad de género se extiende a la esposa y al marido en el seno de la familia cristiana, así como a la mujer y al hombre en la asamblea cristiana y, especialmente, en el apostolado cristiano. Con otras palabras, implica todos los aspectos de la vida cristiana.

*Igualdad en la familia.* El mismo Pablo era un célibe asceta; puede que incluso ya lo fuera desde antes de su conversión –al menos nunca se refiere a Jesús como modelo de abnegación con respecto a estos criterios del mundo–. En 1 Cor 7 dice a sus conversos: «deseo que todos fuerais como yo» (7,7a). No



obstante, nunca sugiere que todo cristiano estuviera llamado a vivir el celibato: «Cada cual tiene un don particular de Dios, uno de un tipo y otro de otra clase diferente» (7,7b).

Justifica su celibato por la «crisis que está punto de producirse», pues «el tiempo señalado se ha acortado» y «la forma presente de este mundo está desvaneciéndose» (7,26-31). Pero, en seguida, subraya que se trata de su preferencia personal, no de un mandato apostólico: «Os digo esto para vuestro beneficio, no para impedirlos nada, sino para promover el buen orden y la libre devoción al Señor» (7,35).

Puesto que Pablo se equivocó con respecto a la cercanía de la consumación final, tenemos que señalar que lo que se derivó de este supuesto incorrecto fue solamente su visión del celibato cristiano especial y no su visión de la vida cristiana general. Esta última implicaba una vida presente *en* Cristo, independientemente de la acción futura realizada *por* Cristo.

Entendamos todo lo anterior como introducción al asunto que queremos subrayar ahora; a saber, cómo a lo largo de 1 Cor 7 tensa Pablo su sintaxis para asegurar que las obligaciones de la esposa se vean equilibradas con las del marido, y viceversa. Siempre trata de los derechos y los deberes mutuos y recíprocos.

*En 7,3-4 se trata el tema de la abstinencia.* El orden de las obligaciones es el siguiente: esposo/esposa y esposa/esposo (7,3); esposa/esposo y esposo/esposa (7,4). Lo que decidan sobre la abstinencia y las relaciones sexuales deben hacerlo «de común acuerdo» (7,5).

*En 7,10-16 se trata el tema del divorcio.* No se permite en el matrimonio cristiano; el orden en que aparecen los argumentos es claramente recíproco: esposa/esposo y esposo/esposa (7,10-11). Está permitido en el caso de un matrimonio mixto cristiano-pagano –cuando la parte pagana se oponga a vivir en paz–. Se aplica por igual a la parte pagana, ya se trate de esposo/esposa o de esposa/esposo (7,12-13). Nótese, por ejemplo, la reciprocidad en estas afirmaciones: «el esposo no creyente se

santifica mediante su esposa y la esposa no creyente se santifica mediante su esposo» (7,14) y «Esposa, por cuanto sabes, podrías salvar a tu esposo. Esposo, por cuanto sabes, podrías salvar a tu esposa» (7,16).

*En 7,25-28 se trata el tema de la virginidad.* Pablo comienza con los varones vírgenes, preguntándoles «¿estáis unidos a una esposa?» (7,25-27), y a continuación se dirige a las mujeres (7,28).

*En 7,29-35 se trata, de nuevo, el tema de la abstinencia.* Pablo recomienda que se imite su celibato puesto da la libertad con respecto a «los asuntos del mundo». Una vez más, lo aplica por igual a ambos esposos: «el casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer [...] la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su esposo» (7,32.34).

Resulta imposible no reconocer el deliberado equilibrio que se establece entre mujer/varón y varón/mujer a lo largo de este capítulo. Lo que es bueno para uno, también lo es para el otro; de igual modo, lo que no es bueno para uno, tampoco lo es para el otro. Esposa y esposo son miembros iguales en la familia.

*Igualdad en la asamblea.* Desde los versículos iniciales de 1 Cor 7 resulta claro que la igualdad cristiana entre esposo y esposa había suscitado un conflicto en el caso de que fuera *la esposa pero no el esposo* quien deseara observar el celibato recomendado por Pablo. ¿Cómo funcionaría la igualdad en esa situación? Pablo aconseja lo siguiente: «No os privéis el uno del otro excepto, tal vez, de mutuo acuerdo para un tiempo determinado, para consagraros a la oración, pero después volved a uniros, de modo que Satanás no pueda tentaros por vuestra falta de autocontrol» (7,5). Ciertamente, un buen consejo, pero de nuevo nos preguntamos: ¿cómo funcionaría la igualdad si la esposa insistía en su derecho al celibato aún dentro del matrimonio?

No existe consenso alguno entre los especialistas sobre el problema que Pablo discute en 1 Cor 11,1-16, pero es evidente que le provocó un agudo pánico retórico. Ahora bien, ¿cuál

era el problema que suscitó su fuerte y extraña reacción? ¿Qué estaba en juego en el hecho de que las mujeres dirigieran la asamblea, pero *sólo* si tenían cubierto el cabello?

Nuestra propuesta consiste en mirar retrospectivamente desde 11,1-16 al párrafo anterior 7,1-7. Algunas mujeres casadas insistían en su derecho al celibato marital y proclamaban su estatus «virginal» quitándose sus velos de casadas o de matronas. Este hecho empezó a crear conflictos no sólo entre las familias, sino también en el seno de la asamblea. Era un caso en que igualdad y celibato entraba en conflicto entre sí dentro del contrato matrimonial. ¿Era el divorcio, entonces, la única solución?

Pablo sostiene que las mujeres casadas deben llevar el velo argumentando a partir de la creación (11,8-13) y la naturaleza (11,14-15), e incluso defiende la igualdad de obligaciones añadiendo que «si un hombre se deja el pelo largo se degrada a sí mismo, pero si una mujer se lo deja, es éste su gloria». La creación y la naturaleza deberían haber cerrado el argumento de Pablo, pero, entonces, como si se diera cuenta de su falta de contenido, concluye con este anticlímax: «Pero si alguien quiere discutir, nosotros no tenemos esta costumbre ni tampoco las iglesias de Dios» (11,16). ¿En qué quedamos? ¿Se trata de algo impuesto por la creación, por la naturaleza o por mera costumbre?

En este asunto, e independientemente del problema en cuestión, lo más importante es la solución o el razonamiento que sigamos. Desde el comienzo de su discusión está totalmente claro que Pablo supone la existencia de una asamblea en la que se incluye tanto «cualquier hombre que ora o profetiza» como también «cualquier mujer que ora o profetiza» (11,4-5). Esta igualdad se da por supuesta: mujer y varón son iguales en la asamblea cristiana como también en el ámbito privado de la familia cristiana.

Esta última igualdad es para Pablo la más importante y la más elevada. En efecto, si las mujeres y los hombres son iguales en el apostolado cristiano, resulta difícil imaginar que no

posean la misma igualdad en la asamblea cristiana y en la casa cristiana. Nuestra prueba principal procede de Rom 16, un texto en el que destacamos cómo Pablo saluda por igual a hombres y mujeres de Roma que conocía personalmente o solamente de referencia.

En primer lugar, nos encontramos con una mujer que lleva –y, por consiguiente, lee y explica– la carta que Pablo había escrito desde el puerto oriental de Corinto a los grupos cristianos de Roma: «Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, para que la acojáis en el Señor tal como es propio de los santos y que la ayudéis en cuanto necesite, pues ha sido benefactora [*prostatis*] de muchos como también de mí» (16,1-2).

En segundo lugar, nos hallamos con dos parejas casadas que reciben una gran alabanza. Una es la primera pareja cristiano-pagana: «Saludad a Prisca y Áquila, que trabajan conmigo en Cristo Jesús y que arriesgaron su cuello por mi vida, a quienes no sólo yo doy las gracias, sino también todas las iglesias de los paganos» (16,3-4). Nótese que en primer lugar se menciona a Prisc[il]a. La otra es la primera pareja cristiano-judía: «Saludad a Andrónico y Junia, mis parientes [compatriotas judías], que estuvieron en la cárcel conmigo; ellos destacan entre los apóstoles y estaban en Cristo antes de que yo estuviera» (16,7).

En tercer lugar, en la lista total de los 27 individuos mencionados, 10 son mujeres (Febe, Prisc[il]a, María, Junia, Trifena, Trifosa, Pérside, una madre anónima, Julia y una hermana anónima) y 17 son hombres (Áquila, Epéneto, Andrónico, Ampliato, Urbano, Estaquio, Apeles, Herodión, Rufo, Asíncrito, Flegón, Hermes, Patrobas, Hermas, Filólogo, Nereo y Olimpas). Pero entre todos se destaca por sus méritos a 5 mujeres (María, Trifena, Trifosa, Pérside y la madre anónima) y 6 hombres (Epéneto, Ampliato, Urbano, Estaquio, Apeles y Rufo).

En cuarto lugar, Pablo usa la expresión «trabajar duro» (*kopíō*) para referirse a la actividad apostólica. Se lo aplica dos ve-

ces a sí mismo, por ejemplo, en Gal 4,11 y 1 Cor 15,10. Pero aquí lo usa cuatro veces predicándolo exclusivamente de las mujeres: María (16,6), Trifena, Trifosa y Pérside (16,12).

Finalmente, regresemos al caso de Junia (16,7), que sería divertido hasta el ridículo de no ser tan triste que hasta roza lo trágico. Durante el primer milenio cristiano, los comentaristas reconocieron correctamente que era un nombre de mujer. Era la esposa de Andrónico, como Prisc[il]la lo era de Áquila. Después, durante el segundo milenio cristiano, se le convirtió en un varón: «Junia», se decía, era la abreviatura del nombre de varón «Juniano». Sin embargo, tal argumento era incierto, pues tenemos atestiguados 250 casos en que «Junia» es nombre de mujer, mientras que no encontramos ni uno solo de un varón que se llamara «Junia» como abreviación de «Juniano».

La razón de tal afirmación, más bien desesperada, era bastante obvia. Si se aceptaba que Junia era una mujer, entonces, dado que «destacaba entre los apóstoles», era totalmente posible que una mujer fuera apóstol. Pablo, por su parte, no tenía mayor problema con esta combinación de género y función. Para él, mujeres y hombres eran llamados por Dios para ser apóstoles de Cristo. La igualdad de género en el matrimonio y en la casa también se extendía a las asambleas y el apostolado.

### 5. *El Pablo conservador sobre el patriarcado*

Regresamos una vez más a las cuestiones éticas en el seno de la familia tradicional que ya hemos visto más arriba a propósito de la esclavitud. Lea con nosotros toda esta cantidad de códigos que regían la vida del hogar específicamente cristiano. Al leerlos, advierta sus múltiples niveles jerárquicos. Leyendo verticalmente, desde arriba hacia abajo, el orden es descendente: padres, hijos y esclavos. Si leemos horizontalmente, dentro de cada categoría, el orden va desde el inferior al superior: primero las esposas y luego los esposos; los niños en primer lugar y a continuación sus padres; los esclavos primero y los amos después:

- esposas y esposos      Col 3,18 y 3,19      Ef 5,22-24 y 5,25-33
- hijos y padres      Col 3,20 y 3,21      Ef 6,1-3 y 6,4
- esclavos y amos      Col 3,22-25 y 4,1      Ef 6,5-8 y 6,9

También se advertirá que, miradas internamente, no se trata de relaciones entre hijos y *padre/madre*, sino entre *hijos* y *padres*, como tampoco entre *esclavos* y *propietarios*, sino entre *esclavos* y *amos*.

Realmente, con el patriarcado ocurriría lo que vimos con la esclavitud; probablemente, el *paterfamilias* romano no consideraría que todas las relaciones mencionadas anteriormente fueran conservadoras, sino, más bien, excesivamente liberales. En primer lugar, exigen obligaciones mutuas y recíprocas, aunque fueran desiguales y jerárquicas. En segundo lugar, a quienes se les consideraba inferiores (esposas, niños, esclavos) se les habla directamente; es decir, no se les habla a través de sus presuntos superiores (esposos, padres, amos).

Sea como fuere, nosotros nos centramos aquí en las esposas y los maridos para poner de relieve cómo en aquellos textos paralelos, la igualdad cristiana de género paulina se desradicaliza retrocediendo a la jerarquía de género según el patrón romano.

*Esposas*, someteos a vuestros maridos, como conviene en el Señor (Col 3,18).

*Maridos*, amad a vuestras esposas y nunca las tratéis con severidad (Col 3,19).

*Esposas*, someteos a vuestros maridos como lo estáis al Señor. Pues el marido es la cabeza de la esposa así como Cristo es la cabeza de la Iglesia, el cuerpo del que el Señor es el Salvador. Así como la Iglesia está sometida a Cristo, de igual modo deben estarlo las esposas en todo a sus maridos (Ef 5,22-24).

*Maridos*, amad a vuestras esposas como Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella para santificarla purificándola

con el lavatorio de agua por la palabra, para que la Iglesia se presente ante él con esplendor, sin mancha ni arruga ni nada semejante —sí, de modo que sea santa y perfecta—. De igual modo, los maridos deberían amar a sus esposas como aman sus propios cuerpos. El que ama a su esposa se ama a sí mismo. Pues nadie odia nunca su propio cuerpo, sino que lo nutre y lo cuida con mimo, tal como Cristo hace con la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo. «Por esta razón, el hombre abandona a su padre y a su madre y se une a su mujer y los dos se transforman en una carne». Esto es un gran misterio, y yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia. Sin embargo, que cada uno ame a su esposa como a sí mismo y que la esposa respete a su marido (Ef 5,25-33).

Nótese que las esposas y los esposos ocupan dos versículos en Colosenses, mientras que en Efesios se dedican tres versículos a las mujeres y nueve a los maridos. Tal proporción indicaría que los maridos constituían el gran problema de la segunda de estas cartas pseudopaulinas. Además, Efesios carga un fardo más pesado sobre los maridos que sobre las esposas. Pues obedecer a sus maridos *como hace la Iglesia con Cristo* es, con toda seguridad, más fácil que el hecho de que los maridos se sacrificuen por sus esposas *como Cristo hizo por la Iglesia*. Probablemente, esta última disposición significaba que, en el caso de que se desencadenara una persecución religiosa, los maridos debían estar preparados para morir y salvar así la vida de sus esposas. Es realmente lamentable que la tradición cristiana exigiera el sometimiento a las esposas y que en lugar de exigir el sacrificio propio a los maridos se lo transfiriera también a ellas.

### 6. *El Pablo reaccionario sobre el patriarcado*

Se supone que Pablo dejó a Timoteo y Tito al cargo de las iglesias de Éfeso y Creta, respectivamente. Los especialistas denominan «cartas pastorales» a las que se dirigen a su nombre. El tema del liderazgo femenino en las asambleas cristianas aparece en una carta del PseudoPablo a Timoteo, concreta-

mente en un texto famoso e infame que lo prohíbe categóricamente:

La mujer escuche en silencio con total sometimiento. No permito que ninguna mujer enseñe o tenga autoridad sobre el hombre; ella debe permanecer en silencio. Pues Adán fue formado en primer lugar y Eva después; y Adán no fue engañado, sino que lo fue la mujer que se hizo transgresora. Con todo, se salvará por su maternidad, siempre que persevere en la fe, el amor y la santidad, con modestia (1 Tim 2,11-15).

Denominamos «reaccionaria» a esta posición y no solamente «conservadora», porque claramente se trata de una reacción contra lo que había estado pasando. No se prohibiría lo que nadie nunca se hubiera imaginado. Por ejemplo, no existe un decreto entre los romanos que prohibiera a las mujeres ser senadoras, sencillamente porque a nadie se le hubiera pasado por cabeza que tal posibilidad se llevara efectivamente a cabo.

Sin embargo, poseemos un texto de una carta auténtica de Pablo que exige un serio estudio, no sea que lo que digamos sobre él parezca como un alegato o una defensa especial. Los especialistas han sugerido que existen ciertas unidades dentro de las siete cartas originales de Pablo que se insertaron en ellas en una fecha posterior. Pero esta hipótesis sólo puede resultar convincente si cumple ciertos criterios. Vamos a presentar los principales. Primero, el texto anterior y posterior debería leerse tan bien o mejor una vez eliminada la supuesta inserción. Segundo, debe existir evidencia objetiva de los problemas suscitados por su presencia en los diversos manuscritos. Y, finalmente, debería estar en contradicción con otros textos auténticos del autor. Pues bien, estos tres criterios se encuentran en 1 Cor 14,33b-36:

(Como en todas las iglesias de los santos, las mujeres deben callarse en las asambleas. Pues no les está permitido hablar, sino que deben ser sumisas, tal como dice la Ley. Si desean saber algo, que les pregunten a sus maridos en casa. Pues es vergonzoso que una mujer hable en la iglesia. ¿Acaso



se ha originado la palabra de Dios con vosotros? ¿Tal vez os ha llegado solamente a vosotros?).

En primer lugar, el tema anterior a este fragmento trata de la *profecía*, un tema que prosigue después en 14,37-40. Con otras palabras, se percibe mejor la continuidad del argumento si eliminamos 14,33b-36.

En segundo lugar, en algunos manuscritos antiguos la sección 14,34-35 no se encuentra después de 13,33a, sino al final del capítulo, después de 14,40. Además, en todos los manuscritos griegos aparecen estos versículos en un párrafo independiente, casi del mismo modo que los encontramos en las actuales ediciones críticas del Nuevo Testamento griego. Por esta razón, la *New Revised Standard Version* los sitúa en un párrafo independiente y entre paréntesis.

En tercer lugar, el silenciamiento de las mujeres en la Iglesia no sólo está en contradicción con la actitud general del «Pablo radical» que vimos anteriormente, sino que está en contra de lo que él mismo dice anteriormente en 1 Corintios. En aquel pasaje insiste en que en la asamblea cristiana «todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta a su cabeza, y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza» (11,4-5). Independientemente de cuál fuera el problema provocado por el uso o no del velo en la comunidad de Corinto, lo que sí resulta totalmente claro es que tanto los hombres como las mujeres ejercían públicamente el ministerio en la asamblea.

Teniendo en cuenta esto, la mejor explicación que podemos dar de 14,33b-36 es que se trata de la copia de un escriba que, inspirándose en 14,33a, donde se dice que «Dios es un Dios no de desorden, sino de paz», y pensando que las mujeres dedicadas a la enseñanza eran un ejemplo de este desorden, añadió este sumario de 1 Tim 2,8-15 en el margen del manuscrito precisamente en este punto. Posteriormente fue insertado en el texto en diferentes lugares —detrás de 14,33a o de 14,40— por sucesivos copistas.

### 7. *La desradicalización de Pablo*

Terminamos este capítulo recordando sus implicaciones. Nos hemos centrado en dos casos –esclavitud y patriarcado– y hemos comprobado que en ambos se da el mismo proceso:

	Pablo radical	Pablo conservador	Pablo reaccionario
Esclavitud	<i>Filemón</i>	Col 3,22-4,1; Ef 6,5-9	Tit 2,9
Patriarcado	1 Cor; Rom 16	Col 3,18-19; Ef 5,22-33	1 Tim 2,8-15; 1 Cor 14,33b-36

Tanto la semejanza como la disimetría nos convencen de que se ha producido una desradicalización total y deliberada del Pablo original, primero en las cartas disputadas y después en las no auténticas, es decir, con otras palabras, en el proceso que parte del Pablo histórico y conduce al PseudoPablo conservador y reaccionario o incluso al AntiPablo.

Esta conclusión suscita toda la serie de preguntas que abordaremos posteriormente: ¿de dónde obtuvo Pablo la idea de la igualdad cristiana?; ¿dónde la fundamentó y cómo la relacionó con Dios y con Cristo? Responderemos a estas cuestiones fundamentales en el capítulo 4, una vez que estudiemos su biografía en el capítulo 3.

### III

## La vida de un apóstol de fondo

Si queremos reconstruir la vida del Jesús histórico tenemos que realizar una rigurosa comparación y una exhaustiva valoración de las cuatro fuentes principales del Nuevo Testamento, es decir, de los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En el caso de Pablo, tenemos que recurrir a las dos fuentes que encontramos en el Nuevo Testamento: las cartas de Pablo y la obra lucana de Hechos de los Apóstoles. Y al igual que en el caso de Jesús, en el de Pablo es también fundamental apreciar las diferencias que existen en las fuentes, unas diferencias que proceden de intenciones divergentes de autores diversos como también de diferentes situaciones históricas. Así pues, en este capítulo analizaremos los puntos en que convergen o divergen Pablo y Lucas, y, especialmente, aquellos en los que convergen en la información pero divergen en la interpretación.

#### 1. *Tarso*

En Hechos, Pablo dijo en lengua griega a un funcionario romano en Jerusalén: «Soy un judío, de Tarso de Cilicia, un ciudadano de una importante ciudad» (Hch 21,39).

Inmediatamente después, repitió lo mismo ante una audiencia más amplia en lengua aramea: «Soy un judío, nacido en Tarso de Cilicia» (Hch 22,3).

En el siglo I, Tarso era la capital de la provincia romana de Cilicia, que dominaba sobre todas las ciudades de su entorno en la fértil llanura donde se hallaban. Cuarenta y ocho kilómetros al norte se encontraban las frías cumbres de las montañas Tauro y a diez kilómetros al sur se hallaban las cálidas aguas de la costa mediterránea. En la actualidad, Adana, situada junto al río Seyhan, ha superado con creces a Tarso, junto al río Cydnus, como ciudad principal de la fértil llanura de Çukurova, pero cuando nació Pablo la reina de Cilicia no era Adana, sino precisamente Tarso. Para su misión como apóstol itinerante de Jesús, la ciudad de Tarso, junto al Cydnus, fue para Pablo un lugar providencial e infortunado al mismo tiempo.

Pablo nació en torno al año 8 d. C. El hecho de que naciera en Tarso le dio tres dones realmente buenos y uno más bien negativo —si bien él no hubiera estado de acuerdo con esta última designación—. Y todos estos dones, buenos o malos, favorables o no, procedían de la misma característica urbana: emplazamiento, lugar, ubicación.

El primer don positivo fue la *vista* o *panorama*; es decir, la ventaja de haber nacido en una ciudad fronteriza entre el mundo griego y semita. Hoy día pensamos que la falla del Mediterráneo entre occidente y oriente se extiende a lo largo de los Dardanelos hasta el Bósforo y divide la moderna ciudad de Estambul en la parte europea y la asiática. En el cambio de era, habría que imaginarla más bien extendiéndose a lo largo del río Cydnus y dividiendo en dos partes, por así decirlo, la antigua ciudad de Tarso.

Tarso, en efecto, miraba tanto hacia el occidente como hacia el oriente. Quienes nacían allí podían fácilmente imaginarse cómo yendo hacia el norte a través de las Puertas Cilicianas en las montañas Tauro y tomando el camino occidental llegarían a Asia Menor y Grecia. De igual modo, podían fácilmente imaginarse cómo dirigiéndose al oriente a través de las Puertas Sirias en las montañas Amamo y tomando el camino del sur llegarían a Israel y Egipto. Tarso dio a Pablo una primera visión

del mar y de la montaña, del desfiladero y del río; es decir, le dio una visión panorámica sobre las dificultades reales y también sobre las posibilidades potenciales.

El segundo don positivo fue el *trabajo*, o, dicho de otro modo, el aprecio por todo cuanto podía realizarse mediante un duro trabajo. Los tarsos habían hecho su ciudad así como la ciudad los había hecho a ellos. En el sur, junto al Mediterráneo, habían construido un puerto seguro aprovechando la enorme laguna creada por su río. En el norte, en la meseta anatólica, habían construido una carretera aprovechando el profundo desfiladero de la montaña. Los tarsos unieron la abierta vista del mar Mediterráneo, los pantanos con aguas palúdicas de la llanura ciliciana, el gélido frío de la cordillera de Tauro y el asfixiante calor de la meseta anatólica. La geografía es un destino inexorable, pero el duro trabajo podía transformarla cambiando también la historia.

El tercer don positivo fue la *formación*, es decir, la instrucción recibida en la sinagoga judía en el contexto de una ciudad universitaria griega. En su *Geografía*, que escribió cuando Pablo era aún un jovencito, nos dice Estrabón que el estatus de la universidad de Tarso era bastante elevado: «Superaba a Atenas, Alejandría o a cualquier otro lugar donde hubiera escuelas y filósofos que impartieran sus lecciones». También poseía «todo tipo de escuelas de retórica», y añadía que «es Roma la que mejor puede decirnos el número de eruditos de esta ciudad, pues está llena de tarsos y alejandrinos» (14,5).

Atenas y Alejandría podrían haberse burlado de tal comparación, pero, de hacerlo, lo hubieran hecho en voz baja. Después de todo, fue Atenodoro, un filósofo tarso, el que enseñaba a un Octaviano con diecinueve años de edad en Apolonia, una ciudad situada en la parte noroccidental de Grecia, cuando el tío abuelo de su pupilo Julio César fue asesinado en el año 44 a. C. Atenodoro acompañó a Octaviano de regreso a Roma y se quedó con él los siguientes treinta años, hasta el momento en que su estudiante se convirtió en el divino Augusto, el emperador del mundo romano.

Atenodoro regresó finalmente a Tarso unos doce años antes del nacimiento de Pablo, y como rector de la universidad se dedicó con éxito a reformar la constitución de la ciudad y a dirigir su gobierno. William Mitchell Ramsay, el primer catedrático de arqueología clásica de Oxford, llegó a la siguiente conclusión en su obra de 1907 titulada *The Cities of St. Paul*: «Tarso, durante el reinado de Augusto, constituye el único ejemplo conocido en la historia de un Estado que fue gobernado por la universidad a través de sus sucesivos rectores» (p. 235).

En este ambiente, un chico inteligente como Pablo no sólo habría recibido la formación específica de su tradición judía, sino también un conocimiento general de las escuelas filosóficas y las estrategias retóricas griegas. Y, especialmente en aquel ambiente de debates, habría sido formado en la apologética, para usarla dentro de su comunidad, y en la disputa o controversia, para usarla con los de fuera. Fue una formación magníficamente adecuada para un apóstol que estaría siempre fuera de casa: había aprendido a utilizar la Escritura de memoria, a interconectar sus pasajes y a realizar un discurso oralmente antes de que lo dictara para ponerlo por escrito.

El don negativo de Tarso fue la *malaria*, pero esta conclusión nos lleva a los más elevados horizontes de la investigación, concretamente, al ámbito de la conjetura. Sin embargo, pensemos por un momento en la llanura ciliciana encerrada entre las montañas y el mar. Pensemos en la abundante fertilidad y prosperidad de sus campos regados por los tres ríos que cada año drenaban el agua de las nieves fundidas de la cadena montañosa de Tauro. Y aún así, a pesar de aplicar la mejor ingeniería para el drenaje desarrollada por Roma, había aguas pantanosas y mosquitos que hacían prosperar la malaria.

La primera estancia de Pablo en la recién creada provincia romana de Galacia no formaba parte de ningún programa de misión, como recordó a los gálatas en una carta posterior de tono bastante agresivo:

Pero bien sabéis que una enfermedad corporal [en griego: *debilidad* de la *carne*] me dio ocasión para evangelizaros por primera vez; aunque mi situación os puso a prueba, no os burlasteis ni me despreciasteis, sino que me acogisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús. ¿Qué ha pasado con la buena voluntad que entonces sentíais? Pues yo puedo atestiguar que, de haber sido posible, os hubierais sacados los ojos para dármelos (4,13-15).

¿Fue esta «enfermedad corporal» de Pablo un hecho aislado o era una manifestación de la más continuada «espina en la *carne*» que menciona en 2 Cor 12,7?

En primer lugar, el término «espina» (en griego *skolops*) significa algo más que un mero pincho. Como explica un diccionario griego común, se trata de «algo clavado» como una «estaca (clavada)», por tanto algo que causa serias molestias, espinas, astillas, etc., en concreto las que proceden un cuerpo extraño perjudicial».

En segundo lugar, Pablo conecta sus experiencias extáticas [*literalmente*: salida del cuerpo] con la «espina/estaca en la *carne*». Comienza describiendo «las visiones y las revelaciones del Señor» cuando fue «arrebatado al tercer cielo –bien en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, sólo Dios lo sabe–», y se le concedió oír «cosas que no deben decirse, que a ningún mortal le está permitido repetir» (12,1-3). Y dice a continuación:

Así pues, para evitar que me regocijara demasiado, se me dio una espina en la *carne*, un mensajero de Satanás para que atormentara, para que me impidiera regocijarme demasiado. Tres veces pedí al Señor por esto, para que me dejara, pero él me dijo: «Mi gracia es suficiente para ti, pues el poder se perfecciona en *debilidad*» (12,7-9).

Hemos escrito en cursiva «debilidad» y «carne» en 2 Cor 12,7-9 para unir las a las mismas palabras en cursiva de la cita anterior de Gal 4,13. Así pues, nosotros pensamos que Pablo sufría una enfermedad permanente que pudo haberle producido o que bien acompañó su experiencia de éxtasis. Pero, ¿cuál era esta humillante enfermedad?

Nuestra respuesta depende de otro libro anterior de William Mitchell Ramsay, concretamente de *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen*, que escribió entre 1894 y 1895. Ramsay combinó Gal 4,13 con 2 Cor 12,7 y sostenía que la enfermedad permanente de Pablo era:

una especie de fiebre palúdica crónica, [que] tiende a aparecer en momentos exacerbados de postración y abatimiento cuando la energía del sujeto se ve sometida a un gran esfuerzo. Cuando se produce el ataque, el sujeto se queda totalmente incapacitado por un tiempo: sólo puede estar tendido y siente una debilidad temblorosa e impotente cuando debería estar trabajando. Siente desprecio y aversión hacia sí mismo y cree que los demás sienten el mismo desprecio y aversión (p. 60).

Añade a su diagnóstico que la frase de Pablo «una estaca en la carne» —así es como traduce *skolops*— «es el característico dolor de cabeza que acompaña las exacerbaciones [de la fiebre palúdica crónica]: según mi experiencia, varias personas, que desconocen lo de Pablo, la han descrito “como un hierro al rojo vivo que te atraviesa la frente”» (p. 61).

Siguiendo a Ramsey, sugerimos que Pablo había contraído la malaria durante su juventud en Tarso, debido al clima de la zona que fácilmente producía constipados y fiebre, los incontrollables escalofríos y la abundante sudoración, el severo dolor de cabeza, la náusea y los vómitos de la fiebre palúdica crónica. La «espina o estaca en la carne» puede haber sido la marca más permanente de Tarso en la vida de Pablo.

Sólo en Hechos se nos da la importante información de que Pablo había nacido en Tarso. Ahora bien, el «Lucas» de la obra en dos volúmenes que la tradición ha denominado el *Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles*, no es el mismo Lucas que Pablo menciona en Flm 24 o los escritores pospaulinos en Col 4,14 («el querido médico») y 2 Tím 4,14. Además, no existe ninguna prueba convincente de que este «Lucas» conociera las cartas paulinas ni de que estuviera de acuerdo con su



teología en el caso de que las hubiera conocido. Este «Lucas» escribe dos generaciones después de Pablo, en un tiempo y un lugar diferentes, así como también con destinatarios, situación, finalidad e intención diferentes, y mientras que sabe perfectamente lo que quiere hacer al final del siglo I, ciertamente no es lo que Pablo tenía en mente a mediados de este mismo siglo.

Pero, en cualquier caso, si solamente Lucas nos informa del hecho de que Pablo nació en Tarso, los dos, es decir, Lucas y Pablo, subrayan por igual cómo cambió su vida para siempre por la visión transformadora de Cristo en Damasco, aquella grande y antigua ciudad que pasó al control de Roma tras la conquista por Pompeyo en el siglo I a. C. Pero antes de este momento apoteósico, ¿qué más sabemos de la identidad biográfica de Pablo?

## 2. *Entre Tarso y Damasco*

Con respecto a su posición intelectual y religiosa, Pablo y Lucas están de acuerdo en que era un ferviente judío fariseo. Puede que nos parezca una obviedad, pero el hecho es que algunos de sus compatriotas judíos o hermanos cristianos –tanto entonces como también ahora– consideraron que era un apóstata del judaísmo y/o del cristianismo. Pero en su mente, corazón y consciencia, él vivió y murió como judío; es verdad que como judío mesiánico/cristiano, pero con el adjetivo y el sustantivo inextricablemente unidos. Escuchemos sus propias palabras:

Yo soy un israelita, un descendiente de Abrahán, un miembro de la tribu de Benjamín (Rom 11,1).

¿Son hebreos? También yo. ¿Son israelitas? También yo. ¿Son descendientes de Abrahán? También yo (2 Cor 11,22).

Aventajaba en judaísmo a muchos compatriotas de mi edad, pues les superaba con mucho en el celo por las tradiciones de mis antepasados (Gal 1,14).

Circuncidado el octavo día; miembro del pueblo de Israel, de la tribu de Benjamín, un hebreo hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo [...] en cuanto a la justicia de la Ley, intachable (Flp 3,5-6).

Nótese también cómo expresa la oposición que encontró en los términos «peligro de mi pueblo [*genous*], peligro de los paganos» (2 Cor 11,26). El peligro no procede de los «judíos», sino de «mi pueblo».

En Hechos encontramos una información semejante pero expresada de forma autobiográfica, es decir, puesta en labios de Pablo:

Soy judío, de Tarso de Cilicia, ciudadano de una ciudad importante (21,39).

Soy judío, nacido en Tarso de Cilicia, pero criado en esta ciudad [Jerusalén] a los pies de Gamaliel e instruido estrictamente según nuestra ancestral Ley, con celo por Dios, tal como todos vosotros lo tenéis hoy (Hch 22,3).

Soy un fariseo, hijo de fariseos (Hch 23,6).

He pertenecido a la secta más estricta de nuestra religión viviendo como fariseo (Hch 26,5).

Con el fin de entender el término «fariseos» debemos hacer caso omiso de los implacables ataques polémicos —¿tal vez porque se trataba de un asunto intrafamiliar?— que se hacen contra ellos en los evangelios. Pensemos, en cambio, en sus leyes de pureza como signos visibles y sacramentales de la santidad invisible y espiritual de quien, como el Pablo lucano decía, tenía «celo por Dios».

Pensemos también en la posibilidad de que Lucas haya mejorado más que describir simplemente el estatus formativo-religioso de Pablo al calificarlo no sólo como «fariseo», sino también como «hijo de fariseos» y añadiendo «criado en esta ciudad [Jerusalén] a los pies de Gamaliel». Parece mucho más probable que Pablo recibiera su formación religiosa superior en Damasco más bien que en Jerusalén. Pero, en todo caso, si Ga-

malíel fue su maestro en Jerusalén, entonces Pablo no siguió lo que su maestro enseñaba sobre el modo de tratar a los judeo-cristianos disidentes. Gamaliel propuso «apartarse de estos hombres y dejarlos solos» (Hch 5,38), pero Pablo, como veremos más adelante, los perseguía.

En relación con su posición socioeconómica, Lucas insiste en que Pablo era un ciudadano romano, pero Pablo nunca lo menciona e incluso parece negarlo. Cuando Lucas describe el arresto de Pablo en Jerusalén, por ejemplo, repite varias veces el término «ciudadano romano», creando todo un diálogo en torno a él. Veamos el texto completo:

Cuando le tenían estirado con las correas, Pablo dijo al centurión que estaba allí: «¿Es legal que azotéis a un *ciudadano romano* sin haberle juzgado?». Cuando el centurión oyó esto, se dirigió al tribuno y le dijo: «¿Qué vais a hacer? Este hombre es un *ciudadano romano*». El tribuno vino y preguntó a Pablo: «Dime, ¿eres *ciudadano romano*?». Y él dijo: «Sí». El tribuno respondió: «A mí me costó una fuerte suma de dinero conseguir mi ciudadanía». Pablo dijo: «Pero yo nací *ciudadano*». Inmediatamente, los que iban a interrogarlo se retiraron de él; y el tribuno también estaba asustado, pues se dio cuenta de que Pablo era un *ciudadano romano* y que lo había encadenado [...]. Este hombre [informa posteriormente el tribuno] fue agarrado por los judíos y estaba a punto de que lo mataran, pero cuando me enteré de que era *ciudadano romano*, vine con la guardia y lo rescaté (22,25-29 y 23,27).

Ahora bien, ¿qué sabemos por el mismo Pablo de este supuesto estatus? ¿Alguna vez dice o hace algo, directa o indirectamente, que indique que lo poseía?

Por una parte, le hubiera sido muy fácil a Pablo ser un ciudadano romano. Si su padre hubiera sido un esclavo liberado por un ciudadano romano, entonces se habría convertido en un ciudadano *liberto*, y si Pablo hubiera nacido tras su liberación, habría sido un ciudadano romano *libre*. Así pues, la afirmación de Lucas no es totalmente imposible.

Por otra parte, el mismo Pablo nunca hace la mínima referencia a este estatus, y, además, afirma que «tres veces fui golpeado con varas» (2 Cor 11,25) –un castigo que estaba prohibido aplicar a los ciudadanos romanos–. De hecho, el mismo Lucas parece haberse olvidado de esto cuando nos dice que Pablo y Silas fueron «golpeados con varas» (Hch 16,22). Así pues, o Pablo no era un ciudadano romano o, de serlo, nunca usó este privilegio para su beneficio. Por lo que resulta de extrema importancia el hecho de que nunca lo usara.

Finalmente, nos trasladamos de la cuestión general de su estatus religioso-intelectual y socioeconómico al de su identidad individual más personal; concretamente a la del Pablo judío precristiano como perseguidor de cristianos. Y en este punto, una vez más, Lucas y Pablo convergen explícitamente.

Perseguía violentamente a la iglesia de Dios y quería destruirla (Gal 1,13).

En cuanto al celo, un perseguidor de la iglesia (Flp 3,6).

Soy el último de los apóstoles, indigno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios (1 Cor 15,9).

En celo por Dios [...] perseguí a muerte este Camino, encadenando y metiendo en la cárcel a hombres y mujeres (Hch 22,3-4).

Ahora bien, para Lucas, Pablo perseguía a los cristianos incluso en Jerusalén (Hch 7,58; 8,1), mientras que el mismo Pablo nos dice que «personalmente no me conocían las iglesias de Judea que están en Cristo» (Gal 1,22).

En cualquier caso, nótese también que tanto Pablo como Lucas usan el término «celo(s)», que en el contexto religioso judío denota frecuentemente una acción realizada sin tener en cuenta la legalidad y que podía ser incluso letal para quienes eran considerados apóstatas. No tenemos ante nosotros solamente un caso de discriminación, sino de una persecución grave e incluso mortal.

Por cierto, ¿qué había de erróneo en el judaísmo cristiano —o al menos en aquella parte que preocupaba a Pablo— que le hizo lanzarse a una persecución mortal contra él? Aunque se trata de una conjetura, presentamos lo que consideramos una reconstrucción plausible. Algunos judeo-cristianos afirmaban que la esperada era escatológica ya era una realidad presente y que había comenzado la transformación divina del mundo, de la injusticia violenta a la justicia no violenta, por la irrupción del Reino de Dios. Por consiguiente, concluían que los paganos podían ya convertirse en miembros plenos del pueblo de Dios sin la necesidad, por ejemplo, de que se circuncidaran los varones. Con otras palabras, Pablo se convirtió de ser un adversario a ser un apóstol exactamente de la misma creencia; es decir, de perseguir a quienes sostenían la apertura a la inclusión de los paganos pasó a ser su principal valedor.

### 3. *Destino: Damasco*

Volvamos a centrarnos en Damasco. Tanto Lucas como Pablo relacionan esta ciudad con el acontecimiento inaugural de la revelación de Dios y Cristo por la que recibió su vocación. Pero describen de forma completamente diferente sus dos elementos fundamentales: la visión de Cristo que tiene Pablo y el mandato recibido de ser apóstol. Las diferencias en ambos casos no son meramente históricas, sino que poseen una gran envergadura teológica.

*Visión de Cristo.* En Lucas nos encontramos con el conocido relato del «camino de Damasco» que cuenta por tres veces para subrayar su importancia en Hechos: primero, en el momento en que ocurre (9,1-19); en segundo lugar, es Pablo quien lo cuenta a un funcionario romano en Jerusalén (22,3-21); y, finalmente, también es el mismo Pablo quien lo cuenta al rey judío Agripa II en Cesarea Marítima (26,1-18).

Por una parte, en la versión lucana del suceso aparecen dos problemas importantes. Primero, Lucas afirma que la revela-

ción tuvo lugar mientras Pablo viajaba de Jerusalén a Damasco con la autoridad del sumo sacerdocio para traerse a los judéo-cristianos disidentes y castigarlos (9,1-2; 22,4-5; 26,9-12). Se trata de algo realmente imposible, pues los sumos sacerdotes de Jerusalén carecían de la potestad de sentenciar a muerte y tampoco tenían poder alguno fuera de sus fronteras. Este dato forma simplemente parte del énfasis que Lucas da a la responsabilidad de los judíos por su oposición al cristianismo, a todo lo que procede de Jerusalén y, tal vez, incluso al realce de Pablo, que no era un perseguidor cualquiera, sino el gran perseguidor reconocido por las autoridades.

Lamentablemente, por tanto, la ubicación lucana de Pablo «*en el camino de Damasco*» con la autoridad sumosacerdotal para castigar es un elemento de ficción —al igual que el caballo de Pablo en las pinturas medievales que tratan el tema.

Segundo, en el famoso escenario lucano se subraya que Pablo *vio* una luz del cielo y que lo que *oyó* era la voz de Cristo:

Una luz desde el cielo resplandeció en torno a él [...]. Cayó al suelo y oyó una voz (9,3-4).

Una gran luz desde el cielo brilló de repente sobre mí [...]. Caí al suelo y oí una voz (22,6-7).

Vi una luz desde el cielo, más brillante que el sol, brillando en torno a mí y mis compañeros [...]. Cuando todos caímos al suelo, oí una voz (26,13-14).

Con otras palabras, según Lucas, repitiéndolo por tres veces, Pablo vio la luz, no al Señor; oyó la voz de Cristo, pero no vio su rostro. Ahora bien, ¿qué nos cuenta el mismo Pablo sobre esta experiencia?

Por otra parte, en la explicación que da el mismo Pablo sobre esta revelación inaugural también menciona la ciudad de Damasco, pero sólo indirectamente:

El evangelio que os proclamé [...] lo recibí mediante una revelación de Jesús Cristo [...]. Yo estaba persiguiendo con violencia a la iglesia de Dios para destruirla [...]. Pero cuan-

do Dios [...] tuvo a bien revelarme a su Hijo, para que yo lo proclamara entre los paganos, fui en seguida a Arabia y después regresé a Damasco (Gal 1,11-17).

Pablo supone que sus destinatarios saben que aquella historia empezó en Damasco, por lo que para ellos tiene sentido la frase «regresé a». Con otras palabras, vivía en Damasco y perseguía a los cristianos de allí —con toda probabilidad a los que acudían a su sinagoga—. Nada se nos dice de unos viajes a Damasco autorizados por los sumos sacerdotes con el derecho de llevarlos a Jerusalén. No obstante, la siguiente diferencia es mucho más importante.

Lucas dice que Pablo solamente *oyó* a Cristo, pero Pablo insiste en que lo *vió*. De hecho, fue aquella auténtica *visión* de Cristo la que lo convirtió en apóstol, tal como afirma en 1 Corintios: «¿Acaso no soy un apóstol? ¿Es que no he visto a Jesús nuestro Señor?» (9,1). Es esta *visión* la que lo sitúa al mismo nivel que los Doce y todos los primeros apóstoles: «El último de todos, como a un nacido a destiempo, se apareció [en griego *ōphthē*, fue visto] también a mí. Pues soy el último de los apóstoles, indigno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios» (15,8-9).

Pablo ya conocía bien lo relativo a la vida, la muerte y la resurrección de Jesús como para perseguir a sus seguidores por proclamar las implicaciones que todo ello tenía para sus compatriotas de Damasco. En el evangelio, en el arte y en la mística, el Cristo resucitado mantiene las heridas de su crucifixión impresas en su cuerpo trascendente y glorificado. Estas heridas no se curan ni se desvanecen. Están ahí para siempre. De tomar en serio la afirmación de Pablo, de que había *visto* a Jesús resucitado, podemos decir que habría visto el cuerpo de Jesús al mismo tiempo crucificado (por Roma) y glorificado (por Dios). Esta sorprendente visión vocacional contendría ya básicamente todo el mensaje de la fe de Pablo y su teología, así como el pleno sentido de su vida y de su muerte.

*Apóstol de Cristo.* La anterior divergencia entre Pablo y Lucas nos lleva directamente a un segundo desacuerdo de mayor importancia, que también debe tenerse en cuenta, más incluso que los detalles autobiográficos y los realces del sujeto, pues afecta a la genuina identidad, integridad y autoridad de Pablo como apóstol cristiano.

Hagamos dos observaciones previas. En primer lugar, un «apóstol» es una persona «enviada» a alguna parte (del griego *apostellein*, enviar) para fundar nuevas comunidades cristianas. Pero, henos aquí con la siguiente cuestión: ¿por quién es «enviado»? Pablo sostiene que es un apóstol llamado y enviado directamente por Cristo, al igual que los Doce apóstoles, pero para Lucas no posee tal estatus o autoridad. Es solamente un apóstol enviado por la comunidad de Antioquía, y, por consiguiente, está subordinado a Antioquía, y a través de ella a Jerusalén y a los Doce.

En segundo lugar, en esta diferencia existen profundas implicaciones teológicas. ¿Llaman directamente Dios y Cristo a un apóstol mediante una experiencia de vocación (del latín *vocare*, llamar) reveladora, incluso después de la resurrección y la ascensión, o solamente a través de la comunidad cristiana presente en la tierra?

Por una parte, el Pablo de Hechos es *un apóstol enviado por Jerusalén y Antioquía*. En el siguiente texto se nos muestra cómo Pablo se convierte en «apóstol» según Hch 13,1-3, pero nótese que en primer lugar se menciona a Bernabé, que parece tener más importancia que Saulo/Pablo:

En la iglesia de Antioquía había profetas y maestros: Bernabé, Simeón que era llamado el Negro, Lucio de Cirene, Manahén que era miembro de la corte de Herodes el gobernante, y Saulo. Mientras estaban dando culto al Señor y ayunando, el Espíritu Santo dijo: «Apartadme a Bernabé y Saulo para la obra a la que los he llamado». Entonces, después de ayunar y orar, les impusieron las manos y los despacharon [*apelusan*].



Pablo es un «apóstol» enviado por Dios, pero solamente a través de la comunidad de Antioquía mientras oraba y daba culto en el Espíritu Santo. En esta perspectiva, Lucas denomina a Bernabé y Pablo «apóstoles» en contadas ocasiones, por ejemplo, en Iconio y Listra, ciudades que visitaron en el mismo viaje misionero (Hch 14,4.14).

Además, Lucas reserva el término específico «apóstoles» para referirse a los Doce. Jesús «llamó a sus discípulos y eligió a doce de ellos, a quienes también nombró apóstoles» (Lc 6,13). Posteriormente, en el comienzo de Hechos, Pedro anuncia que debe encontrarse un sustituto para Judas, el traidor de Jesús, para que se mantuviera el número completo de los Doce:

Uno de los hombres [*andres*, varones] que nos han acompañado durante todo el tiempo en que el Señor Jesús entraba y salía de entre nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue levantado de entre nosotros, uno de éstos debe convertirse en testigo con nosotros de su resurrección [...]. Y echaron las suertes, y la suerte recayó en Matías; y él fue añadido a los once apóstoles (Hch 1,21.22.26).

A partir de este momento, a lo largo de Hechos, cuando Lucas se refiere a los «apóstoles» siempre quiere decir «los Doce apóstoles», nombrados en 1,13.26. Ellos constituyen un grupo cerrado de varones que Jesús llamó al comienzo de su vida pública, un grupo en el que Pablo jamás podría entrar. Así pues, Lucas subraya que Pablo no es un apóstol enviado por una revelación personal que directamente le hiciera Dios y/o Cristo.

Por otra parte, Pablo piensa que él es un apóstol enviado por Dios y Cristo. Por ejemplo, en el saludo con que inicia varias de sus cartas Pablo se identifica explícita e inmediatamente como un apóstol:

Pablo, siervo de Jesús Cristo, llamada a ser apóstol, puesto aparte para el evangelio de Dios (Rom 1,1).

Pablo, llamado a ser apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios (1 Cor 1,1).

Pablo, apóstol de Cristo Jesús por voluntad de Dios (2 Cor 1,1).

Pablo apóstol –no enviado por encargo humano ni por autoridad humana, sino por Jesús Cristo y Dios Padre, que resucitó a Jesús de entre los muertos (Gal 1,1).

El último saludo procede de una situación en la que se había puesto en cuestión el origen divino de su mandato y, por tanto, su plena autoridad apostólica.

Además, Pablo insiste explícitamente en que su autoridad apostólica es tan válida como la de «los Doce», y que, además de ellos, hay muchos más apóstoles, entre los que se incluye él:

Cristo [...] se apareció a Cefas y luego a los doce. A continuación se apareció a más de quinientos hermanos y hermanas a la vez, cuya mayor parte aún vive, aunque algunos han muerto. Luego se apareció a Santiago, a continuación a todos los apóstoles. El último de todos, como a un nacido a destiempo, se me apareció también a mí. Pues yo soy el último de los apóstoles, indigno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios (1 Cor 15,5-9).

Ahora bien, es verdad que eres «el último de los apóstoles», pero, al fin y al cabo, eres apóstol. Este desacuerdo sobre la identidad apostólica de Pablo deriva en último lugar de las diferentes explicaciones sobre la revelación inaugural acontecida en Damasco.

#### 4. *La misión nabatea*

Pablo dice a los gálatas que inmediatamente después de su revelación vocacional recibida de Dios y de su encuentro con Cristo mediante un éxtasis, «no subí a Jerusalén junto a aquellos que ya eran apóstoles antes que yo, sino que me fui en seguida a Arabia y después regresé a Damasco. Después de tres años subí a Jerusalén» (1,17-18). ¿Qué hizo Pablo en Arabia durante tres años?

Algunos especialistas sugieren que se fue al desierto a meditar o a prepararse para su vocación misionera. Pero ningún profeta actuó de este modo –y ciertamente ninguno fue como Pablo–. Fue llamado por Dios y Cristo a hacer algo; no a pensar sobre el modo de hacer algo. Así pues, nosotros pensamos que el hecho de que se fuera «a Arabia» significa que Pablo obedeció inmediatamente a su vocación de apóstol de los paganos. Con otras palabras, esta fue su primera misión, destinada a los árabes nabateos cuya nación tenía por capital Petra, en la actual Jordania.

Pablo pasa por alto esta primera misión sin decirnos nada de ella y Lucas no la menciona en absoluto. Pero como ya vimos más arriba, ambos nos informan de la ignominiosa salida de Damasco al final. ¿Por qué fue tan desastrosa esta misión? No tuvo nada que ver con los debates teológicos sobre la circuncisión de los varones, por ejemplo, dado que los nabateos practicaban la circuncisión. Se debió, más bien, a la inoportunidad de la presencia de un predicador judío ante una audiencia árabe.

A finales de los años veinte, Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, se divorció de su esposa que era hija Aretas IV, el rey de los nabateos, para poder casarse con la princesa asmonea Herodías. Aretas, como suegro ofendido, esperó el momento oportuno para declarar la guerra a Antipas en el año 36 d. C. y lo derrotó totalmente. Aretas se salvó del severo castigo romano por haber perturbado la paz gracias a que el emperador Tiberio murió en marzo del año 37 d. C.

Así pues, al mismo tiempo que el Pablo judío estaba llevando a cabo una misión para convertir a los nabateos al judaísmo cristiano, su rey emprendía una guerra que derrotaría al tetrarca judío Herodes Antipas. Cuando Aretas consiguió el control de Damasco entre los años 37-39 d. C., la base de Pablo en Arabia estaba ahora bajo su autoridad y sus días estaban contados.

Esta primera misión de Pablo a los paganos nabateos no ha dejado huella alguna en los textos que han llegado hasta noso-

tros, excepto en las versiones lucana y paulina de su huida del Damasco controlado por Aretas. Comparen meticulosamente los dos siguientes relatos de la huida, pues constituyen un clásico ejemplo del modo en que Pablo y Lucas nos transmiten la misma información pero dándole una interpretación diferente.

He aquí la versión de Lucas:

Al cabo de bastante tiempo, los judíos tramaron un complot para matarlo, pero Saulo se enteró. Ellos vigilaban las puertas día y noche para poder matarlo, pero sus discípulos lo tomaron durante la noche y lo bajaron en un cesto a través de una apertura que había en la muralla (Hch 9,23-25).

Y ahora la versión de Pablo:

En Damasco, el gobernador del rey Aretas vigilaba la ciudad de Damasco para apresarme, pero fui bajado en un cesto a través de una ventana que había en la muralla y así escapé de sus manos (2 Cor 11,32-33).

En la versión de Pablo, la amenaza procede, con bastante verosimilitud, de las autoridades *civiles* nabateas que controlaban las puertas del Damasco árabe tras el año 37 d. C. En cambio, para Lucas, de forma bastante inverosímil, procede de las autoridades *religiosas* judías que nunca podían haber controlado las puertas del Damasco árabe. Esta versión pone de manifiesto un prejuicio hermenéutico de Lucas que debe tenerse en cuenta a lo largo de Hechos; nos referimos concretamente a su prejuicio antijudío. A propósito, nótese también que para Pablo el problema era de índole política y civil, mientras que para Lucas lo era de tipo teológico y religioso.

### 5. *La misión chipro-gálata*

Tras esta primera misión fallida, «me fui», dice Pablo a los gálatas, «a las regiones de Siria y Cilicia» (1,21). Es probable que Pablo se hubiera sentido aplastado por el fracaso de la inauguración de su misión y que se hubiera ido a casa para re-

cuperarse. Nótese, por ejemplo, cómo se repiten los mismos lugares en el comentario que hace Lucas en Hch 11,25-26: «Bernabé fue a Tarso [Cilicia] a buscar a Saulo, y cuando lo encontró se lo llevó a Antioquía [Siria]». Y así empezó la segunda misión de Pablo —dirigida a Chipre y Galacia— pero *con* y *bajo* la autoridad de Bernabé.

Pablo nunca nos dice explícitamente nada sobre esta segunda misión, pero Lucas nos la presenta detalladamente en Hch 13–14. Ya vimos anteriormente que se inició en Antioquía y que Pablo se encontraba bajo las órdenes de Bernabé. Nótese esta secuencia: «En la iglesia de Antioquía había profetas y maestros: Bernabé, Simeón... Lucio... Manahén... y Saulo» (13,1). Y también: «Apartadme a Bernabé y Saulo para la obra a la que los he llamado» (13,2). Posteriormente, durante la misión, Pablo curó a un lisiado, y cuando «la muchedumbre vio lo que Pablo había hecho, gritaron en licaonio: “Los dioses han bajado hasta nosotros en forma humana”. A Bernabé lo llamaban Zeus y a Pablo Hermes, porque era el que hablaba» (14,11-12). En efecto, Hermes está subordinado a Zeus, así como Pablo lo está a Bernabé en esta misión.

Si estudiamos el itinerario seguido en Hch 13–14, podemos ver la estrategia misionera de Bernabé y comprender su diferencia con respecto a la que Pablo desarrollará en la tercera misión y en la última. El método de Bernabé consistía en viajar de ciudad en ciudad a lo largo de las principales vías romanas. Se embarcaron en el puerto de Seleucia con rumbo a Chipre, que atravesaron totalmente desde el este hasta el oeste. Luego se embarcaron hacia el sur de Galacia y pasaron por Perge, Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra hasta llegar a Derbe. Desde Derbe retrocedieron sobre sus pasos y embarcaron rumbo a casa, es decir, a Antioquía de Siria, circunvalando Chipre.

Lucas conoce perfectamente la ruta seguida y nos da con precisión los antiguos nombres prerromanos de regiones tales como Panfilia, Pisidia y Licaonia. Nos dice que Bernabé se dirigía a las sinagogas para intentar convertir a los judíos al Jesús

mesiánico, aunque tenía más éxito con los paganos. Pablo, mientras, observaba, aprendía e iba cambiando. Ni siquiera es seguro que Pablo hubiera regresado a Antioquía de Siria con Bernabé. Puede que lo hubiera abandonado en Derbe para dirigirse hacia el norte, a la árida meseta anatólica. Es posible que el clima húmedo de Panfilia le hubiera provocado una recaída en la malaria, pues, como vimos anteriormente, más tarde recordará a los gálatas lo siguiente: «fue debido a una enfermedad corporal por lo que os anuncié el evangelio la primera vez» (4,13).

Sea como fuere, ahora podemos entender por qué en Hechos siempre aparece Pablo dirigiéndose a la sinagoga para convertir a los judíos. Lucas contaba con unas tradiciones especiales sobre Bernabé para la primera mitad de Hechos. Lo presenta como «un levita, oriundo de Chipre, José, a quién los apóstoles pusieron el nombre de Bernabé (que significa “hijo del ánimo”). Vendió un campo que era propiedad suya y luego puso el dinero a los pies de los apóstoles» (4,36-37). Lucas nos dice que Bernabé tuvo que responder por Pablo en Jerusalén después de su conversión: «Bernabé lo tomó [a Pablo], lo llevó a los apóstoles y les describió cómo en el camino había visto al Señor, que le había hablado, y cómo en Damasco había hablado con valentía en el nombre de Jesús» (9,27). También, como ya dijimos más arriba, es Bernabé quien hace regresar a Pablo de su refugio de Tarso tras el fracaso de la misión a los nabateos (11,25). Finalmente, Lucas nos dice que la ayuda contra la hambruna fue enviada desde Antioquía a Jerusalén «a través de Bernabé y Saulo» (11,30).

Dicho con otras palabras, Lucas adopta la misión de Bernabé —y cuanto Pablo hizo mientras estuvo bajo su autoridad— como modelo de lo que Pablo siempre haría aún cuando estuviera solo. Lucas rellena lo poco que sabía de Pablo con todo cuanto sabía sobre la subordinación de Pablo a Bernabé. Pero, ¿qué es lo que Pablo hacía en su propia misión una vez emancipado? Y, sobre todo, ¿cómo consiguió finalmente la autonomía?

## 6. *La misión egea*

Al final de la segunda misión de Pablo –bajo la dirección de Bernabé a finales de los años cuarenta–, se produjo un importante acuerdo apostólico en Jerusalén, así como un gran desacuerdo en Antioquía. Pablo habla del primer suceso en Gal 2,1-10 y del posterior en 2,11-14, mientras que Lucas habla solamente de un acuerdo que tuvo lugar tanto en Jerusalén como en Antioquía en Hch 15.

En Jerusalén se debatió si los varones paganos convertidos al cristianismo tenían que circuncidarse. Pablo recuerda a los gálatas lo siguiente: «Santiago y Cefas y Juan, que eran reconocidos como las columnas [...] nos dieron a Bernabé y a mí la mano derecha de la amistad, acordando que nosotros nos dirigiéramos a los paganos y ellos a los circuncisos» (2,9). Fue un esencial acuerdo apostólico para Pablo. Simón, por cierto, tenía un apodo en dos idiomas, *Cefas*, en arameo, y *Pedro*, en griego. Los dos términos significan «Roca» o, si se prefiere, «Rocoso».

El debate de Antioquía se centró en si en una comunidad mixta compuesta por judíos y paganos debían observarse las normas *kosher* en las comidas eucarísticas comunitarias; es decir, si el *kosher era para todos* –como deferencia de los paganos hacia los judíos–, o, por el contrario, no tenía valor para nadie.

Pedro, Bernabé y Pablo habían aceptado primeramente que carecía de todo valor, pero cuando Santiago de Jerusalén, el hermano de Jesús, exigió que todos lo cumplieran, los demás apóstoles acataron su decisión –todos menos Pablo–. Llegó incluso a decir que este cambio de opinión era pura hipocresía: «los demás judíos se le unieron [a Pedro] en esta hipocresía, e incluso Bernabé se pervirtió por su hipocresía» (2,13). Para Pablo se trataba de un importante desacuerdo apostólico. Puede observarse el impacto que le provocó en las palabras «*incluso Bernabé*».

La negativa indignada y el vocabulario agresivo de Pablo en Antioquía pueden perfectamente proceder del impacto residual que le provocó el hecho de que se discutiera en Jerusalén incluso el asunto de la circuncisión de los paganos. El tema fue suscitado por aquellos que, con mala intención, llama «falsos creyentes intrusos que se infiltraron para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús con el fin de esclavizarnos» (2,4). Si Jerusalén hubiera optado por la circuncisión de los paganos, se hubiera negado la orden que Pablo había recibido de Dios. Aún puede percibirse este impacto a lo largo de 2,1-14.

Aparte de su modo específico de no admitir concesión alguna, lo que dijo a Pedro en Antioquía no estaba realmente en sintonía con su propia teología. Por ahora dejamos de lado este asunto, pero retomaremos el problema de la comida eucarística en las comunidades mixtas —que no sólo existían en Antioquía, sino también en Roma— en el capítulo 6, donde veremos cómo Pablo aporta una solución diferente sin estar ya tan enfadado. En todo caso, en Antioquía se produjo una grave ruptura entre Pablo y los demás apóstoles e «incluso Bernabé», que inevitable y necesariamente dejó en libertad a Pablo para que se dirigiera a occidente, al mar Egeo, con el fin de desarrollar su propia misión independiente, en primer lugar en Corinto y Éfeso. Pero no sólo se independizó de Bernabé, sino que también comenzó a actuar de forma diferente. La diferencia no sólo residía en la geografía, sino en la estrategia.

### *7. La estrategia urbana en la misión de Pablo*

Pablo era persona de ciudad y la totalidad de su actividad apostólica se centró en las ciudades. Con respecto a este particular, Pablo era muy diferente a Jesús, que se crió en una aldea y desarrolló su actividad pública en un ámbito rural, centrándose en los pueblos y pequeñas ciudades de la campiña. Aunque pasó por zonas rurales al ir de ciudad en ciudad, no hay nada en Hechos o en sus cartas que nos indique que hubiera



intentado alguna vez hacer conversos en las aldeas o los pueblos por donde pasaba.

Pablo se centró en las ciudades, sobre todo en las ciudades que eran la capital de las provincias romanas: desde su nacimiento en Tarso de Cilicia, pasando por su experiencia en Antioquía de Siria y continuando en Tesalónica de Macedonia, Corinto de Acaya y Éfeso de Asia Menor. ¿Cómo se vivía en estas ciudades, especialmente en las grandes capitales de provincia?

*Las ciudades de Pablo.* Los viajeros de hoy día que buscan el pasado del mundo mediterráneo ven ruinas que son «monumentales» —estructuras que han sobrevivido durante dos mil años: calles, alcantarillas, arcos, templos, foros, pórticos, acueductos, fuentes, baños, podios, teatros, anfiteatros e hipódromos—. En algunas ciudades pueden verse los restos de las villas, que eran las casas de la clase rica y poderosa. Contemplamos la grandeza del pasado y, ciertamente, nos resulta impresionante.

Pero no sabemos cómo vivía la gente «común». Sus edificios y vecindarios han desaparecido porque estaban tan pobremente construidos que no han podido aguantar el paso de los siglos. Son pocas las huellas visuales de su existencia que pueden ayudar al viajero a hacerse una idea de cómo vivían. Resulta hasta fácil olvidar que alguna vez estuvieron allí. Y, sin embargo, fue entre esta gente de las ciudades entre las que Pablo vivió y llevó a cabo su apostolado.

La gente «común» de aquel mundo constituía la inmensa mayoría de la población urbana. Eran la clase obrera urbana. Nuestra lista no pretende ser exhaustiva, sino sólo avivar la imaginación: conductores, boyeros, porteros, limpiadores, conserjes de edificios públicos, encargados de los baños; trabajadores de la construcción, ladrilleros, albañiles, carpinteros; curtidores, carniceros, panaderos, hilanderos, tejedores; artesanos con sus talleres de ropa, piel, oro, plata, madera, piedra (recuérdese que todo se hacía a mano); pequeños empresarios y comerciantes dedicados a la venta de varios productos; y jornaleros por un día que a veces no encontraban trabajo.

En la clase obrera urbana también se incluía a quienes no podían trabajar o sólo podían hacerlo esporádicamente por varias razones: edad, enfermedad, falta de preparación, escasez de empleo, incapacidad física, etc. Éstos eran los indigentes. Algunos no tenían más remedio que mendigar y otros dependían totalmente de los escasos recursos de su familia.

También existían importantes diferencias dentro de esta clase trabajadora. Algunos sabían leer y escribir, especialmente si su trabajo se lo exigía. Otros no sólo dominaban la escritura y la lectura, sino que además conocían la literatura antigua, incluida la Biblia judía (por ejemplo, los paganos que eran temerosos de Dios). Pero la mayoría de la población era analfabeta, no por falta de inteligencia, sino por falta de oportunidad o necesidad.

Algunos tenían más estabilidad económica que otros, tal vez porque habían logrado tener éxito con sus creaciones en los talleres. Otros gozaban de un empleo permanente porque sus patrones eran ricos, por lo que su futuro estaba asegurado siempre que sus patrones no sufrieran un serio revés o cayeran en desgracia. Ahora bien, las diferencias económicas entre los miembros de la clase trabajadora no eran nada comparadas con el abismo que existía entre ellos y la élite rica y poderosa.

Teniendo esto en cuenta, volvamos a imaginarnos cómo viviría la clase trabajadora urbana. Comenzamos haciendo un comentario general: las ciudades del mundo antiguo eran totalmente diferentes a las nuestras. Cuando pensamos en una ciudad, siempre nos imaginamos un «centro», es decir, un distrito central para los negocios y las diversiones, rodeado por vecindarios residenciales que se van extendiendo, según la necesidad, hasta los suburbios. Para nosotros, las ciudades se expanden.

En el mundo antiguo no eran así. Las ciudades eran de pequeña extensión, por una razón bastante obvia: casi todas estaban amuralladas. Puesto que construir nuevas murallas era muy caro, la nueva población se iba concentrando dentro de

las antiguas murallas. Así pues, la densidad de población era muy elevada, sobre todo en aquellas zonas donde vivía la clase trabajadora.

Ilustraremos esto con un «estudio» reciente sobre la antigua Antioquía, la capital de la provincia romana de Siria, basándonos en el libro *The Rise of Christianity* de Rodney Stark, a quien estamos realmente agradecidos. Antioquía contaba en el siglo I con una población de 150.000 habitantes y la zona amurallada tenía 5,4 kilómetros cuadrados, lo que significa que en 2,6 kilómetros cuadrados vivían 75.000 personas o 117 por cada 4.046 metros cuadrados. Comparemos estas cifras con las de las modernas ciudades americanas: Chicago, 21 personas por cada 4.046 metros cuadrados; San Francisco, 23 personas, y Manhattan 100. Pero tengamos en cuenta que mucha gente de Manhattan vive «verticalmente» en edificios de muchas plantas, cosa que era imposible en el mundo antiguo.

Como en otras ciudades del Imperio romano, gran parte del área amurallada de Antioquía estaba ocupada por edificios públicos, casi un 40 por ciento. Otro porcentaje lo ocupaban las villas de los ricos. Por tanto, la mayor parte de la población –la clase trabajadora– vivía en un espacio inferior al 60 por ciento del conjunto. La densidad de población por cada 4.046 metros cuadrados era de 200 personas –dos veces la de Manhattan pero sin sus grandes rascacielos–. Aunque los edificios donde vivía la clase trabajadora no han sobrevivido, sabemos por las fuentes literarias y los restos arqueológicos que la mayoría vivía en casas de varias plantas. En su mayor parte, eran casas de cinco o seis pisos, que era la máxima altura a la que se podía llegar en la construcción de viviendas. Casi todos eran más bien arrendatarios que propietarios; no sabemos si existían convenios sobre pisos en régimen de propiedad horizontal. Muchas familias vivían en una sola habitación, que era todo lo que podían permitirse, y la mayoría la usaban para dormir y guardar sus pertenencias. Pasaban el día trabajando de sol a sol, de puertas para afuera, excepto cuando el clima o la enfermedad lo hacía imposible.

La falta de higiene en estas zonas densamente pobladas constituían un serio problema. Los que hemos viajado a esa parte del mundo nos hemos quedado maravillados al ver las sofisticadas obras de fontanería que se hacían en las villas de los ricos: agua corriente, cuartos de baño, agua caliente, etc. No encontramos lo mismo en las casas comunes. Éstas carecían de agua corriente, y el agua para uso doméstico tenía que subirse manualmente hasta pisos situados a mucha altura. Los servicios eran retretes colectivos o escupideras, que, habitualmente, se vaciaban en las alcantarillas de las angostas calles.

La falta de higiene no sólo producía hedor, sino también insectos y enfermedades. Las tasas de mortalidad eran altísimas en el mundo antiguo, pero eran más elevadas en las ciudades —tan alta que las ciudades no hubieran sobrevivido de no ser por la inmigración permanente de gentes que procedían del campo—. En efecto, las ciudades estaban llenas de inmigrantes. La principal causa se encontraba en la política económica del Imperio romano: la agricultura se estaba sistemáticamente comercializando. En lugar de que las familias trabajaran una pequeña cantidad de tierra de su propiedad para cubrir sus necesidades, la tierra iba cada vez más pasando a manos de grandes terratenientes que contrataban a trabajadores para que produjeran cosechas con la finalidad de venderlas.

En consecuencia, la población se vio prácticamente forzada a emigrar a la ciudad. En efecto, hacia ella venían miles de personas que se habían quedado sin su propiedad y cuyo trabajo ya no era necesario, o que eran incapaces de producir los suficientes beneficios para que vivieran sus familias. Gran parte de la clase trabajadora urbana estaba formada por recién llegados que no se conocían entre sí. Desplazarse a la ciudad implicaba perder las comunidades tradicionales de apoyo que ofrecía la pertenencia a una gran familia y el hecho de vivir largo tiempo en un pueblo. Además, dada la alta tasa de mortalidad en las ciudades, muchos de los que se iban a ellas se encontraban muy pronto sin familia alguna.

Añádase a esto el hecho de que los inmigrantes procedían de muchos grupos étnicos y lingüísticos. En Antioquía había dieciocho grupos étnico-lingüísticos diferentes. La falta de entendimiento, la rivalidad y la enemistad eran factores endémicos, que, con frecuencia, desembocaban en disturbios. Así pues, tal como concluye Stark, las ciudades de Pablo eran lugares de «miseria, peligro, temor, desesperación y odio», a pesar de la gloria que sugieren los últimos restos de sus ruinas.

Éste es el contexto en el que Pablo llevó a cabo su misión urbana. En parte pudo hacerlo porque tenía un oficio urbano: hacía tiendas. Pero no eran nuestras tiendas de campaña ni tampoco las de los nómadas de tiempos premodernos. Los nómadas no iban a la ciudad a comprar tiendas. Por tiendas debe entenderse toldos, de tela o de piel, o de ambos materiales. Los toldos tenían gran demanda en el soleado Mediterráneo de Pablo, por lo que su oficio le dio movilidad. Sus herramientas eran ligeras y podía llevarlas consigo, y podía encontrar empleo prácticamente en cualquier ciudad. Así, por ejemplo, lo vemos trabajando en el taller de Áquila y Priscila en Corinto: «porque tenía el mismo oficio se alojó con ellos, y trabajaban juntos —pues eran fabricantes de tiendas—» (Hch 18,3).

*Los destinatarios de Pablo.* ¿Qué hizo Pablo en estas ciudades que en su mayor parte eran capitales de provincia? ¿Quién era su destinatario primero o central? De nuevo, debemos leer muy atentamente el relato de Hechos para distinguir entre información e interpretación. Lucas superpuso la estrategia misionera de Bernabé a Pablo, pero éste, tras aprender bajo la autoridad de Bernabé, empezó a cambiarla drásticamente en cuanto se independizó.

Por una parte, según el relato lucano, Pablo se dirigía inmediatamente a la sinagoga judía cada vez que visitaba una ciudad con la finalidad de convertir a sus compatriotas judíos al judaísmo cristiano: Antioquía de Pisidia (13,14), Iconio (14,1), Tesalónica (17,1), Berea (17,10), Atenas (17,17), Corinto (18,4) y Éfeso (18,19; 19,8). La idea que tiene Lucas de

la estrategia misionera de Pablo es clara y coherente: Pablo siempre comienza en la sinagoga, con sus compatriotas judíos. Pero, ¿es esto lo que hacía realmente Pablo y lo que verdaderamente ocurrió?

Por otra parte, en la explicación que Pablo da de su misión siempre insiste en que fue llamado para ir a «los paganos». En primer lugar, justo al comienzo, en Damasco, Dios quiso «revelarme a su Hijo para que así pudiera proclamarle entre los paganos». En segundo lugar, a partir de entonces siempre describe su vocación con los siguientes términos, tal como podemos apreciar en la carta a los Romanos: «entre todos los paganos» (1,5), «entre los demás paganos» (1,13), «ganar obediencia de los paganos» (15,18). Por último, echemos un vistazo a los títulos específicos que se aplica en la misma carta: «apóstol para los paganos» (11,13) y «ministro de Cristo Jesús para los paganos» (15,16). Así pues, si, como dice Hechos, Pablo iba a convertir judíos en la sinagoga, entonces estaba desobedeciendo el mandato misionero de Dios y contradiciendo su propia forma de entender su destino.

Además, estaría contraviniendo la decisión adoptada entre él y los demás apóstoles en Jerusalén en torno al año 50 d. C. La cuestión tratada era si los varones paganos convertidos al cristianismo tenían que circuncidarse. El acuerdo apostólico general fue que no era obligatorio. Pero aquel mismo consejo apostólico también creó dos misiones independientes, la judía y la pagana, y en la carta a los Gálatas Pablo repite por tres veces su función específica con respecto a los paganos:

- [1] «Se me había confiado el evangelio para los incircuncisos [paganos], así como a Pedro se le había confiado el evangelio para los circuncisos [judíos]»
- [2] «aquel que actuó en Pedro haciéndolo apóstol de los circuncisos, también actuó en mí al enviarme a los paganos»
- [3] «Santiago [el hermano de Jesús] y Cefas [Pedro] y Juan [hermano de Santiago e hijo de Zebedeo]... es-

tuvieron de acuerdo en que nosotros fuéramos a los paganos y ellos a los circuncisos» (2,7-9).

En conclusión, Pablo jamás podría haber comenzado en cada ciudad dirigiéndose a la sinagoga *para convertir a los judíos al judaísmo cristiano*. Pero, ¿podría haber ido para hacer algo más, es decir, algo que estuviera más en consonancia con el mandato divino recibido en Damasco y con el humano que se le dio en Jerusalén? Dicho de otro modo, ¿a qué paganos se dirigió Pablo?

Habitados a ver las cosas desde el antiguo punto de vista judío, solemos pensar en la existencia de dos grupos diferentes: «judíos» y «paganos», o, como Pablo dice en Gálatas, «judío y griego» (3,28). Pero, de hecho, existía una tercera opción. Había paganos que sin dejar de serlo —por ejemplo, si eran varones no se circuncidaban— se convertían en lo que podríamos denominar *cercanos a la sinagoga o simpatizantes*. Con otras palabras, aceptaban el monoteísmo judío, respetaban la moral judía, la ética familiar y los valores comunes, y, sobre todo, asistían habitualmente al servicio religioso en la sinagoga.

La existencia de estos grupos nos es conocida no sólo por los textos judíos del historiador Josefo o del filósofo Filón, sino también por las antiguas inscripciones judías. Un ejemplo sorprendente, casi sensacional, es la lista que estaba colocada en la puerta de la sinagoga de Afrodisias (al este de Éfeso, en la actual Turquía) con los que colaboraban económicamente a su sustento. Encontramos en ella 126 nombres y se distinguen tres grupos: el 55 por ciento son judíos, el 2 por ciento son «conversos» y el 43 por ciento son los cercanos a la sinagoga a quienes se les llamaba «adoradores de Dios», de los que 9 eran miembros del consejo de la ciudad.

Pero, sobre todo, sabemos de la existencia de estos paganos simpatizantes por Lucas, sobre cuya información nos centramos ahora. Lucas usa en Hechos dos verbos griegos diferentes para describir a estos paganos. El primero se refiere a ellos como los «temerosos de Dios» o «los que temen a Dios»: 10,2.22.35;

13,16,26. El segundo los denomina «adoradores de Dios» o «los devotos ante Dios»: 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7. ¿Qué nos aportan estos datos de Lucas sobre los paganos que estaban cercanos a la sinagoga, los «temerosos de Dios» o los «adoradores de Dios»?

Lucas distingue reiteradamente en estas listas entre los simpatizantes y los que eran plenamente judíos: «Vosotros, israelitas, y los que *teméis a Dios*» (13,16); «vosotros, descendientes de la familia de Abrahán, y los que *teméis a Dios*» (13,26); «muchos judíos y *devotos* convertidos al judaísmo» (13,43); «los judíos y las personas *devotas*» (17,17). Ahora bien, en realidad, los «cericanos» no eran «conversos», como dice Lucas en Hch 13,43.

Nótese también que entre los simpatizantes se destacan las mujeres y que algunas poseen cierta relevancia: «Lidia, una *adoradora* de Dios, era [...] una comerciante de púrpura» (16,14); «una gran cantidad de griegos *piadosos* y no pocas mujeres notables» (17,4).

No pensamos que todos los paganos simpatizantes aceptarían la plena adhesión al cristianismo en lugar de la adhesión parcial al judaísmo: «Pero los judíos incitaron a las mujeres *devotas* de alta posición y a los notables de la ciudad, y promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé, y los expulsaron de su región» (13,50). Pero, en cualquier caso, lo que sí pensamos es que *Pablo iba siempre a las sinagogas de cada ciudad no para convertir a sus compatriotas judíos al judaísmo cristiano, sino a los paganos simpatizantes*. Este plan explica las enormes zonas que Pablo recorrió, tal como queda reflejado en los mismos escritos paulinos.

La atención con que Pablo se centraba en los «temerosos de Dios» o «adoradores de Dios» explica la seria animosidad con que los judíos lo trataban. Podríamos decir que era un *cazador furtivo de simpatizantes*. Si sólo hubiera hablado con sus compatriotas judíos, éstos sencillamente se habrían burlado de él. Si sólo hubiera hablado con meros paganos, sus compatriotas



lo hubieran ignorado. Pero el Pablo judío y la sinagoga judía combatían entre sí por conseguir a un tercero, a saber, los paganos simpatizantes. Manteneos en el judaísmo tradicional, decía la sinagoga; convertíos al judaísmo cristiano, decía Pablo.

Además, la atención dedicada por Pablo a los «temerosos de Dios» o «adoradores de Dios» explica por qué podían entender los paganos conversos sus cartas –por ejemplo, la dirigida a los gálatas–. No eran meros paganos, sino paganos que ya habían sido instruidos en la fe y el pensamiento judíos por su asistencia habitual a la sinagoga y la observancia parcial de la Ley.

Finalmente, y tal vez lo más importante, la atención dedicada por Pablo a los simpatizantes explica la asombrosa afirmación que hace después de mediar los años cincuenta: «Ahora, sin más espacio para mí en estas regiones, deseo, como hace ya muchos años, ir junto a vosotros cuando vaya a España» (Rom 15,23-24). En sólo veinte años –desde mediados de los treinta hasta mediados de los cincuenta–, Pablo ha concluido su obra en el oriente y se dispone a ir al occidente del Imperio romano. ¿Cómo es posible que hiciera esta afirmación? ¿Y qué nos aporta para entender la estrategia misionera de Pablo?

Sólo puede hacer esta sorprendente aseveración por su triple y estratégico interés: por las ciudades que no habían sido evangelizadas –«Mi ambición era proclamar la buena noticia no donde ya Cristo ha sido nombrado»– (Rom 15,20); a continuación, por aquellas «nuevas» capitales de provincias romanas; y, finalmente, dentro de ellas, por aquellos paganos simpatizantes de la sinagoga, los «temerosos de Dios» o «adoradores de Dios» de Hechos. A propósito, es posible que el mismo Lucas perteneciera a este grupo.

*Las comunidades de Pablo.* Tanto si vemos a Pablo trabajando de artesano en un taller como si lo vemos buscando adoradores de Dios (cazando simpatizantes) en la sinagoga local, el hecho es que con estas actividades se generaban redes de relaciones. Los paganos que simpatizaban con el judaísmo, a quie-

nes hablaba en las sinagogas, tenían amigos y relaciones con paganos y judíos. Es más, muchos de sus conversos judíos podrían proceder de este grupo donde se solapaban paganos y judíos. Su trabajo en un taller lo habría conectado principalmente con los paganos de la clase artesana urbana como también con otros paganos que vivieran cerca del taller.

Las comunidades de Pablo eran pequeñas. Dos son las razones para que pensemos así. En el estudio que hemos citado más arriba sobre el cristianismo primitivo, Rodney Stark calcula que habría unos 2.000 cristianos en todo el Imperio romano en el año 60, fecha en la que se habían escrito la mayor parte de las cartas de Pablo y probablemente todas sus cartas auténticas. El relato de Pentecostés en Hechos nos sugiere una cifra mucho más elevada. En él se nos dice que justo el primer día de la predicación cristiana se bautizaron «unos tres mil» (Hch 2,41). Pero es evidente que se trata de una hipérbole. Al igual que otros escritores de la Antigüedad, también Lucas usaba estas cifras hiperbólicas. Es más realista pensar en un número más bajo.

Suponiendo que unos mil se encontraran en la patria judía, los otros mil se hallarían esparcidos por el resto del Imperio, en su mayor parte en Siria, Asia Menor y Grecia, aunque también probablemente en Egipto e incluso en lugares tan distantes como Roma. Así pues, en cualquiera de las ciudades donde Pablo había fundado comunidades, tal vez con una o dos excepciones, es improbable que el número de cristianos superara el centenar y en algunos casos sólo contaríamos con unas pocas o varias docenas.

La segunda razón de la pequeñez de las comunidades paulinas era la limitación de espacio. Aún había que esperar dos o tres siglos para asistir a la construcción de las iglesias, por lo que las comunidades de Pablo se reunían en espacios ya existentes. Se ha extendido el uso del término «iglesias casa» para referirse a estos primeros lugares de reunión, pero es más probable que se tratara de «iglesias tienda/taller»; es decir, que los

primeros grupos cristianos se reunieran en los talleres o tiendas que, por lo general, se encontraban en los bajos de un edificio de pisos o de otro tipo de edificio. Estas tiendas eran pequeñas, en su mayor parte de no más de tres metros por seis, y algunas eran incluso más pequeñas. Las asambleas de mayor número serían posibles si uno o más conversos tenían bastante dinero como para poseer una villa donde alojaban las reuniones, como era el caso de Corinto. Y es posible, tal vez incluso probable, que hubiera varias «iglesias tienda/taller» en una determinada ciudad.

Pablo no describe sistemáticamente en ninguna de sus cartas cómo tenía que ser la vida en estas comunidades. No escribió un manual sobre la práctica comunitaria. Por consiguiente, hay muchos datos que desconocemos. Por ejemplo, aunque Pablo no lo diga, suponemos que se reunían frecuentemente, pero ¿sólo una vez a la semana o con mayor frecuencia? El único indicio que poseemos se encuentra en un pasaje sobre la colecta que Pablo estaba haciendo entre los paganos cristianos para los judíos cristianos de Jerusalén:

Con respecto a la colecta para los santos, debéis seguir las orientaciones que di a las iglesias de Galacia. *El primer día de la semana* cada uno debe poner aparte y ahorrar el dinero extra de lo que ganéis, para que así no se hagan las colectas cuando yo llegue (1 Cor 16,1-2).

Volveremos al tema de la colecta en el epílogo; lo que ahora nos interesa es el dato de que al menos había una reunión semanal, lo que no significa necesariamente que se reunieran solamente una vez por semana. De hecho, puesto que eran comunidades pequeñas e íntimas, altamente comprometidas, que estaban formadas por personas que vivían en las inmediaciones de la tienda, podemos imaginar que tenían un contacto frecuente entre sí.

Sabemos que celebraban «la cena del Señor», pues Pablo habla de ello en 1 Cor 11,20. Pero ¿la celebraban cada vez que se reunían o una vez a la semana, concretamente «el primer día de

la semana»? Sabemos que el bautismo era el rito de iniciación para entrar en la nueva comunidad. Imaginamos que no se hacía a la ligera; imaginamos, pero no sabemos a ciencia cierta, que con anterioridad se tenía un período más bien largo de instrucción y discernimiento. Resulta difícil imaginarse en la práctica la presentación que se hace en Hechos de los conversos que en ocasiones son bautizados inmediatamente tras escuchar «la palabra». Después de todo, llegar a formar parte de una comunidad cristiana significaba seguir a un Señor crucificado por el Imperio y adoptar un modo de vida que chocaba con la normalidad de la civilización imperial. En el resto de este libro nos dedicaremos a reconstruir, directa o indirectamente, la vida de las comunidades destinatarias de las cartas del Pablo radical.

## IV

### «Jesucristo es Señor»

Antes de que Jesús naciera —o incluso sin que nunca hubiera existido—, en el mismo siglo I y en el mismo mundo mediterráneo, ya se decía de otro ser humano que era Hijo de Dios y, aún más, Dios encarnado. De hecho, casi todos los términos sacros y títulos solemnes que podríamos pensar que son creaciones cristianas o incluso invenciones paulinas ya estaban asociados con César Augusto, el primer gobernante indiscutible del Imperio romano, que ejerció el poder entre los años 31 a. C. y 14 d. C.

Augusto era el Divino, el Hijo de Dios y el Dios de Dioses. Era el Señor, el Liberador, el Redentor y el Salvador del mundo, no sólo de Italia o del Mediterráneo, sino de toda la tierra habitada. Palabras como *justicia* y *paz*, *epifanía* y *evangelio*, *gracia* y *salvación*, les estaban asociadas. Incluso también aparecían conectados con él los conceptos de *pecado* y *expiación*.

Horacio se preguntaba en una de sus *Odas*: «Nuestros hijos, disminuidos por los pecados de sus padres [...] ¿a quién encargará Júpiter la tarea de expiar nuestra culpa?». Y respondía que el encargado era Augusto, en quien Hermes-Mercurio, el mensajero de los cielos, había «asumido en la tierra la forma de un hombre» y que «como nuestro líder, César» se mantendría con Roma a menos que, de nuevo, los dioses «se enfadaran por nuestros pecados» (1.2.29-52).

Este dato clarifica nuestro problema como la luz del sol el pinar de una ladera mediterránea.

Todas esas aseveraciones y afirmaciones, términos y títulos, eran propios de la teología imperial romana y se encarnaban en César Augusto antes de que aparecieran en la teología cristiana paulina y se encarnaran en Jesús el Cristo. Por tanto, la cuestión es la siguiente: ¿cuál era exactamente la diferencia fundamental entre César y Cristo? Incluso antes de hacer la opción de fe por uno u otro, ¿cómo podemos diferenciarlos con precisión? Repetimos para subrayar la idea principal: ¿cuál es la diferencia básica, fundamental y constitutiva entre las afirmaciones y los títulos divinos que Roma aplicaba a César y Pablo a Cristo?

Comenzamos este capítulo comparando las descripciones que se hacían a mediados de los años cincuenta del siglo I de dos seres humanos y divinos, Cristo y Nerón: ambos habían traído la *paz* a la tierra. Este dato nos introduce en el tema específico de nuestro capítulo. Dando por supuesto que todos los términos y títulos anteriormente mencionados eran compartidos por un emperador romano y un campesino judío, nos preguntamos, por ejemplo, por la diferencia de contenido entre la *paz* de un Nerón y la *paz* de un Cristo. Para responder a esta cuestión, examinaremos atentamente en primer lugar qué significado tenía la paz en la teología imperial romana y posteriormente en la teología cristiana paulina.

A continuación, exploramos un poco más profundamente retomando las cuestiones que dejamos inacabadas al final del capítulo 2: ¿Por qué insiste Pablo en que la justicia en la vida cristiana exige una igualdad de estatus entre todos sus miembros, que especialmente se opone a las jerarquías establecidas de su tiempo, concretamente a las divisiones según la clase social (esclavo/libre), el género (mujer/varón) y la etnia (judía/griega)? ¿Cómo llegó a pensar Pablo en lo que estaba tan en contra de los presupuestos del patriarcado del mundo mediterráneo y de la tradición romana?

¿De dónde procede su convicción de una justicia que exige la igualdad? ¿Acaso no estamos cayendo en el error de proyectar nuestras ideas contemporáneas sobre la democracia, los de-

¿Derechos civiles y los derechos humanos en una mentalidad del siglo I que nunca pensaría en estos términos?

Teniendo en cuenta los títulos de la divinidad y las afirmaciones de índole trascendente que acabamos de mencionar relativas tanto a César como a Cristo, ¿en qué se diferencia el núcleo estructural y los contenidos específicos de la teología imperial romana con respecto a los de la teología paulina?

### 1. *Paz para todo el mundo*

A mediados de los cincuenta, Pablo comienza su carta a los cristianos de Roma proclamando:

el evangelio de Dios [...] sobre su Hijo, que descendía de David según la carne y fue declarado Hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos, Jesús Cristo nuestro Señor (Rom 1,1-4).

A continuación, les desea «la gracia y la paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo» (Rom 1,7).

Ahora bien, mientras que Pablo escribía a los romanos cristianos sobre aquel Jesús humano y divino, otro autor escribía a los romanos no cristianos sobre el humano y divino Nerón, que, con diecisiete años, era el nuevo cuarto emperador desde los tiempos de Augusto. En sus *Églogas*, Calpurnio Sícolo se regocijaba de que:

en medio de una paz tranquila, la edad de oro experimenta un segundo nacimiento; finalmente, la bondadosa Temis [...] regresa a la tierra; maravillosas edades atienden al joven príncipe [...]. Mientras que él, un verdadero Dios [*ipse deus*], gobierna las naciones, la inmunda diosa de la guerra se rendirá y tendrá sus manos vencidas atadas a sus espaldas [...]. Llegará la paz plena; se ignorará la espada desenfundada [...]. Ciertamente, un verdadero Dios [*ipse deus*] tomará en sus fuertes brazos el peso del enorme Estado romano (1.42-47,63,84-85).

¿Cómo fue posible —y aún creíble— que los cristianos tomaran exactamente los mismos términos y títulos dados a César Augusto, que vivió en la colina del Palatino en Roma, y se los aplicaran a Jesús el Cristo que vivió en Nazaret, en la cadena de colinas de Galilea, o, lo que es incluso peor, al «rey de los judíos» crucificado en una cruz romana en Jerusalén?

¿Qué querían decir Pablo y sus comunidades cuando negaban estos términos y títulos al César y los transferían a Cristo? ¿Era una vulgar sátira o expresión de una alta traición? Si todo era una broma, ¿por qué no se reían las autoridades imperiales romanas? Y si no lo era, ¿cuál era la diferencia fundamental entre el programa encarnado en un César y el de un Cristo?

Pensemos, por ejemplo, en las alabanzas más arriba mencionadas a la justicia y la paz imperial que acompañaron la ascensión de Nerón como un *ipse deus* —«un verdadero Dios», o mejor, «Dios mismo»—, tras ocupar el trono en octubre del año 54.d. C. ¿En dónde residía la diferencia esencial entre la paz romana y la paz cristiana? Puesto que ambas poseían el mismo estatus trascendente, ¿cuál era el *contenido* que las diferenciaba?

Como ya dijimos en el capítulo 2, las siete cartas auténticas de Pablo comienzan exactamente con la misma fórmula de saludo. La única excepción, sin apenas importancia, es su primera carta, pero incluso en ella encontramos presentes todos los elementos fundamentales de la fórmula. Además, en todas las cartas, menos en *Filemón*, se menciona la «paz» en la fórmula de despedida. Veamos los textos:

A la iglesia de los tesalonicenses en Dios el Padre y el Señor Jesús Cristo: Gracia a vosotros y paz [...]. Que el Dios de paz os santifique plenamente (1 Tes 1,1; 5,23).

Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo [...]. La paz esté con ellos, y la misericordia, y con el Israel de Dios (Gal 1,3; 6,16).

Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo [...]. El Dios de paz esté con vosotros (Flp 1,2; 4,9).



Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo (*Filemón* 3).

Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo [...]. Despedidlo en paz para que vuelva a mí (1 Cor 1,3; 16,11).

Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del señor Jesús Cristo [...]. Vivid en paz; y el Dios de amor y paz estará con vosotros (2 Cor 1,2; 13,11).

Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo [...]. El Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies. La gracia de nuestro Señor Jesús Cristo esté con vosotros (Rom 1,7; 16,20).

¿Podemos, por tanto, distinguir la paz-de-Dios-en-Cristo de la paz-de-Roma-en-César invocando simplemente la frase «gracia y paz» como si la paz cristiana pero no la romana fuera una *charis* (en griego), es decir, un don gratuito de los cielos?

Tal vez, este planteamiento funcionaría en el monólogo cristiano, pero no en el diálogo cristiano-romano realizado póstumamente, por ejemplo, entre Pablo y Virgilio. Si la *Iliada* de Homero era el Antiguo Testamento de la teología imperial romana, la *Eneida* de Virgilio era su Nuevo Testamento, que se publicó bajo las orientaciones de Augusto tras la muerte del poeta en el año 19 a. C. El destino de Roma comenzó en los cielos, cuando el Dios supremo Júpiter dijo a su hija la diosa Venus: «A éstos no pongo límites en el espacio y en el tiempo, sino que se les ha dado un imperio [*imperium*] sin fin... [a] los romanos, señores del mundo y la nación de la toga. Así se decreta [*sic placitum*]» (1.278-83).

Este «decreto» o «agrado» de la divinidad no es sino otro modo de expresar la «gracia» divina. En Gálatas, por ejemplo, Pablo dijo que Dios «me llamó por su gracia» y que «le agradó revelarme a su Hijo» (1,15-16). Y los teólogos imperiales competentes habrían respondido que la *Pax Romana* era un don gratuito y gracioso de Júpiter, si bien era merecido y manteni-

do por la práctica de la piedad religiosa. La diosa Victoria, por ejemplo, tenía alas para poder ir a donde graciosamente se le mandaba desde lo alto.

Tenemos que cavar más hondo para responder a nuestra cuestión sobre la diferencia de *contenido* que subyace tras los términos y títulos paulinos y romanos, por ejemplo, entre la paz de César y la paz de Cristo. No podemos decir que se trata de una paz religiosa contra una paz política, o una paz interna contra otra meramente externa, o de una celestial contra una paz meramente terrena, o de una paz futura contra la paz del presente. Ya vimos en el capítulo 2, por ejemplo, que la paz de Cristo implicaba la libertad de Onésimo —religiosa y políticamente, interna y externamente, en la tierra como en el cielo, ahora y para el futuro—. Por consiguiente, es el momento de analizar en primer lugar la paz del César para ver más claramente después cómo la distinguía Pablo de la paz cristiana.

## 2. *Sobre las cumbres de la antigua Priene*

El día 26 de septiembre de 2003, nos encontrábamos en el centro de la costa egea de Turquía; el parte meteorológico anunciaba un día cálido y sin nubes. Estábamos allí por dos razones intrínsecamente unidas.

En primer lugar, porque somos americanos y hace ya un siglo y medio que Oliver Wendell Holmes había dicho que «nosotros somos los romanos del mundo moderno —el gran pueblo asimilador—. Los conflictos y las conquistas son inevitables accidentes que nos acompañan, como también lo eran de nuestros prototipos». Hoy día, tanto los liberales, con tristeza, como los conservadores, con orgullo, repiten frecuentemente esta frase cuando vemos cómo nuestros dirigentes se ocupan de estos «accidentes inevitables» en lugares como Iraq. Y desde el año 2000, por consiguiente, realizamos, habitualmente, una peregrinación anual para visitar y ponderar las ruinas de «nuestros prototipos», es decir, del Imperio romano de hace dos mil

años. La segunda razón es que somos cristianos y queremos peregrinar siguiendo los pasos de Pablo, aunque, lógicamente, de forma mucho más confortable que él. Vamos a las ciudades que él visitó, como Antioquía de Pisidia o Perge de Panfilia. Pero también pasamos por aquellas que nunca visitó, como Afrodisias de Caria o Priene de Jonia. En ellas pueden verse también monumentos de aquella teología imperial romana contra la que Pablo predicaba la teología cristiana como visión alternativa de la paz global.

En aquella hermosa mañana de otoño fuimos hacia el sur de Éfeso, concretamente a la ciudad de Priene, que trepa a los pies del Mycale como victoria de las terrazas sobre el terreno escarpado. En el pasado y también en la actualidad se encuentra por encima de la llanura del río Meander, y, por tanto, a diferencia de Tarso, muy lejos de los pantanos, los mosquitos y la malaria. Aunque la ciudad se encuentra en ruinas desde hace mucho tiempo, su imponente Acrópolis aún descuelga en la enorme llanura. Abajo, los campesinos, en actualidad emigrantes procedentes de Turquía oriental, siguen trabajando duro en los campos de algodón bajo el sol del Mediterráneo sin apenas algo de brisa que refresque las cumbres que se levantan sobre ellos.

Subimos hasta el templo principal de la ciudad, dedicado a Atenea, la diosa virgen de la guerra y la sabiduría —que para el Imperio griego, como para los anteriores y posteriores a él, no era un oxímoron, sino expresión de convergencia—. El conjunto del templo se construyó lenta pero constantemente a lo largo de 300 años, desde los tiempos de Alejandro hasta Augusto, como tributo a la diosa guerrera de un conquistador del mundo después de otro. En el sanctasanctorum del templo se hallaba una vez la escultura de Atenea con su casco en la cabeza, sus armas en la mano izquierda y una estatuilla de la diosa Victoria (*Niké*) en su mano derecha. En aquella mañana de finales de septiembre sólo pudimos ver las cinco columnas exteriores que quedan de las treinta que rodeaban originalmente

todo el templo. Fueron levantadas por una compañía de construcción local, pero 1,25 metros por debajo de su altura original. Alrededor había una gran cantidad de trozos de mármol dispersos y tambores de mármol caídos que habían sido destruidos por los frecuentes terremotos que asolan el lugar.

Como cada año, nos sentamos fuera del extremo oriental del templo entre los restos del altar para meditar sobre una viga caída que una vez estuvo ubicada sobre la entrada principal del santuario. Actualmente se encuentra restaurada sobre el suelo, a nuestros pies; en 2003 podía leerse perfectamente su extensa inscripción en lengua griega en dos enormes trozos que se habían unido, a los que se agregaron otros dos más cuando regresamos en septiembre de 2004.

Nuestro objetivo era estudiar la inscripción grabada en aquel dintel cuando el conjunto del templo fue dedicado finalmente a Atenea, a quien en aquella época se la había unido también Augusto, como expresión de un enlace matrimonial grecorromano realizado, por así decirlo, en los cielos. En primer lugar, traducimos la inscripción, y, a continuación, queremos discutir algunas palabras que pueden inducirnos a error:

EL PUEBLO A ATENEA PATRONA DE LA CIUDAD  
Y AL EMPERADOR CÉSAR EL HIJO DE DIOS  
EL DIOS AUGUSTO

Allí nos sentamos cada año para estudiar esta inscripción centrándonos especialmente en los tres títulos que se dieron al primer gobernante del Imperio romano.

*Emperador César.* De los tres nombres o títulos de la inscripción, el primero es *Autokrator* en griego, que en latín equivale a *Imperator* y a *Emperador* en nuestras lenguas modernas. Sin embargo, aunque nuestro término *emperador* lo traduce con precisión, no es, sin embargo, una traducción adecuada. Nuestro grupo ya detectó el problema una semana después en Ankara donde el propio resumen político de Augusto —*Los logros del Divino Augusto (Res Gestae Divi Augusti)*— aparecía ins-

crito en las murallas del templo del siglo I consagrado a Roma y a Augusto. Entre sus varias conquistas militares, comienza diciendo que «veintiuna vez fui nombrado emperador [*imperator*]». Pero, obviamente, el término *emperador* no tiene aquí el mismo sentido que en nuestras lenguas modernas.

*Imperium* significaba para Roma el derecho legítimo a luchar con sus tropas en una batalla e *Imperator* era el título oficial con que las legiones aclamaban al general que lograba la victoria. Esta proclamación en el lugar de batalla era el prelude necesario para la posible procesión triunfal que le aguardaba en la ciudad de Roma.

En el caso de Augusto, todas las aclamaciones de victoria conseguidas *bajo sus órdenes* eran posesión específicamente suya (veintiuna en total). Todas ellas se fundieron entre sí, de modo que el título *Imperator* llegó a convertirse en su nombre propio. Cada una de las inscripciones —como la de Priene— comienza con las palabras *Imperator Caesar*. En efecto, la victoria militar en tiempos de Augusto llegó a encarnarse, más o menos exclusivamente, en él mismo, sin que importara quién hubiera sido realmente el general al mando. Con otras palabras, el primer título —que se mantenía siempre en primer lugar— de Augusto era *Imperator*, es decir, el vencedor militar que conquista el mundo. Con él se quería decir que Augusto era el único que conquista todo.

*Hijo de Dios*. El segundo título que encontramos en la inscripción dedicatoria es *Theou Huios*, en latín *Divi Filius* e *Hijo de Dios* en nuestra lengua. También en este caso hemos de tener mucho cuidado, porque si nos equivocamos al comprender cómo la teología imperial romana se encarnaba en César el Emperador, entonces también nos equivocaremos en cómo la teología cristiana de Pablo se encarnaba en Jesús el Cristo.

La teología grecorromana no sólo admitía la inmortalidad de los dioses —un *deus* como Zeus o Júpiter—, sino también la de aquellos seres humanos que habían conseguido un estatus di-

vino –un *divus* como Hércules o Julio César–. La apoteosis o divinización se debía a los dones extraordinarios que poseían estos seres humanos y divinos o a los grandes beneficios que habían aportado al mundo. En esta perspectiva religiosa, Apolo, por ejemplo, era *dei filius*, es decir, hijo de Zeus-Júpiter, pero Augusto era *divi filius*, es decir, el hijo (adoptado) de su tío abuelo, el divinizado Julio César. Pero la lengua griega no conocía estas distinciones, por lo que tanto *dei filius* (Hijo de Dios) y *divi filius* (Hijo del Divino) se decían de igual modo: *theou huios* (Hijo de Dios).

Hubiera sido realmente imposible que Pablo llamara a Jesús *theou huios* (Hijo de Dios) en griego sin que provocara la reverberación de una confrontación con el título del primer emperador de Roma. Como vimos anteriormente, comienza su carta a los Romanos –¡precisamente a los romanos!– declarando que había sido escogido para el «evangelio de Dios [*theos*] [...] acerca de su Hijo [*huios*], que descendía de David según la carne y fue declarado Hijo de Dios [*huios theou*] con poder según el espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos, Jesús Cristo nuestro Señor» (1,1-4). En estas frases del comienzo enmarca la humanidad de Jesús como Hijo de David entre una doble afirmación sobre su divinidad como Hijo de Dios.

*Dios encarnado.* El tercer título de la inscripción es *Theos Sebastos, Divus Augustus* en latín y Dios Augusto en nuestra lengua. De nuevo, en latín se distingue entre *Divus* y *Deus*, pero en griego se combinan ambos términos en *Theos*. Al mirar fijamente la inscripción nos vino a la memoria la misma combinación que encontramos en nuestra visita anterior al templo de Roma y Augusto en Ankara.

El encabezamiento en latín del testamento político de Augusto dice así: «Los logros del Divino Augusto, por los que sometió el mundo al imperio [*imperio*] del pueblo romano, y de los gastos a que tuvo que hacer frente por el Estado y el pueblo de Roma». Ahora bien, en torno a la esquina del muro sur

del templo, el encabezamiento comienza con las mismas letras grandes pero resumiendo la traducción: «Los actos y donaciones del Dios Augusto [*Sebastos Theos*] tal como fueron inscritos por él en dos columnas de bronce en Roma». Nada se dice sobre la conquista del mundo, pero en lugar de la frase en latín *Divi Filiius* o «Hijo de Dios» encontramos el texto griego *Sebastos Theos* o «Dios Augusto».

Quédense sentados con nosotros un momento entre las ruinas de Priene y piensen en el título griego *Sebastos* en lugar del término equivalente en latín *Augustus*. Pensemos en griego, pues (César) Augusto —al igual que (Jesús) Cristo— se ha convertido en un segundo nombre común más bien que un título de gran trascendencia. *Sebastos* es la forma adjetivada del verbo *sebomai*, que significar *adorar*. Nuestro grupo de peregrinación lo encontró dos días antes en una inscripción sobre los «adoradores de Dios» judíos (*theosebís*) en Afrodisias, un término que ustedes, queridos lectores, encontraron en el capítulo 3, concretamente en la frase lucana «adoradores de Dios» (*sebomenoi*).

*Sebastos*, sin embargo, no significa el que adora, sino el que es adorado, y *Theos Sebastos* significa el Dios-que-debe-ser-adorado. Entre los antiguos dioses y diosas que pueblan el Olimpo, Augusto no es un dios cualquiera de segunda categoría, sino el que debe ser adorado (¿por encima de los demás?). Todos los mortales divinizados, decía Horacio a Augusto, lograron su estatus sólo tras la muerte, pero «a ti, sin embargo, mientras aún estás entre nosotros, ya te honramos, levantamos altares para jurar por tu nombre y confesamos que nada como tú surgirá después o ha surgido antes que tú» (*Epístolas* 2.1:12-17).

Para la teología imperial romana no constituía problema alguno afirmar que un ser humano era, por una parte, Hijo de Dios, y, por otra, Dios encarnado. Jamás se le hubiera pasado por la imaginación convocar un concilio, como, por ejemplo, el de Nicea, para decidir cómo una persona podía ser al mismo tiempo plenamente humana y plenamente divina. Sus teólogos —que eran todos poetas y artistas— habrían despreciado cual-

quier sometimiento de la teología romana a la filosofía griega. Y así es como también actuó Pablo en 1 Cor 1-4.

A partir de esta única inscripción tenemos ya una primera idea sobre la teología imperial romana, que está centrada en el gobernante divino y que es también su encarnación. Ahora bien, los títulos Hijo de Dios o Dios encarnado dependen del primer título de Emperador, por lo que éste debe siempre aparecer en primer lugar. Por ejemplo, si Pablo hubiera levantado la vista al pasar a través de la puerta suroriental del ágora o foro público de Éfeso, habría visto en su inscripción de dedicación la abreviatura IMP; es decir, «al Emperador como Aquel que todo lo conquista».

En la inscripción de Priene no se dice nada sobre la paz. Simplemente da por supuestos y subraya los títulos más importantes de César –Hijo de Dios y Dios encarnado– que derivaban y se apoyaban en el título, siempre colocado en primer lugar, de Emperador, es decir, el conquistador del mundo. Ahora bien, ¿qué paz, qué tipo de paz, procedía y se encarnaba en este conquistador de naturaleza humana y divina?

### 3. *Del emplazamiento de la tienda a la muralla del templo*

A mediados del siglo 1 a. C., tras casi un siglo de terribles tensiones sociales y una envenenada lucha de clases, se desencadenó la peor de las pesadillas de Roma, una guerra civil con legiones a ambos lados de la contienda. Parecía como si todo estuviera a punto de sucumbir: Roma estaba condenada, el Imperio romano acabado, y los horrores de su disolución destruirían el mundo mediterráneo.

En su obra de esta época, las *Epodas*, se preguntaba Horacio: «¿Nos conduce algún ciego frenesí, algún poder más fuerte, alguna culpabilidad?» (7.13-14). ¿Significa el primer y fratricida asesinato de Remo por Rómulo que «un destino cruel



persigue a los romanos y que el crimen de un hermano [...] es maldición para la posteridad?» (7.17-20). Y decía: «una segunda generación se está haciendo añicos por la guerra civil, y Roma, con su propia fuerza, se tambalea» (16.1-2). Roma, «esta mismísima ciudad que nosotros mismos arruinaremos, sí, nosotros, una generación impía, de estirpe maldita», y hasta los animales salvajes y los bárbaros más salvajes vagarán por «las cenizas de nuestra ciudad» (16.9-12).

Pero, después, el 2 de septiembre del año 31 a. C., desde el promontorio de Accio, en la costa noroccidental de Grecia, la flota de Octaviano, que pronto sería Augusto, derrotó a la flota conjunta de Marco Antonio y Cleopatra en la última gran batalla naval de la Antigüedad. Incluso mientras los perseguía hasta que ambos se suicidaron en Alejandría, Octaviano dio instrucciones para que su tienda de general en el promontorio del norte de Accio se convirtiera en lugar sagrado. El mismo emplazamiento de su tienda se convertiría en un santuario en el que se incrustaría una décima parte de los arietes de bronce procedentes de los barcos capturados al enemigo.

Octaviano inscribió en el frontispicio una leyenda con grandes letras mayúsculas en latín en la que no sólo se dedicaba el santuario, sino que también se decía que había sido él quien lo había construido. Se conserva gran parte de este frontispicio en el mismo lugar, y, aunque ciertas partes que estaban documentadas antes de la II Guerra Mundial han desaparecido, hay otras que se han ido descubriendo desde entonces. En cualquier caso, contamos con los restos suficientes para que nuestra reconstrucción tenga plena garantía:

Emperador César, Hijo de Dios [*divi f*], tras la victoria de la guerra que hizo en nombre de la república en esta región, cuando era cónsul por quinta vez y emperador por séptima vez, después de haber asegurado la paz en la tierra y en el mar, consagró a Marte y Neptuno el campamento desde el que salió a atacar al enemigo, ahora ornamentado con el botín de los navíos.

Esta dedicación-proclamación inaugural nos ofrece en un resumen sucinto la estructura básica de la teología imperial romana centrada y encarnada en la figura del emperador:

Religión → Guerra → Victoria → Paz

En primer lugar, debes adorar y hacer sacrificios a los dioses; con ellos de tu parte, puedes ir a la guerra, de la que, ciertamente, procede la victoria, y entonces, y sólo entonces, obtienes la paz. Tal es la secuencia estructural completa del programa imperial de Roma que puede observarse en textos e inscripciones, monedas e imágenes, esculturas y templos a lo largo de todo el Imperio.

El centro de la teología imperial de Roma lo ocupa la proclamación de la *paz mediante la victoria*, o, como en esta inscripción, la «victoria» y la «paz aseguradas en la tierra y en el mar», donde casi resuena el ritmo a golpe de tambor en la última frase en latín *pace parva terra marique*. Así pues, Roma sostenía la máxima de la *paz mediante la victoria*, y la verdad es que podemos preguntarnos si existía con anterioridad o posterioridad un programa imperial alternativo.

Dejamos el emplazamiento de la tienda en Accio para regresar a la muralla del templo de Ankara, es decir, desde la primera proclamación del *Imperator* Octaviano en torno al 31 a. C. hasta la definitiva del *Imperator* Augusto alrededor del año 14 d. C. Nos estamos refiriendo de nuevo al texto de los *Logros del Divino Augusto* que ya hemos mencionado dos veces, aunque de pasada. Resulta sorprendente que a lo largo de los cuarenta y cinco años que duró su mandato imperial se mantuviera incólume aquel núcleo estructural.

En aquella inscripción bilingüe reaparecen los mismos cuatro elementos estructurales de la teología imperial romana de Augusto:

◦ En primer lugar aparece la *religión*. Augusto enumera todos los templos que restauró completamente o recientemente,

cómo había depositado siempre los laureles de sus victorias en el templo de Júpiter Capitolino y cómo el Senado había decretado un total de 890 días festivos de acción de gracias a los dioses durante su vida.

- A continuación encontramos la *guerra*: «Emprendí guerras civiles y contra extranjeros en todo el mundo, por tierra y por mar, y al obtener la victoria perdoné a todos los que pedían perdón». Así, por ejemplo, «Pacifiqué las provincias de las Galias, las Españas y Alemania, desde Gades [Cádiz] hasta la desembocadura del Elba».

- En tercer lugar hallamos la *victoria*. Augusto escribe sobre sus «operaciones exitosas por tierra y por mar» y sobre «sus victorias por tierra y por mar». Por ejemplo: «Pacifiqué, sin hacer guerra injusta alguna, los Alpes [...] desde el Adriático hasta el mar Toscano».

- Y, finalmente, viene la *paz*. Según tradición ancestral, el templo de Jano se cerraba solemne y oficialmente mientras había paz en todo el Imperio romano. Según Augusto, esto sólo ocurrió dos veces antes de él y tres veces durante su reinado. De hecho, la misma frase que ya vimos en la inscripción de Accio reaparece en la de Ankara.

Accio (31 a. C.):

«VICTORIA... PAZ ASEGURADA  
EN LA TIERRA Y EN EL MAR»

Ankara (14 d. C.):

«PAZ ASEGURADA GRACIAS A LAS VICTORIAS  
POR TIERRA Y MAR»

Desde la dedicación inaugural del monumento levantado en el emplazamiento de su tienda en el 31 a. C. hasta la proclamación definitiva de sus logros en el año 14 d. C., la encarnación augustana de la teología imperial de Roma se mantiene de forma consistente. Su estructura sigue la siguiente secuencia: la religión lleva a la guerra; la guerra a la victoria; y, finalmente, la victoria

lleva a la paz. Su «mantra» era la repetición permanente de que la paz se conseguía mediante las victorias por tierra y mar, y su síntesis perfecta era que la paz se lograba a través de la victoria.

Además, ni Augusto ni Roma se hubieran atrevido a decir que eran los inventores de este proceso, sino que, a lo sumo, lo habían perfeccionado. Lo que dirían es que este era el camino del mundo, el destino de las naciones, la normalidad de la civilización y la voluntad de los cielos. En efecto, ¿cómo podría conseguirse de otro modo la paz si no era a través de la victoria? ¿Cómo se podía conseguir de otra forma la paz global si no era a través de una victoria global?

Precisamente, Pablo saca el mensaje de Jesús de la patria judía y lo expande por todo el Imperio romano en respuesta a la pregunta «¿cómo podría conseguirse de otra forma?». Por su visión radicalmente alternativa, Pablo transfiere todos los términos y títulos de la teología imperial romana encarnada en César a su teología cristiana encarnada en Cristo.

La visión alternativa de Pablo constituye, en efecto, el contenido de todo nuestro libro. No obstante, a modo de introducción para todo lo que sigue, queremos fijarnos en un título imperial que Pablo transfirió a Cristo. Se trata, en cierto modo, del título más elemental y corriente. Pablo parece usarlo de forma baladí, pero realmente lo usa con toda deliberación, de forma reiterativa y enfáticamente.

#### 4. «*Nuestro Señor*» es «*el Señor*»

Según Hechos de los Apóstoles, Festo, el reciente gobernador romano de la patria judía, hizo comparecer a Pablo ante él y ante el rey Herodes Agripa II y su hermana Berenice para juzgarlo en Cesarea Marítima a finales de los años cincuenta. Festo les dijo:

No he encontrado en él nada que merezca la pena de muerte; y cuando apeló a su Majestad imperial [en griego *ton*

*Sebaston*, es decir, «el Augusto»), decidí enviarlo. Pero no tengo claro qué debo escribir a nuestro soberano [en griego *τῷ Κυρίῳ*, es decir, «el Señor»] sobre él. Por eso, le hecho comparecer ante vosotros, y especialmente ante ti, oh Rey Agripa, para que, tras nuestra investigación, tenga algo sobre lo que escribir. Pues no me parece razonable mandar a un prisionero sin indicar los cargos de los que se le acusa (25,25-27).

El emperador de aquel momento era Nerón, pero nótese que no se dice su nombre, sino que simplemente se le nombra como *ho Sebastos*, «Aquel que debe ser venerado», o *ho Kyrios*, «el Señor». Ahora bien, precisamente aquí nos encontramos con un contrapunto que procede del mismo Pablo.

A lo largo de sus cartas auténticas, Pablo emplea habitualmente dos expresiones para referirse a Jesús: «el Señor» y «nuestro Señor». He aquí algunos ejemplos. En Rom 1,7 y 13,14 dice que Jesús es «el Señor», pero entre ambos pasajes afirma que él es «nuestro Señor», en 5,1 y 5,11 concretamente. De nuevo, en 1 Cor 1,2 dice que él es «nuestro Señor» y en 1,3 afirma que es «el Señor»; así también, él es «el Señor» en 2 Cor 1,2 pero en el siguiente versículo afirma que es «nuestro Señor» (1,3). De igual modo, en 1 Tes 1,1 afirma que es «el Señor» y a continuación dice que es «nuestro Señor» (1,3; 5,9.23.28).

Este movimiento hacia atrás y hacia adelante de las dos expresiones constituye un indicio muy importante sobre la finalidad con la que Pablo usa este título. Aquel que es «nuestro señor» es también, llanamente, «el Señor». Por tanto, ¿podemos suponer que «tu Señor» —quienquiera que *tú* seas— no es «el Señor»? Por una parte, en el mundo romano de entonces podía usarse el título «Señor» como expresión de respeto a un superior —del esclavo a su amo, del discípulo a su maestro—. Por otra, decir que «nuestro Señor» es «el Señor» significaba incurrir en lo que los romanos llamaban *majestas* o alta traición. El uso tan aparentemente baladí y tan sistemático que Pablo hace de los dos títulos entremezclándolos —*nuestro Señor* y *el Señor*— constituía, por consiguiente, un insulto contra el emperador.

Además, Pablo usa el mismo término «Señor» predicándolo tanto de Jesús como de Dios. En 1 Cor 1,31 y 2,16, por ejemplo, Pablo cita unos textos del Antiguo Testamento en los que la expresión «el Señor» se refiere a Dios. Pero, a continuación, entre estas dos citas encontramos la referencia a Jesús como Señor: «Ninguno de los gobernantes de este tiempo comprendió esto, pues de haberlo comprendido no hubieran crucificado al Señor de la gloria» (2,8). Así pues, el señorío de Jesús se mezcla con el Dios, pues Cristo «es la imagen de Dios» (2 Cor 4,4).

Podemos recurrir a una analogía que nos ayuda a entender la aplicación que Pablo hacía a Jesús del título «Señor», pero tengamos cuidado en no sacarla fuera del nivel lingüístico. En lengua alemana se usa la palabra común *Führer* para decir líder, y, como ocurre con todos los sustantivos en este idioma, la letra inicial se escribe en mayúscula. En sí mismo, este término no podría aplicarse a cualquier líder o dirigente, pero a comienzos de los años treinta del siglo XX se convirtió en el título oficial de Adolf Hitler. Hitler no era un simple líder, un *Führer*, sino que era el Líder, *Der Führer*. En este contexto, llamar a Jesús «nuestro Líder» o decir que «nuestro Líder es el Líder» te hubiera llevado directamente a Dachau. Como ocurre con la palabra «Líder» en el contexto alemán, así también ocurría con la palabra «Señor» en el contexto romano. Toda usurpación exclusiva y absoluta de este título era mortalmente peligrosa, pues se entendía como un delito deliberado de alta traición.

El problema en el contexto romano no residía en que se llamara «Señor» a otros ni que incluso se hablara de «nuestro Señor». Esto habría sido algo corriente, inocente y aceptable. Pero afirmar que «nuestro Señor» era «el Señor» constituía una confrontación de alta traición, y si para nosotros el término «Señor» es simplemente un título pintorescamente arcaico o totalmente patriarcal, no por ello desaparece la opción deliberada por enfrentar la paz de César con la paz de Cristo.

Por tanto, si el señorío de César significaba aquella visión — de la paz impuesta mediante la victoria que encontramos inscrita en piedra desde Accio hasta Ankara, ¿cuál era el contenido del señorío alternativo de Cristo? Dicho sin rodeos una vez más, ¿cómo se puede conseguir la paz en la tierra si no es mediante una victoria que sea fruto de la violencia?

### 5. *La justicia de la igualdad en Cristo Jesús*

¿Por qué Filemón tenía el *deber* de manumitir a Onésimo sólo después de que éste se convirtiera al cristianismo? ¿Por qué —para el Pablo radical— no puede un amo cristiano como Filemón tener un esclavo cristiano como Onésimo? ¿Por qué son iguales entre sí las mujeres y los hombres cristianos, así como las esposas y los esposos? ¿Por qué no deben ser los cristianos desiguales entre sí?

Para entender el principio que está implicado en esta igualdad radical, debemos recurrir a la matriz más amplia de la teología paulina tal como aparece en su carta a los Gálatas. Esta afirmación absolutamente fundamental debe leerse en su totalidad, y para que nos ayude a lograrlo la presentamos como sigue:

Cuantos os habéis bautizado *en Cristo*  
os habéis revestido *con Cristo*.  
Ya no hay judío ni griego,  
ya no hay esclavo ni libre,  
ya no hay más hombre y mujer;  
pues todos sois uno *en Cristo Jesús*.  
Y si pertenecéis *a Cristo...* (3,27-29).

Jamás debe citarse la tríada central sin las afirmaciones marco: *en y con, en y a Cristo*. Si se citara *sin este marco*, podría negar correctamente la validez de la esclavitud pero también negaría incorrectamente la validez de la diferencia (en cuanto diversa a la jerarquía) entre los hombres y las mujeres, como también brindaría un genocidio textual a la continuada validez del judaísmo.

Esta declaración de la igualdad constituía el núcleo de la transformación radical implicada por el bautismo cristiano. Pablo la reitera retomando solamente los dos primeros ejemplos en 1 Corintios y subrayando de nuevo el marco en que se afirman:

Pues en el único Espíritu  
 hemos sido todos bautizados en un cuerpo  
 –judíos o griegos,  
 esclavos o libres–  
 y a todos se nos ha dado a beber de un Espíritu (12,13).

Para Pablo, la vida *en Cristo* o *con el Espíritu* significa exactamente el modo de vida cristiana transfigurada que está comprometida con la justicia de la igualdad.

La fórmula bautismal compromete al bautizado con el principio de vida según el cual si entras en la comunidad cristiana como pagano o judío, esclavo o libre, hombre o mujer, *eres igual que los demás en el seno de esta comunidad*. Las distinciones jerárquicas de fuera son inválidas dentro. Ahora bien, ¿se trata de algo un tanto ficticio, es decir, de una exigencia que sólo se cumple cuando se reúne la asamblea cristiana y solamente en el marco de estas reuniones, donde todos se comportan como si fueran iguales? Con otras palabras, ¿equivale a afirmar que somos iguales interiormente, espiritualmente, ante Dios, pero una vez fuera, en el mundo, todo regresa a la normalidad?

La carta a Filemón es de absoluta importancia para responder a estas preguntas. Como ya vimos, fue el caso prototipo perfecto. ¿Devolverá Pablo –es decir, puede Pablo devolver– a un esclavo cristiano a un amo cristiano advirtiéndolo a Onésimo que fuera obediente y a Filemón que lo perdonara? ¿O exigirá –es decir, puede exigir– que Onésimo se mantenga como esclavo suyo o que se liberara para que lo atendiera? En absoluto. Como ya vimos, Pablo devuelve a Onésimo para que Filemón pueda –es decir, deba– liberarlo voluntariamente tal como exige su deber cristiano derivado de su compromiso bautismal. *Los cristianos no pueden ser iguales y desiguales entre sí en Cristo*. Pero esta igualdad dentro de la asamblea cristiana se



vierte por las calles y llena la totalidad de la vida cristiana. Los cristianos deben ser iguales tanto dentro de la comunidad como en la sociedad.

### 6. Dios: el dueño o la dueña de la tierra

Todavía queda pendiente una cuestión más profunda: ¿de dónde deriva el concepto de igualdad basado en el bautismo? Si Pablo no pensaba, como efectivamente era el caso, según las ideas modernas de la igualdad democrática y los derechos humanos fundamentales, ¿de dónde sacó el concepto de la justicia de la igualdad fundamentada en el bautismo?

Tenemos que decir, en primer lugar, que otros judíos del siglo I ya habían defendido la justicia de la igualdad –y no sólo para los judíos, sino para todos los pueblos–. El filósofo Filón de Alejandría concluía el segundo volumen de *Las leyes especiales* sobre su religión con estos aforismos: «la igualdad es la madre de la justicia» y «la justicia es la hija de la igualdad» (4.42.231.238).

En su estudio *Sobre la vida contemplativa* también explicaba que los *terapeutas*, es decir, aquellos hombres y mujeres ascetas que habían abandonado la vida urbana por un «monasterio» en el desierto, lo hacían porque la ciudad «generaba injusticias por la desigualdad que producía, mientras que la disposición a buscar lo contrario producía la justicia a causa de su igualdad». Por esta misma razón, los *terapeutas* se oponían a la esclavitud como algo «absoluta y totalmente contrario a la naturaleza, pues ella ha creado todo en libertad, pero la injusticia y la codicia de quienes prefieren la desigualdad, que es el origen de todos los males, habiendo subyugado a unos, ha dado a los más poderosos la autoridad sobre los más débiles» (1.2; 2.17; 9.70).

En segundo lugar, cuando uno de los *Oráculos Sibílicos* judíos se imagina cómo será el mundo perfecto de Dios cuando llegue, afirma que: «La tierra pertenecerá por igual a todos, sin

murallas ni vallas que la separen.[...] Se vivirá en comunidad y la riqueza no se dividirá. Pues no habrá ni pobres ni ricos, ni tiranos ni esclavos. Más aún, ya nadie será grande o pequeño. No habrá reyes ni dirigentes. Todos serán iguales» (2:313-338). Por tanto, no pensemos que lo hemos inventado todo nosotros.

Finalmente, regresemos a la pregunta inicial: ¿Cómo entendió Pablo la creación por Dios de una avanzadilla de justicia igualitaria en este mundo dentro de las comunidades cristianas?

Recordemos que en las formulas de saludo de las siete cartas auténticas de Pablo, la frase «gracia y paz» se relaciona con «Dios el Padre» en la primera y con «Dios nuestro Padre» en las demás. También nos encontramos con las fórmulas «Nuestro Dios y Padre» (1 Tes 1,3; 3,11.13; Gal 1,4); «Dios y Padre» (2 Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6); «Dios el Padre» (Gal 1,1; Flp 2,11; 1 Cor 8,6; 15,24); «el Padre» (Rom 6,4); «¡Abba! ¡Padre!» (Gal 4,6; Rom 8,15). Pensemos un momento en el término «padre».

Por una parte, parece un título varonil inapropiado para un Dios que trasciende todo género. ¿No sería igualmente bueno el título madre o incluso mejor el término «parent»<sup>\*</sup>? Por otra parte, supuesto el prejuicio patriarcal, ¿por qué se usa padre y no cualquier otro de los títulos exclusivamente varoniles de aquella cultura? ¿Por qué no emperador? ¿Por qué no rey o guerrero o juez? ¿Por qué se utiliza precisamente «padre»?

La visión que Pablo tiene de la tierra y del mundo es el resultado de la proyección trascendental que posee de su casa y su familia. Éste es el único modelo en el que se inspira. Pablo no reflexiona a partir de los derechos humanos universales o de los derechos y privilegios democráticos, sino a partir de la categoría de dueño o dueña de la casa, que en su modo de vida patriarcal era representado por el padre, pero que nosotros po-

\* La palabra inglesa *parent* incluye al padre y a la madre. No existe un término equivalente en español (*N. del T.*).

demos reformular mediante el término no sexista dueño/a de la casa o incluso persona que cuida la casa.

Pablo piensa del siguiente modo: si entráis en una casa de familia, ¿cómo juzgaríais al que cuida de ella, es decir, al responsable de todos los que en ella moran y de todo lo que hay dentro de sus muros? ¿Qué os haría ensalzar o criticar el nombre o la reputación del que la cuida? ¿Qué es lo que determina que el que la cuida lo haga bien o mal?

¿Se da una distribución justa e igualitaria de los derechos y las responsabilidades, así como de los deberes y privilegios? ¿Están todos los hijos bien alimentados, bien vestidos y bien protegidos? ¿*Tienen todos lo suficiente*? ¿Hay algunos miembros que tienen más de lo que necesitan mientras que a otros les pasa lo contrario? En resumen, ¿hay alguien que cuide de que todo marche bien para todos los implicados? Si es así, entonces podemos ensalzar el nombre de quien cuida de la casa.

Dios es para Pablo aquel que es el dueño y la dueña de la casa de la Tierra, el que cuida de la casa del Mundo, por lo que todos los pueblos dependen de él/ella y son sus hijos. Pablo se centra en Dios como dueño/dueña, como aquel que tiene la responsabilidad y el cargo de ocuparse de todos los miembros de la familia. En las culturas patriarcales, esta función recae en el padre. Ahora bien, este término procede de una determinada configuración cultural, por lo que debería cambiarse por un término neutro que le devolviera su sentido original, que en lengua española podríamos traducir perifrásticamente diciendo «quien cuida de la casa».

Por consiguiente, para Pablo la justicia igualitaria está relacionada directamente con Dios e indirectamente con nosotros. Por encima de todo, se refiere al honor y la gloria de un Dios justo que se ven reflejadas en un mundo justo. Pablo no piensa en la democracia, la justicia social o los derechos humanos, sino en el honor y la gloria de Dios revelados en el modo en que Cristo vivió y murió y cómo debería vivir el mundo para no morir.

Ésta es la razón por la que abunda tanto en Pablo el vocabulario sobre la familia. Los cristianos ya han ocupado su lugar en la familia de Dios. De ahí que Filemón sea «hermano» de Pablo y Apfia sea su «hermana» en la familia de Dios (Flm 1-2). También resulta fascinante comprobar cómo Pablo va para atrás y para adelante llamando a los cristianos «hijos [huioi] de Dios» o «niños [tekna] de Dios», en ocasiones dentro de la misma unidad.

Puesto que todos los cristianos están «en Cristo» y Cristo es «Hijo de Dios», Pablo afirma que son «hijos de Dios» en Gal 3,26 (siempre en el texto griego, como en las siguientes citas), pero posteriormente dice que son «niños de Dios» en Flp 2,15. Incluso resulta más llamativo y revelador el modo como entrelaza «hijos de Dios» en Rom 8,14.19 con «niños de Dios» en Rom 8,16.21, y de nuevo en Rom 9,8. Para Pablo se trata de valores familiares, pero no comunes, sino de valores familiares divinos, lo que influye en su extrema radicalidad.

Por último, sobre este trasfondo de Dios como quien cuida la casa de nuestro mundo, regresamos a la importancia que da Pablo a la igualdad intracristiana en la carta a Filemón, Gálatas y 1 Corintios. Actualmente nos sentimos tentados a criticarlo por su visión tan angosta y provinciana, pues sólo hablaba en el seno del cristianismo, no en el extenso contexto del mundo.

Los americanos poseemos un Juramento que garantiza «la libertad y la justicia a *todos*», no sólo a los cristianos. Y comenzamos nuestra Declaración de Independencia afirmando que «consideramos evidentes por sí mismas las siguientes verdades: *todos* los hombres han sido creados iguales; el Creador les ha concedido ciertos derechos inalienables; entre esos derechos se cuentan: la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».

¿Cómo reaccionaría Pablo ante estas proclamaciones de derechos naturales y universales desde sus aseveraciones sobre los derechos y deberes de los cristianos? Tal vez su reacción se parecería al contenido de una supuesta carta a los Americanos escrita en los siguientes términos: «Queridos americanos, en pri-

mer lugar, puesto que creo que todos debéis ser cristianos, también creo que todas las personas deben ser iguales. En segundo lugar, ¿qué hacéis a favor de la igualdad en todo el mundo o incluso entre todos los americanos? Por mi parte, aún sigo atascado en mi intento por convencer a mis pequeños grupos de corintios sobre esta cuestión». Y si lo provocamos un poco más, replicaría polémicamente diciendo: «Con respecto a la igualdad humana, prefiero un sincero y efectivo provincianismo a un falso e ineficaz universalismo».

Ya entonces comenzamos a vislumbrar la alternativa que propone Pablo al programa romano de la consecución de la paz mediante la victoria; a saber, que la paz se consigue a través de la justicia. Y en este punto resaltamos, por si aún no está suficientemente claro, que se trata de la justicia distributiva, no de la retributiva (o punitiva). Pablo afirma que sólo habrá paz en la tierra cuando todos los miembros de la casa-mundo de Dios reciban una justa e igualitaria participación en su riqueza, cuando todos los miembros de la familia de Dios tengan lo suficiente. No confundamos, podría haber añadido, la paz con la tregua.

Sin embargo, aún queda sin abordar una cuestión de gran trascendencia. Si Roma establece la paz mediante la victoria militar y, por consiguiente, ésta siempre presupone la violencia, ¿cómo se llevará a cabo la paz de Dios mediante la justicia distributiva? ¿Mediante la violencia? ¿No podría, tal vez, matarse a quienes no son justos para garantizar la justicia? ¿No sería el mejor modo para llevar a cabo una distribución justa de los recursos de la tierra eliminar a todos aquellos que no cooperan con justicia y equidad?

Para responder a esta cuestión, echaremos un vistazo a un pasaje de Pablo que posiblemente se le ha pasado por la mente como una objeción con respecto a cuanto hasta ahora hemos dicho en este capítulo. Una vez que entendamos adecuadamente este pasaje, veremos con claridad toda la secuencia estructural de la teología cristiana paulina en su confrontación con la teología imperial de Roma.

### 7. «Someteos a las autoridades constituidas»

¿Cómo puede Pablo pretender oponer la igualdad cristiana y la jerarquía romana, la teología cristiana y la teología imperial romana, Cristo y César, y luego dar el siguiente consejo o mandato precisamente en su carta a los romanos? Veamos todo el pasaje:

Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido instituidas. Por tanto, quien se resiste a la autoridad se resiste a lo que Dios ha nombrado, y quienes se resisten sufrirán el juicio. En efecto, los gobernantes no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer la autoridad? Obra el bien y obtendrás de ella elogios, pues es un servidor de Dios para tu bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva espada: pues es un servidor de Dios para ejecutar la ira sobre quien obra el mal. Por tanto, sometámonos no sólo por la ira, sino también por la conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son servidores de Dios, ocupados en ese oficio. Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor (13,1-7).

Los especialistas han dado varias respuestas a esta cuestión. Presentamos dos ellas cuya validez apreciamos, pero deseamos sugerir una tercera interpretación sobre la intención de Pablo.

En primer lugar, dado que se podría entender, y de hecho se ha entendido, como un principio absoluto, se trata de uno de los pasajes más imprudentes de todas las cartas de Pablo. Mirando retrospectivamente al modo como se ha empleado a lo largo de la historia del cristianismo, podemos estar seguros de que Pablo jamás lo hubiera escrito.

En segundo lugar, se escribió a mediados de los años cincuenta del siglo I durante un período más bien turbulento tras la muerte de Claudio y la subida al trono del adolescente Nerón. Las afirmaciones generales del comienzo tenían por obje-

to fundamentar las afirmaciones conclusivas más específicas sobre los impuestos y los tributos. Con otras palabras, lo que el texto intenta es evitar el martirio por razones erróneas o no adecuadas. Un ejemplo contemporáneo de esto puede encontrarse en las palabras que Dietrich Bonhoeffer dijo a Eberhard Bethge cuando todos los que estaban en el mismo café se pusieron de pie haciendo el saludo nazi al enterarse de la capitulación de Francia el 17 de junio de 1940. «¡Levanta el brazo!», dijo Bonhoeffer. «¿Estás loco? Tendremos que arriesgarnos por cosas diferentes, pero no por un saludo». Uno muere mártir no por un saludo –o por impuestos o tributos–, sino por las cosas más profundas de Dios en Cristo.

Nosotros, finalmente, proponemos otra interpretación de la finalidad de Pablo, y tal vez pueda resultar la más importante. Recordemos, por cierto, que los manuscritos más antiguos de la carta de Pablo a los Romanos estaban escritos –como todos los demás textos del Nuevo Testamento– sin división alguna entre capítulos o versículos. Nótese, entonces, qué fácil resulta ignorar el contexto inmediato –tanto el anterior como el posterior– al centrarnos en 13,1-7 como si fuera, necesaria y obviamente, una sección completamente definida del pensamiento de Pablo.

Ahora bien, observemos lo que ocurre cuando comenzamos la sección en 12,14 y la proseguimos a lo largo de 13,1-7 hasta llegar a 13,10, es decir, con otras palabras, cuando leemos e interpretamos la (tristemente) célebre sección de 13,1-7 dentro del contexto de 12,14–13,10.

Obsérvese especialmente cómo todo el conjunto de 12,14–13,10 evoca muy de cerca el lenguaje radical de Jesús a favor del amor a los enemigos y el rechazo a la violencia contra ellos en el Sermón de la Montaña. En efecto, en este texto nos encontramos con la versión paulina del mensaje de Jesús que hallamos en Mt 5,39-48 y Lc 6,27-36.

*Primer paralelo.* Jesús dice: «Orad por quienes os persiguen», en Mt 5,44, y «Haced el bien a quienes os odian, bendecid a quienes os maldicen, orad por quienes os maltratan»,

en Lc 6,27-28. Pablo afirma en Rom 12,14: «Benedicid a quienes os persiguen; bendecid y no los maldigáis».

*Segundo paralelo.* Jesús dice: «No pongáis resistencia a quien os hace mal», en Mt 5,39. Pablo dice en Rom 12,17: «No devolváis a nadie mal por mal»; y en 12,21: «No te dejes vencer por el mal, antes bien, vence al mal con el bien».

*Tercer paralelo.* Jesús dice: «No pongáis resistencia a quien os hace mal», en Mt 5,39, como acabamos de ver. El verbo griego que traducimos por «no poner resistencia» está formado por *anti + hist – emi* y el gran diccionario de Liddell y Scott lo traduce por «levantar(se) contra, especialmente en la batalla», «resistir, oponerse». Por tanto, en Mt 5,39 significa «resistir/oponerse violentamente».

Así también sucede con el tema paulino de la resistencia que hallamos en Rom 13,1-7. Se trata de la resistencia *violenta*, que incluso Pablo enfatiza más intensamente que Mt 5,39. Obsérvese la secuencia que crea entre los dos verbos griegos a lo largo de estos dos versículos:

Quien se resiste (*anti + tasso*)  
 a la autoridad se resiste (*anti + hist – emi*)  
 a lo que Dios ha nombrado, y quienes se resisten  
 (*anti + hist – emi*)  
 sufrirán el juicio [...] Sometámonos (*hupo + tasso*)  
 no sólo por la ira, sino también por la conciencia (13,2.5).

Si *anti + hist – emi* evoca la violencia (militar), *anti + tasso* lo hace incluso más. Una vez más, nos referimos al diccionario de Liddell y Scott, que explica el significado del último verbo como «colocarse enfrente de, colocarse/alinearse para la batalla contra» y también «oponerse contra, encontrarse cara a cara, enfrentarse en la batalla».

Deriva de *anti*, que significa «contra», y *taxis*, «un orden, el orden o la disposición de un ejército [...] formación u orden de batalla [...] una sola fila de soldado [...] ser dispuesto unas líneas al fondo [...] un cuerpo de soldados, un escuadrón», y



otras disposiciones militares para la batalla. Por cierto, la palabra española *táctica* procede de la misma raíz griega.

*Último paralelo.* Jesús dice: «Amad a vuestros enemigos», tanto en Mt 5,44 como en Lc 6,27-28. Pablo afirma:

A nadie debáis nada más que el amor recíproco; pues el que ama al otro ha cumplido la ley. Los mandamientos «No cometerás adulterio; no matarás; no robarás; no codiciarás», y cualquier otro mandamiento, se resumen en esta palabra «Amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos». El amor no hace mal a un prójimo; por tanto, el amor es el cumplimiento de la ley (13,8-10).

En estos tres versículos se menciona cinco veces el término «amor».

Ahora podemos apreciar lo que Pablo quiere decir en 13,1-7 cuando lo situamos en su contexto más amplio formado por 12,14-13,10. Se trata, en efecto, de los impuestos y los tributos exigidos por Roma, pero, específicamente, del hecho de oponerse a ellos de forma violenta, es decir, del fantasma de las revueltas violentas por los impuestos que recorría las comunidades cristianas. Es algo que le horrorizaba tanto que —recurriendo de forma retórica al sentimiento del pánico— llega a hacer algunas afirmaciones rotundas e imprudentes con las que intenta prevenir su posibilidad.

Lo que más aterroriza a Pablo no es que se pudiera matar a los cristianos, sino que éstos llegaran a matar, no que Roma usara la violencia contra los cristianos, sino que éstos la usaran contra Roma. Y esto es lo que pone de relieve la diferencia radical entre la paz de Roma y la paz de Cristo.

## 8. *Visiones alternativas sobre la paz en la tierra*

Comenzamos este capítulo con un listado de los títulos de la divinidad y las afirmaciones trascendentes que la teología imperial aplicaba a César, el Augusto. Optamos por aquellos

que la mayoría de los cristianos piensan que son creaciones específicas cristianas o, al menos, exclusivamente atribuidas a Jesús el Cristo en la teología cristiana de Pablo. Pero ya hemos comentado que se trata de una trasferencia que polémicamente Pablo hace de César a Cristo. También nos hemos preguntado por la diferencia de *contenido* entre la visión romana personificada en César y la visión paulina personificada en Cristo, especialmente con respecto al tema de la paz en la tierra.

La diferencia esencial entre el programa de César y el de Cristo es la que existe entre una paz impuesta mediante la victoria a través de la violencia y una paz que se genera a través de una justicia no violenta. Las dos prometen la paz en la tierra, por lo que la confrontación se realiza en el orden de los medios, no de los fines —aunque, ciertamente, unos medios diferentes también cambiarían aquellos fines comunes—. Comparándolas y contrastándolas, presentamos ahora los núcleos estructurales de estas dos visiones:

Religión → No violencia → Justicia → Paz

*versus*

Religión → Violencia → Victoria → Paz

Los títulos comunes que vimos al comienzo de este capítulo —Ser divino, Hijo de Dios, Dios, Dios de dioses, Señor, Liberador, Redentor y Salvador del mundo— son programas específicos y concretos. Y estos programas difieren, como puede observarse en los títulos independientes: César es el «emperador» y Jesús es el «Mesías/Cristo». En cada caso, es el contenido personificado es lo que realmente cuenta.

César no solamente proclama sino que personifica la paz mediante la victoria violenta, así como Cristo no sólo proclama sino que también personifica la paz mediante la justicia no violenta. La teología imperial romana afirmaba que habría paz en la tierra cuando todo estuviera tranquilo y en orden. En cambio, la teología cristiana de Pablo sostenía que habría paz en la tierra cuando hubiera realmente justicia.

## V

### «Cristo crucificado»

«Cristo crucificado» condensa el mensaje del Pablo radical en dos palabras; sería el equivalente del siglo I de las pegatinas que ponemos en nuestros coches. Junto con las cristalizaciones concisas «Jesús Cristo es Señor» y «en Cristo» (tema de nuestro siguiente capítulo), podemos decir que ésta es la expresión taquigráfica y radical de su evangelio.

¿Por qué era tan fundamental para Pablo la idea de «Cristo crucificado»? ¿Qué fue lo que hizo de ella la síntesis más concisa de su mensaje? ¿Qué importancia, que significados, vio Pablo en la cruz de Jesús? Y ¿qué parecido o diferencia tiene con la extendida creencia cristiana de que la muerte de Cristo fue un sacrificio vicario por el pecado, es decir, que él murió en lugar de nosotros? ¿Era esto lo que pensaba Pablo? o ¿entendió el significado de la cruz de forma completamente diferente?

La cruz y la resurrección de Jesús van juntas en el pensamiento y el mensaje de Pablo. La resurrección dio el sentido a la cruz y ésta dio sentido a la resurrección. Indagar en el significado de una implica necesariamente indagar en la otra. Así pues, nosotros trataremos el significado de ambos acontecimientos relacionándolos entre sí, tal como Pablo entendió la misma resurrección.

### 1. *Cristo crucificado*

Todo cuando pueda decirse sobre la relevancia que tenía «Cristo crucificado» para Pablo corre el riesgo de quedarse corto. De ahí que nosotros comencemos escuchando sus propias palabras. En su carta a los cristianos de Corinto de la primera mitad de los años cincuenta, sintetiza en cuatro palabras el evangelio que les había enseñado mientras estaba con ellos: «Anunciamos a Cristo crucificado» (1 Cor 1,23). Unos cuantos versículos después repite lo mismo pero intensificándolo al añadir *nada* y *excepto*: «Cuando fui a vosotros, hermanos y hermanas [...] decidí no saber *nada* entre vosotros *excepto Jesús Cristo, y a él crucificado*» (1 Cor 2,1-2).

Con el mismo énfasis, Pablo resaltaba la índole central de la cruz en su carta a los Gálatas, que era una comunidad cristiana de Asia Menor: «Que no me gloríe en nada *excepto en la cruz de Cristo*» (Gal 6,14).

Es totalmente obvio que la expresión «Cristo crucificado» no era simplemente una información sobre el modo en que murió Jesús. Poseía un sentido especial. Usando un término teológico, la muerte de Jesús era para Pablo una muerte *salvífica*; es decir, poseía un «sentido de salvación». La cruz nos salva. Y, efectivamente, ella es para Pablo nuestra salvación.

En nuestro contexto cristiano contemporáneo, su significado se relaciona principalmente con la vida eterna, es decir, con la cuestión de cómo podemos salvarnos para ir al cielo. Pero no era éste el sentido que tenía para Pablo. Es verdad que él creía en la vida eterna, pero el hecho de la salvación, de ser salvado, era un acontecimiento que afectaba a la vida antes de la muerte. Era algo que ya estaba sucediendo en esta vida, a este lado de la muerte.

La relevancia salvífica de la cruz se halla implícitamente presente en su expresión concisa «Cristo crucificado» y se hace explícita en aquellos pasajes en los que dice que Jesús murió *por todos, por los impíos, por nosotros*:

Jesús murió *por todos*, para que quienes viven no vivan ya para sí mismos sino para el que murió y resucitó por ellos (2 Cor 5,15).

Cristo *murió por los impíos* (Rom 5,6).

Mientras éramos aún *pecadores* Cristo *murió por nosotros* (Rom 5,8).

Pablo también expresa la impronta salvífica aplicando a la muerte de Jesús la categoría de «sacrificio». Nosotros, es decir, todos, tal como clarifica el contexto,

somos justificados por la gracia de Dios como un don, a través de la redención que se realiza en Cristo Jesús, a quien Dios presentó como un *sacrificio* de expiación por su sangre, realmente efectivo por la fe (Rom 3,24-25).

Estudiaremos este pasaje posteriormente dada su complejidad y las diversas formas en que se han interpretado a lo largo de la historia del cristianismo los términos *justificación, gracia, redención, sacrificio* y *fe*. Por ahora nos basta con percibir el énfasis que Pablo pone en que la cruz es nuestra «redención», un «sacrificio» que da lugar a la «expiación».

Digamos lo que ya es totalmente obvio: «Cristo crucificado» —la muerte de Jesús— era de gran importancia para Pablo, como lo es para los cristianos de hoy día. La cruz, que encontramos coronando los campanarios, en los altares o colgada al cuello, es, ciertamente, el máximo símbolo cristiano que está presente por doquier. La cruz posee una enorme importancia que se mantiene mercedamente. Un cristianismo sin cruz no sería cristianismo.

## 2. Clarificación del fundamento: dos confusiones

No obstante, nosotros pensamos que el anuncio que Pablo hace de la cruz se ha malinterpretado de dos formas importantes. El hecho de no proclamar *nada excepto Cristo crucificado* se ha entendido en ocasiones en el sentido de que lo que real-

mente importa es, principalmente o únicamente, la muerte de Jesús. El segundo error está incluso más extendido: durante casi mil años, los cristianos han interpretado la cruz como un sacrificio vicario por el pecado.

### 3. *¿Solamente la cruz?*

Comenzamos con la primera confusión. Cuando se resalta lo que Pablo dice enfáticamente sobre la cruz sin tener en cuenta su contexto específico y el conjunto de su pensamiento, parece que, efectivamente, lo que único que le importaba de Jesús era su muerte. Los especialistas y los teólogos han leído a Pablo por lo general de este modo, algunos aceptándolo y otros rechazándolo. Además, son muchos los cristianos que piensan así, en parte porque el lenguaje usado en la liturgia consagra frecuentemente esta visión.

Pero nosotros pensamos que es altamente improbable que el mensaje de Pablo tratara principal o exclusivamente sobre la muerte de Jesús y no sobre su vida. A decir verdad, es que no podemos ni imaginarlo. Para ilustrar esta imposibilidad imaginemos una conversación entre Pablo y alguien a quien pretendiera convertir, por ejemplo, la conversación con Lidia (Hch 16,13-15).

Pablo y Lidia se conocieron en un grupo judío que se reunía para orar fuera de las murallas de la ciudad de Filipos, en Grecia septentrional. Lidia era oriunda de la ciudad de Tiatira (Asia Menor) y se dedicaba al comercio de la púrpura (un producto de lujo en el mundo romano), por lo que, en cierto modo, era rica. Inteligente, competente y cosmopolita, pertenecía también a aquel grupo de paganos temerosos de Dios que se sentían atraídos por el judaísmo, un grupo cuya importancia para Pablo ya pusimos de relieve en el capítulo 3. En términos contemporáneos diríamos que Lidia era una persona que estaba «en búsqueda».

Imaginémonos ahora a Pablo hablando con Lidia sobre Jesús y centrándose particularmente en «Cristo crucificado» (co-

mo también, ciertamente, en «Jesús Cristo es Señor»). Sospechamos que esta conversación no llegaría muy lejos antes de que Lidia preguntara: «De acuerdo, pero ¿cómo era este Jesús de quien dices que fue crucificado y posteriormente resucitado de entre los muertos?». No hubiera tenido sentido alguno para ella que Pablo le hubiera respondido «No importa cómo era; lo que realmente importa es que era el Hijo de Dios que fue crucificado y murió por nuestros pecados». Tal respuesta habría puesto punto y final a la conversación.

Lo que Pablo le respondiera carecería totalmente de sentido a menos que también le contara cómo era Jesús, qué tipo de persona era. ¿Cómo era este hombre que fue crucificado? ¿Qué importancia tenía para que fuera ejecutado por los poderes que gobernaban su mundo y fuera resucitado por Dios? ¿Quién era este Jesús que ahora es el Señor? La proclamación de «Cristo crucificado» no podía (ni puede) excluir que se hablara de quién era, qué enseñó y qué representaba.

#### 4. *¿Es la cruz un sacrificio vicario?*

El segundo error sobre el énfasis que Pablo pone en la cruz es más importante que el anterior. La mayoría de los cristianos han interpretado durante siglos la muerte de Jesús como un *sacrificio vicario* por el pecado, como una *expiación vicaria*, tal como se denomina técnicamente en teología.

Esta forma de entender la muerte de Jesús nos resulta bastante familiar. La mayoría de los cristianos y también de los no cristianos que han oído algo sobre el cristianismo, piensan que la cruz significa, con expresiones más o menos semejantes, que:

Jesús murió por nuestros pecados.

Jesús es el sacrificio por el pecado.

Jesús murió en lugar nuestro.

Jesús es el pago por el pecado.

Las ideas de castigo, sustitución y pago son fundamentales en esta concepción. Merecemos que Dios nos castigue por nuestros pecados, pero Jesús fue el sustituto que pagó el precio. El tema es el pecado y la culpa, por lo que la pregunta pertinente es: ¿cómo puede Dios perdonarnos?

Hay actualmente cristianos que sostienen férreamente esta interpretación como el elemento esencial del evangelio cristiano. Otros, en cambio, se sienten incómodos con ella, pues les resulta problemática la idea de que Dios exigiera un sacrificio cruento en la persona de Jesús. Algunos no tienen claro qué hacer con ella y otros le han dedicado poco tiempo a su estudio. Pero la mayoría dan por supuesto que se trata de un sentido cristiano ortodoxo de la muerte de Jesús.

Ahora bien, esta interpretación apenas tiene mil años. Apareció por primera vez en 1097 en un tratado teológico de Anselmo de Canterbury. Su título en latín *Cur Deus Homo?*, que significa «¿Por qué Dios se hizo hombre?», nos indica su finalidad. ¿Por qué necesitaba Dios encarnarse en Jesús? Anselmo respondía a su pregunta con el siguiente argumento:

- Por nuestra desobediencia a Dios, todos nosotros somos pecadores.
- El perdón exige que se dé una compensación. El hecho de que Dios perdone el pecado sin un pago implicaría que a él no le importa seriamente el pecado. Por tanto, debe pagarse el precio de nuestra desobediencia.
- Puesto que Dios es un ser infinito, nuestra deuda es infinita. Por tanto, nadie finito puede pagar el precio, pues sólo un ser infinito puede pagar una deuda infinita.
- De ahí la necesidad de Jesús: como encarnación de Dios, él es aquel ser infinito cuya muerte como sacrificio vicario paga el precio de nuestra desobediencia. De este modo, podemos ser perdonados.

Durante los siglos posteriores a Anselmo, esta forma de entender la cruz llegó a formar parte del «cristianismo común»,



una expresión a la que no damos un sentido peyorativo o de condescendencia, sino con la que simplemente nos referimos «a lo que creen la mayoría de cristianos». En efecto, desde hace un milenio hasta nuestros días, la mayoría de cristianos, entre quienes se incluyen a tantos que nunca han oído hablar de Anselmo o de su argumento, han entendido la muerte de Jesús en la cruz como un sacrificio vicario por el pecado.

En la película de Mel Gibson *La pasión de Cristo* (2004), pudimos ver gráficamente esta concepción. Su concentración en las últimas doce horas de la vida de Jesús –su arresto, tortura, condena y muerte– no sólo corroboraba que lo más importante de Jesús fue su muerte, sino también que Jesús tuvo que pasar por todo aquello a causa de nuestros pecados. Jesús murió en lugar nuestro. La magnitud de su sufrimiento era proporcional a la magnitud de nuestros pecados. La entusiasta acogida que tuvo entre muchos cristianos, protestantes y católicos, incluido el último Papa, nos muestra lo extendida que está esta idea en el cristianismo.

Son muchos quienes la consideran el núcleo del evangelio. Tal idea es la que subyace en preguntas como «¿Crees en la cruz?» o «¿Crees que Jesús murió por tus pecados?». La expiación vicaria se ha convertido en la lente mediante la que muchos cristianos observan el significado de la cruz, un filtro con el que escuchan la frase «Cristo crucificado».

La lógica del argumento de Anselmo es impecable. El problema no reside en que no sea lógico, sino en que no es esto lo que Pablo quería decir cuando hizo de «Cristo crucificado» el centro del evangelio. La idea de un sacrificio vicario es ajena a su pensamiento.

De hecho, interpretar la cruz de Jesús como un sacrificio vicario es hacer mala historia, mala antropología y una pésima teología. Se hace mala historia porque proyecta retrospectivamente en Pablo una concepción de la muerte de Jesús que no existía en su tiempo. Más adelante, en este mismo capítulo, explicaremos por qué es también una mala antropología y una pésima teología.

### 5. *Las formas en que Pablo entiende la cruz*

Hagamos dos observaciones preliminares antes de estudiar el modo en que entendió Pablo la cruz de Jesús.

En primer lugar, como ya dijimos en la introducción a este capítulo, la muerte y la resurrección de Jesús son para Pablo dos elementos inseparables. Los dos iluminan sus respectivos sentidos. La cruz de Jesús no hubiera tenido sentido alguno para Pablo sin su convicción de que Dios lo había resucitado. Sin esta convicción, la cruz de Jesús sólo habría sido para Pablo otra ejecución, otra vida eliminada por la autoridad imperial. Fue la resurrección lo que dio el sentido a la cruz. La experiencia de Damasco no sólo transformó a Pablo, sino que también transformó, inevitablemente, su forma de ver la muerte de Jesús. La muerte no fue una simple ejecución, sino toda una revelación.

Así como la resurrección dio el sentido a la cruz, de igual modo la cruz dio sentido a la resurrección. Imaginemos que Jesús hubiera sufrido otro tipo de muerte, por ejemplo, que hubiese muerto mientras, de forma altruista y valiente, estuviera atendiendo a las víctimas de una plaga y que posteriormente hubiera resucitado de entre los muertos. ¿Habría tenido el mismo sentido su resurrección? ¿Era tan importante que el resucitado fuera el crucificado?

Para Pablo sí que lo era. La cruz dio sentido a la Pascua, así como ésta se lo dio a la cruz. Ninguna hubiera tenido el sentido que posee sin la otra. Conjuntamente, constituían una revelación. De hecho, es más apropiado usar el plural «revelaciones», pues revelaban más de una cosa.

Nuestra segunda observación se refiere al sentido del término *expiación*. La «doctrina de la expiación» está asociada en la teología cristiana al significado de la muerte de Jesús. La expiación ha llegado a identificarse con una forma particular de entender su muerte; a saber, como expiación vicaria. Cuando la gente nos pregunta qué pensamos sobre la expiación, casi siempre se refieren a este modo de entender la muerte de Jesús.

Pero la expiación tiene un sentido teológico mucho más amplio que debemos recuperar si queremos entender el sentido expiatorio que Pablo vio en la cruz. Como ocurre con otros términos comunes de la fe cristiana, se trata de una palabra que necesita ser «redimida». La expiación es «un medio de reconciliación». Presupone una situación de separación o distanciamiento. ¿Cómo se supera el distanciamiento? ¿Cómo se realiza la reconciliación? La expiación responde a estas preguntas.

Un antiguo juego de palabras en inglés capta perfectamente este sentido amplio: «atonement [“expiación”] is at-one-ment [“en-con-cordia”]». ¿Cómo acontece esta con-cordia con Dios? ¿Qué papel juega en ello la cruz de Jesús? ¿Cómo produce su muerte «at-one-ment»?

Para Pablo, como para el Nuevo Testamento en su conjunto, la respuesta a esta pregunta es plural, no singular. Recientemente, un especialista dijo que Pablo tenía muchos modos de referirse al sentido expiatorio de la cruz. Tal vez se trata de una afirmación hiperbólica, pero no excesiva. Agrupamos las interpretaciones de Pablo en tres categorías: la cruz revela el carácter del Imperio, el camino de la transformación personal y el carácter de Dios.

## 6. *Revelación del carácter del Imperio*

Comenzamos con el significado más inmediato e ineludible de «Cristo crucificado». En el contexto histórico de Pablo y sus destinatarios, poseía un sentido antiimperial. El sumario conciso de la proclamación de Pablo no era que *Jesús murió*, ni que *Jesús fue asesinado*, sino que *Cristo fue crucificado*. Jesús no murió simplemente, ni tampoco fue simplemente matado, sino que fue crucificado. Con ello se quería decir que Jesús fue ejecutado por la autoridad imperial: la crucifixión era una modalidad romana de ejecución. En el mundo de Pablo, la cruz era siempre la cruz romana.

Roma reservaba la crucifixión para dos categorías de personas: los que se oponían al gobierno imperial (de forma violenta o no violenta) y los esclavos que se rebelaban sistemáticamente (es decir, no aquellos que ocasionalmente eran desobedientes o complicados). Si eras asesino o ladrón, no serías crucificado, aunque podrías ser ejecutado de otro modo. Los dos grupos que eran crucificados poseían algo en común: ambos se oponían a la dominación imperial de Roma. La crucifixión era una forma pública, prolongada y dolorosa de ejecución que transmitía un mensaje claro: si osáis desafiar la autoridad imperial os pasará lo mismo. Era, por tanto, una forma de tortura o terrorismo de Estado.

La proclamación de «Cristo crucificado» indicaba al mismo tiempo que Jesús era un personaje contrario al Imperio y que el evangelio de Pablo estaba también en contra de éste. El Imperio mató a Jesús. La cruz fue el «no» imperial a Jesús. Pero Dios lo resucitó. La resurrección era el «sí» de Dios a Jesús, la vindicación de Jesús por Dios, y, por tanto, el «no» de Dios a los poderes que lo habían matado.

Este simple y obvio modelo en dos partes, *ejecutado por Roma y vindicado por Dios*, aparece dos veces al principio de Hechos. Las autoridades crucificaron a Jesús, pero Dios lo resucitó (2,23-24). Unos versículos después, con un vocabulario ligeramente diferente, vuelve a repetirse: a este Jesús que fue crucificado por las autoridades, Dios lo ha hecho Señor y Mesías (2,32). Ciertamente, se trata de unas palabras de Hechos, no de Pablo, pero las citamos para iluminar el significado más obvio e inmediato de «Cristo crucificado».

*Ejecutado por Roma* sacaba a la luz la naturaleza de los gobernantes de aquel mundo: ellos «crucificaron al Señor de la Gloria» (1 Cor 2,8), poniendo así de manifiesto el carácter del sistema de dominación y violencia que mató a Jesús.

*Vindicado por Dios* —es decir, resucitado por Dios— significaba que Jesús es Señor y que, por consiguiente, los poderes que lo ejecutaron no lo eran. Expresado en unos términos que

se enfrentaban y se oponían a la teología imperial romana, el mensaje era claro: Jesús es Señor y César no lo es.

Éste es el principal significado que tiene la frase «Cristo crucificado», usada enfáticamente por Pablo, en el contexto de 1 Corintios. En el brillante, denso e iluminador preludeo a la carta (1,17–2,16), Pablo opone la *sabiduría de Dios* y la *sabiduría del mundo* con una serie de contraposiciones. El reiterado uso de los términos *sabio* y *sabiduría* y sus antónimos *neccio* y *necedad* suena a golpe de tambor que domina toda la sección. De igual modo se contraponen *poderoso* y *poder* (o *fuerte* y *fortaleza*) con *débil* y *debilidad*.

Pablo usa y también invierte estas contraposiciones de un modo realmente impresionante. Hemos de prestar atención a su retórica, es decir, a su modo de pensar y expresarse. Como ejemplo tomamos el texto de 1 Cor 1,18–2,8 incluyendo espacios entre los versículos para indicar que debemos tomarnos cierto tiempo para pensar en lo que se está diciendo.

El mensaje sobre la cruz es *necedad* para aquellos que perecen, pero para nosotros que somos salvados es el *poder* de Dios. Pues está escrito: «Destruiré la *sabiduría del sabio*».

¿No ha hecho Dios *neccio* la *sabiduría del mundo*?

Puesto que, en la *sabiduría de Dios*, el mundo no conoció a Dios mediante la *sabiduría*, Dios decidió, mediante la *necedad* de nuestra proclamación, salvar a quienes creen.

Pues los judíos exigen signos y los griegos [paganos] desean *sabiduría*, pero nosotros proclamamos a *Cristo crucificado* [es la primera vez que Pablo usa esta frase], una piedra de tropiezo para los judíos y *necedad* para los paganos.

Pero para quienes son llamados, judíos y griegos [paganos], Cristo es el *poder* de Dios y la *sabiduría* de Dios.

Nótese que la frase en la que se dice que Cristo es «el poder de Dios y la sabiduría de Dios» está en paralelismo sinónimo con «Cristo crucificado» –que es una *necedad* para la *sabiduría* de este mundo.

Pero la necedad y la debilidad de Dios es más sabia que la sabiduría y el poder de este mundo:

Pues la *necedad de Dios* es más sabia que la *sabiduría humana* y la *debilidad de Dios* es más fuerte que la *fuerza humana*.

Dios eligió lo que es *necio* en el mundo para avergonzar lo *sabio*; Dios eligió lo que es *bajo* y *despreciado* en el mundo para avergonzar lo *fuerte*.

Dios eligió lo que es *bajo* y *despreciado* en el mundo, cosas que no son, para reducir a la nada las cosas que son.

Dios es la fuente de vuestra vida en Cristo Jesús, que llegó a ser para nosotros *la sabiduría de Dios*.

Nótese que Pablo identifica de nuevo «Cristo Jesús» como *la sabiduría de Dios*, que otra vez más relaciona con «Cristo crucificado», en esta ocasión con la frase «Jesús Cristo y a él crucificado»:

Quando vine a vosotros, hermanos y hermanas [...] decidí no saber nada entre vosotros excepto *Jesús Cristo y a él crucificado* [...] de modo que vuestra fe no se apoyara en *sabiduría humana* sino en el *poder* de Dios.

Este pasaje concluye contraponiendo una vez más la sabiduría humana –la sabiduría de este mundo– y la sabiduría de Dios:

Entre los maduros hablamos *sabiduría*, aunque *no es una sabiduría de esta era o de los gobernantes de esta era*, que están condenados a perecer. Nosotros hablamos *una sabiduría de Dios*, secreta y oculta, que Dios decretó antes de las eras para nuestra gloria. Ninguno de los gobernantes de esta era comprenden esto, pues si lo hubieran comprendido no habrían crucificado al Señor de la gloria.

En este brillante pasaje se establece un primer contraste entre la sabiduría de Dios y la sabiduría de este mundo, un contraste que también se expresa oponiendo la *necedad* de Dios a la sabiduría de este mundo. La sabiduría de Dios, es decir,

«Cristo crucificado», es necesidad para el mundo y la sabiduría de éste se opone a la de Dios.

¿Qué entiende Pablo por sabiduría de este mundo? Dado que Pablo emplea el término «griegos» para referirse a los paganos en la frase «los griegos desean sabiduría», algunos han pensado que se trata de la sabiduría filosófica de los griegos. Pero esta interpretación es demasiado restrictiva y además desacertada. Quien mató a Jesús no fue la filosofía griega, sino la autoridad imperial romana.

El mismo Pablo dice que la sabiduría de este mundo no es la filosofía griega, sino la «sabiduría de esta era» y la sabiduría «de los gobernantes de esta era». La sabiduría de este mundo que «crucificó al Señor de la gloria» es la sabiduría de la era presente y de sus gobernantes.

Es evidente que, en su contexto histórico, Pablo se refería con ella a Roma. Pero quería decir algo más que Roma, pues el problema no residía exclusivamente en la autoridad imperial *romana*, como si el Imperio romano hubiera sido el peor de todos los imperios y un imperio judío o cristiano pudieran ser mejores. Pablo no acusaba simplemente a Roma, sino lo que vio en ella: la personificación de la sabiduría de este mundo, *el modelo normal de este mundo*, su modo de vida y de ver las cosas.

*El modelo normal de este mundo* se refiere a la forma más común de la sociedad humana desde que se produjo el enorme desarrollo de la agricultura y las grandes concentraciones de población en los albores del cuarto milenio antes de nuestra era. Lo que entonces emergió fue lo que podemos denominar «los sistemas de dominio»; es decir, sociedades gobernadas por unos pocos que usaban su poder, riqueza y «sabiduría» para modelar el sistema social de acuerdo con sus propios intereses.

Unos pocos dominarían a la mayoría mediante el uso de la violencia y la amenaza de la violencia. La paz, es decir, la estabilidad, se conseguía mediante la victoria y la conquista, aspectos todos que en el capítulo 4 hemos catalogado como teología

imperial romana. Los sistemas de dominio existían (y existen) en formas más grandes o más pequeñas, desde los imperios hasta los reinos más insignificantes. Ambos poseen en común el dominio mediante el poder, que es ejercido a través de la violencia o de su amenaza. Pero, ¿cómo se crean y se mantienen los reinos y los imperios? Su creación y mantenimiento, más la ideología que los legitima, constituyen la sabiduría de este mundo.

La acusación que Pablo hace contra la sabiduría de este mundo es elemental: los gobernantes de esta era «crucificaron al Señor de la gloria». La sabiduría de este mundo, es decir, el hecho de que lo normal sea la dominación mediante la violencia, está en oposición a la sabiduría de Dios. La cruz pone al descubierto que la sabiduría de este mundo es necedad —nótese que las palabras en inglés *moron* («estúpido, idiota») y *moronnic* («estupidez, idiotez») proceden de la raíz de las palabras usadas en griego para referirse a lo necio/necedad (*mor-ón, mor-ia*)\*. Comparada con la sabiduría/necedad de Dios, la sabiduría de este mundo es estúpida, idiota. Y aún peor: no sólo es estúpida, sino que también es brutal y asesina.

También puede verse este significado en el énfasis que Pablo pone en Cristo crucificado en la carta a los Gálatas. Inmediatamente tras las palabras citadas previamente en este capítulo, «Que no me gloríe en nada *excepto en la cruz* de nuestro Señor Jesús Cristo», dice: *por la que el mundo ha sido crucificado para mí y yo para el mundo* (Gal 6,14). El mundo, el mundo de la normalidad imperial, había sido crucificado para Pablo, es decir, había terminado totalmente para él, así como él había sido crucificado para ese mundo; es decir, había muerto a ese mundo.

Si bien el siguiente texto que citamos procede de una de las cartas disputadas, por lo que probablemente no fue escrito por Pablo, su contenido es coherente con su pensamiento. Tal vez en la década de los ochenta, aproximadamente unos veinte

\* En lengua española encontramos el adjetivo «morón» con este sentido, pero no el sustantivo correspondiente (*N. del T.*).



años después de la ejecución de Pablo, el autor de Colosenses escribió que en la cruz Dios «desarmó a los gobernantes y autoridades dándoles un castigo ejemplar al triunfar sobre ellos en ella» (Col 2,15). Ahora bien, ¿cómo fue la cruz un «castigo ejemplar» para ellos? Pues revelando el carácter del Imperio, poniendo al descubierto la quiebra moral del sistema de dominación y la sabiduría de este mundo que lo legitimaba.

Al igual que la historia del Éxodo, «Cristo crucificado» y «Jesús el Señor» llamaban a la gente a centrar su vida en Dios en lugar de vivir bajo los faraones de su mundo. De igual modo que la historia del Éxodo, ambas convicciones poseían también un sentido personal y político. Desde una perspectiva personal, Pablo decía a sus destinatarios que centraran su vida en Dios en lugar de aceptar y vivir según la sabiduría de este mundo. Éste era el camino de la transformación personal. Desde la perspectiva política, invertía la normalidad de un mundo de dominación sostenido por la violencia, acusando a sus gobernantes de haber crucificado al «Señor de la gloria». Además, esta convicción comprometía a Pablo y sus comunidades con una visión muy diferente del modo en que debían ser las cosas.

### *7. Revelación del camino: expiación mediante participación*

Cristo crucificado y resucitado también significaba para Pablo la revelación del camino para la nueva vida «en Cristo». En este caso usa la expresión con sentido metafórico para referirse al sendero que conduce a la transformación personal, un camino que implica una muerte y resurrección interiores, un morir a la antigua identidad y forma de vida, y un resucitar a una nueva identidad y forma de vida.

Esta visión subraya la idea de expiación mediante participación. Participamos en la muerte y la resurrección de Jesús, morimos y resucitamos con Cristo, y, de este modo, entramos en una vida nueva en Cristo. La expiación mediante participa-

ción no significa que puesto que Jesús murió por nosotros, nosotros no necesitamos morir, sino que tenemos que morir y resucitar con Cristo. Es lenguaje metafórico con el que se expresa el proceso de un cambio interior radical. Ésta fue la misma experiencia que tuvo Pablo, que expresó de forma muy concisa en una sola oración en su carta a los Gálatas cuando afirma: «He sido crucificado con Cristo y ya no soy yo quien vive sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,19-20).

Es totalmente evidente que la frase «he sido crucificado con Cristo» es de índole metafórica: Jesús fue crucificado en sentido literal, pero no Pablo. Su sentido metafórico, es decir, su sentido más allá de la literalidad, es claro: Pablo había experimentado una crucifixión interior, una muerte interior. El antiguo Pablo había muerto y había nacido un nuevo Pablo: «Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí».

La crucifixión y la resurrección, la muerte y la resurrección, son las imágenes radicales de una transformación interior. La diferencia es tan enorme como la que existe entre la vida y la muerte, y el camino que conduce a la vida mediante la muerte. Morir y resucitar con Cristo constituyen el medio para vivir «en Cristo», una frase que Pablo usa unas cien veces en sus cartas. También utiliza la frase sinónima «en el Espíritu» más de quince veces. Las dos expresiones se refieren a una identidad y un modo de vida centrados en Cristo, en el Espíritu.

La transformación experimentada por Pablo implicaba un «trasplante de identidad» —de su antigua identidad a una nueva identidad «en Cristo»—. En este sentido, nos referiremos a este «trasplante de identidad» como un «trasplante de Espíritu», en analogía con los trasplantes de corazón que se realizan en la cirugía moderna, mediante los que se reemplaza un corazón antiguo por uno nuevo. En el caso de Pablo, su espíritu —el antiguo Pablo— ha sido reemplazado por el Espíritu de Cristo: «Ya no soy yo quien vive sino que es Cristo quien vive en mí».

A esta experiencia fundamental nos referíamos en el capítulo 1 cuando catalogábamos a Pablo de místico cristiano ju-

dío. No solamente tuvo éxtasis en los que vio a Cristo resucitado, sino que había llegado a ser uno con Cristo al morir y resucitar con él. Su identidad era, por tanto, una identidad mística «en Cristo». Pablo había experimentado un trasplante de Espíritu.

No sólo se aplicó a sí mismo este vocabulario de la expiación mediante participación, sino que también lo extendió a todos los que vivieran su vida «en Cristo». En esta perspectiva, en la carta a los Romanos define el bautismo, que es el rito de iniciación a la nueva vida «en Cristo», como un morir y resucitar con Cristo.

Todos nosotros que hemos sido bautizados *en Cristo Jesús* fuimos bautizados *en su muerte*. Por tanto, hemos sido sepultados con él por el bautismo *en la muerte* de modo que, así como Cristo fue *resucitado de entre los muertos* por la gloria del Padre, así también nosotros podamos caminar también en *novedad de vida* (Rom 6,3-4).

Ser bautizado significaba simbólicamente unirse a Jesús en su muerte, ser «sepultados con él por el bautismo en la muerte», a lo que seguía la resurrección: «así como Cristo fue *resucitado de entre los muertos* [...] así también nosotros podamos caminar también *en novedad de vida*»; es decir, la novedad que resulta de un trasplante de Espíritu realizado mediante el acto de morir y resucitar con Cristo.

Pablo también escribió sobre esta transformación interior operada por la participación en la muerte de Jesús con un vocabulario procedente del léxico del sacrificio:

Os exhorto, pues, hermanos y hermanas, por la misericordia de Dios, *a que os ofrezcáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo*, santo y aceptable a Dios, que es vuestro culto espiritual (Rom 12,1).

Ofrecerse a uno mismo como «un sacrificio vivo» es una imagen del morir, es decir, de entregar la propia vida en sacrificio, de ofrecer la propia vida como don para Dios, lo que conduce a una transformación y renovación:

No os acomodéis a este mundo, sino transformaos por la renovación de vuestra mente, de modo que podáis discernir lo que es la voluntad de Dios, es decir, lo bueno, lo aceptable y lo perfecto (Rom 12,2).

«Este mundo» al que no debemos acomodarnos no es el cosmos creado por Dios, sino que, como en 1 Cor 1-2, se refiere al mundo organizado según «la sabiduría de este mundo», es decir, el mundo del imperio creado por los seres humanos con sus convicciones de dominio, injusticia, división y violencia.

A la frase «no os acomodéis a “este mundo”» le sigue inmediatamente «sino *transformaos* por la *renovación* de vuestra mente». El término «mente» no se refiere aquí al pensamiento, al intelecto o las facultades racionales, aunque las incluye, sino, más bien, al modo como «vemos» el mundo y nuestra existencia de forma más global. La transformación personal conlleva una transformación del modo en que vemos «este mundo».

El resultado de esta transformación y renovación se explicita en los siguientes términos: «de modo que podáis discernir lo que es la voluntad de Dios». Es evidente que la voluntad de Dios es totalmente diferente a la acomodación a «este mundo». La transformación personal, provocada por el ofrecimiento de uno mismo «como sacrificio vivo», tiene, por tanto, un sentido político. No conformarse a la sabiduría de este mundo implica oponerse a él. Así como la expresión «Jesús es Señor» tiene un sentido personal y político, también lo tiene el hecho de morir y resucitar con Cristo.

En conclusión, esta forma de entender el significado de «Cristo crucificado» pone de manifiesto el modo en que uno se convierte «en Cristo». Este modo, el camino de la transformación, consiste en morir y resucitar con Cristo. En este sentido, Pablo estaría de acuerdo con la afirmación que hallamos en el evangelio de Juan: Jesús es el «camino» (Jn 14,6). Lo que vemos en Jesús es el camino de la expiación, una expiación en la que participamos al participar en el primero.

## 8.—Revelación del carácter de Dios

Pablo habla a menudo de que Jesús murió *por otros* como *sacrificio*. Nosotros entendemos que Pablo se refiere con estas expresiones a Cristo crucificado como revelación de la intensidad del amor de Dios y de Cristo por nosotros.

El amor de Dios y el amor de Cristo se hallan intrínsecamente relacionados. Pablo consideraba que Jesús era *la revelación definitiva de Dios*, una convicción que compartía con todo el cristianismo primitivo. Jesús revela cómo es Dios. En Jesús vemos lo que de Dios puede verse en una vida humana. Esta convicción ha sido fundamental en el cristianismo desde entonces, e incluso es realmente lo que lo define.

En cuanto a la revelación definitiva de Dios, Jesús revela lo que tradicionalmente se ha denominado la *naturaleza* y la *voluntad* de Dios. Nosotros preferimos, en cambio, usar los términos *carácter* y *pasión* de Dios, por su resonancia más dinámica, aun cuando nos referimos a las mismas cualidades. ¿Cuál es el carácter de Dios? ¿Cómo es Dios? ¿Cuál es la pasión de Dios? ¿Qué es lo que le apasiona?

Pablo responde diciendo: la muerte de Jesús.—Cristo crucificado— revela el carácter de Dios como amor y el mundo como pasión de Dios. Esta respuesta, que es nuestra tesis fundamental, tiene su corolario negativo. Como ya comentamos al principio de este capítulo, nosotros no pensamos que Pablo entendiera, con las expresiones de que Jesús murió *por otros* y como *un sacrificio*, que la muerte de Jesús era un sacrificio vicario, es decir, el pago por el pecado humano. Dada la importancia que tiene, analizamos en primer lugar este corolario negativo para abordar posteriormente su sentido positivo.

Cuando oímos decir que Cristo murió «por los impíos», «por nosotros», «por todos», y como «sacrificio de expiación», en el contexto de una teología de la expiación vicaria, su signi-

ficado nos parece totalmente obvio. Jesús murió por nuestros pecados, es decir, asumió en sí mismo el castigo que todos merecemos. Él satisfizo la deuda que debemos a Dios. Fue castigado en lugar nuestro. Invitamos a dejar de lado este conjunto de asociaciones, que realizamos casi de forma automática, para poder escuchar este vocabulario de forma novedosa.

Morir *por* alguien y *sacrificio* son conceptos que por sí mismos no implican la idea de sustitución. Podemos comprobarlo tanto en el lenguaje cotidiano como en el mismo lenguaje de la Biblia. Cuando decimos que una persona muere *por* otra, raramente pensamos que muere *en lugar de ella*. Más bien, lo que queremos decir es que muere *por ella, por su beneficio*, aún a costa de la propia vida. Una madre arriesga su vida e incluso muere para poder salvar a su hijo de una casa en llamas. Un soldado salta sobre una granada para salvar la vida de sus compañeros. Podríamos decir que la madre y el soldado mueren *en lugar del* hijo y los compañeros, pero con ello no entenderíamos que mueren en «sustitución» de ellos, sino, más bien, que han dado su vida por ellos, es decir, que han muerto para que otros puedan vivir.

Podemos aplicar este mismo planteamiento a tres mártires del siglo XX. El arzobispo Óscar Romero –defensor de los pobres y voz crítica contra la clase dirigente de El Salvador– fue asesinado por un mercenario enviado por los poderosos, muriendo por su amor al pueblo salvadoreño. En este sentido, murió por él. Dietrich Bonhoeffer, ejecutado por su implicación en un complot para derrocar a Hitler, murió por su amor al pueblo alemán y a las víctimas del III Reich. Martin Luther King fue asesinado por el amor que tenía a su pueblo y su pasión por un mundo diferente.

En estos ejemplos, morir *por* el otro no significa morir *en su lugar*, sino morir por amor a su pueblo y por la pasión de un mundo diferente para su pueblo. El amor y la pasión les condujeron a su muerte. Sus muertes fueron una epifanía de la profundidad e intensidad de su amor y su pasión.

En el lenguaje común se usa el término *sacrificio* con el mismo sentido. En los ejemplos anteriores, la madre sacrifica su vida para salvar a su hijo, el soldado la sacrifica para salvar a sus amigos, Romero la sacrifica por el pueblo salvadoreño, etc. Una vez más nos encontramos con la ausencia de toda connotación que implique la sustitución de alguien: ellos sacrificaron sus vidas, pero no porque fuera necesario un substituto.

Trasladémonos del ámbito del lenguaje común al del significado antropológico del término *sacrificio*, donde por tal se entiende un rito practicado en las sociedades premodernas, entre las que se incluye el mundo bíblico. Como su raíz latina sugiere, *sacrificio* significa «acción de hacer sagrado algo ofreciéndolo a Dios».

En el mundo antiguo se sacrificaban fundamentalmente animales, aunque en algunas culturas también eran objeto de sacrificio los frutos de la tierra y los artículos preciosos. Todos compartían una misma característica: el sacrificio era una ofrenda a Dios. El sacrificio de animales conllevaba a menudo la celebración de una comida. Se ofrecía el animal a Dios, haciéndolo así sagrado, para ser comido posteriormente en un banquete por aquellos que ofrecían el sacrificio, que ya no era una comida común, sino una comida sagrada, una comida con Dios. Podemos decir que sacrificio, don y comida iban siempre unidos.

Los sacrificios servían para varios fines. Algunos eran sacrificios de acción de gracias. En ellos no se pedía perdón por un pecado cometido ni tampoco se pedía nada a los dioses. Su única motivación era la gratitud. Otros eran sacrificios de petición, que, a menudo, se realizaban en tiempos de peligros para la comunidad. También los había de reconciliación, es decir, sacrificios realizados para reparar o superar una ruptura en la relación con Dios. En este caso se hace especialmente evidente el dinamismo implicado por la relación entre don y comida. En el orden de las relaciones humanas, ¿cómo puede uno enmendar la ruptura producida en una relación?, ¿cómo hacer las

paces con aquel a quien se le ha hecho un daño? Haciendo un regalo o compartiendo una comida, o bien haciendo las dos cosas. Los sacrificios de reconciliación con Dios también consistían en ofrecer un don a Dios y compartir una comida con él. Conjuntamente, los dos elementos constituían un medio de expiación: llegar a ser uno con Dios comiendo una comida sagrada con él.

El sacrificio no era un acto de sustitución. La idea que subyace tras el sacrificio de un animal no es que Dios lo castiga en lugar del que lo ofrece, ni que el animal sufre y muere en mi lugar o en el nuestro. En lo que respecta a nuestro tema, podemos decir que Pablo no tenía en mente la idea de sustitución cuando afirma que Jesús muere *por nosotros* o como *un sacrificio*. Dicho de modo más contundente: entender la idea que Pablo tenía de la muerte de Jesús como un sacrificio vicario por el pecado es introducir en el concepto de sacrificio un sentido que no poseía en el mundo antiguo ni tampoco, claro está, en el mundo de Pablo. Más aún, la teología de la expiación vicaria está en contradicción con el pensamiento del Pablo radical.

Cuando Pablo habla con esas categorías de la muerte de Jesús se está refiriendo a la profundidad del amor de Dios y de Cristo por nosotros. La tesis de Pablo es que en Jesús se ha revelado el carácter y la pasión de Dios. Lo que contemplamos en Jesús revela cómo es Dios.

De ahí que Pablo hable indistintamente del amor de Cristo por nosotros o del amor de Dios por nosotros. A menudo lo hace en aquellos pasajes donde aborda el significado de la cruz. Los tres elementos, es decir, el amor de Dios, el amor de Cristo y la cruz, aparecen entrelazados en Rom 5,6-8, uno de los textos paulinos más importantes sobre la muerte de Jesús por otros, sean denominados «impíos», «pecadores» o «nosotros»: «Pues mientras aún éramos débiles, en el momento oportuno Cristo murió por los impíos». Reflexionando sobre la grandeza del hecho, Pablo prosigue: «En efecto, raramente morirá alguien por un justo, aunque, tal vez, por una persona buena se



atrevera uno a morir». Ahora bien, morir por «el impío» es algo realmente extraordinario.

Pablo sostiene que esto se debe al gran amor que Cristo nos tiene. A continuación, relaciona el amor que contemplamos en la muerte *de Cristo* por nosotros con el amor que *Dios* nos tiene: «Pero Dios prueba el amor que nos tiene en el hecho de que mientras aún éramos pecadores Cristo murió por nosotros»; es decir, que el hecho de que «Cristo murió por nosotros» revela la profundidad del amor de Dios hacia nosotros y pone al descubierto el carácter de Dios como amor. En Cristo vemos el amor de Dios.

Con un vocabulario diferente se dice exactamente lo mismo –que Jesús y la cruz revelan el carácter de Dios– en 2 Cor 5,14-21, otro pasaje donde se habla de la muerte de Jesús «por todos»: «Él murió por todos, para que quienes viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que murió y resucitó por ellos». La finalidad de su muerte consiste en «que quienes viven no vivan ya para sí mismos, sino para él», mediante la transformación «en Cristo».

El resultado es una vida nueva: «El que está en Cristo, es una nueva creación; todo lo viejo ha pasado ya, ¡ved que todo se ha hecho nuevo!». A continuación, comenta Pablo el papel de Dios en todo ello: «Todo esto proviene de Dios, que nos reconcilió consigo a través de Cristo [...] en Cristo estaba reconciliando al mundo consigo mismo». Lo que aconteció en Jesús pone al descubierto la finalidad y la pasión de Dios: la reconciliación con el mundo. Por tanto, el mundo importa mucho a Dios.

Con tono también lírico, épico y profundo, escribió Pablo un pasaje sobre el amor de Dios revelado en la muerte de Jesús. Conocido por tantos millones de cristianos, Rom 8,31-39 comienza con una pregunta: «Si Dios está por nosotros, ¿quién está contra nosotros?», a la que sigue toda una serie de preguntas dispuestas en paralelismo: «¿Quién presentará una acusación contra los elegidos de Dios?»; «¿Quién condenará?»; «¿Quién nos separará del amor de Cristo?».

Pablo responde categóricamente: nadie ni nada. ¿En que se fundamenta la confianza de Pablo? La prueba de que «Dios está a favor nuestro» es la cruz: Dios «no retuvo a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros». El significado es evidente: contemplada como la muerte del Hijo de Dios, la cruz revela el amor que Dios nos tiene. Y así concluye el pasaje: nada «podrá separarnos del amor de Dios en Cristo Jesús nuestro Señor».

Tengamos cuidado con este pasaje, pues en él se usa el vocabulario de la «intervención» de Dios en la muerte de Jesús: Dios «lo entregó». Se trata de una expresión que no debería interpretarse en sentido literal. Cuando se interpreta así, entonces parece sugerir que la cruz formaba parte del «plan» de Dios; es decir, que la crucifixión de Jesús era voluntad de Dios. Es extraño que se piense así, pero de hacerlo es evidente que conduce a una teología realmente extraña. ¿Qué clase de Dios exigiría la muerte de un ser humano tan extraordinario?

Ahora bien, el pasaje no trata de la causalidad divina, como si Dios hubiera querido la muerte de Jesús, sino que, más bien, como todas las interpretaciones de su muerte, refleja un punto de vista pospascual que contempla retrospectivamente en ella una finalidad providencial y de revelación. Además, la fuerza del pasaje depende de la percepción pospascual de Jesús como el Hijo de Dios. La metáfora de la relación padre-hijo subraya la profundidad del amor de Dios: Dios quiso entregar «a su propio Hijo» para nuestro beneficio. *Esto* expresa cuánto nos ama Dios. La muerte de Jesús como Hijo de Dios es una parábola sobre el amor que Dios nos tiene. Y nunca deberíamos interpretar literalmente una parábola, pues de hacerlo nos equivocaríamos totalmente. La parábola remite a significados, no a hechos.

Abordemos ahora el pasaje donde se usan los términos *sacrificio* y *expiación*. Se trata de un sumario-clímax de los tres primeros capítulos de Romanos que está densamente concentrado. Nosotros (es decir, todos, tal como clarifica el contexto):

somos justificados por la gracia de Dios como un don, mediante la redención que es realizada en Cristo Jesús, a quien Dios presentó como un *sacrificio de expiación* por su sangre, que es efectivo por la fe (Rom 3,24-25).

Es uno de los textos fundacionales de la Reforma Protestante, pues trata de la *justificación por la gracia mediante la fe*, un tema que abordaremos más exhaustivamente en el capítulo 7. Por ahora, nótese que la gracia significa aquí «un don», tal como lo dice el mismo texto.

La gracia de Dios, el don de Dios, acontece mediante *la redención* que es realizada en Cristo Jesús». Al igual que los términos *sacrificio* y *expiación*, el de *redención* también necesita redimirse. Durante siglos se ha asociado con el pecado: la redención consiste en redimirnos de nuestros pecados. Pero ni en la Biblia ni en Pablo se refiere la redención al perdón de los pecados, sino que, más bien, se trata de una metáfora sobre la liberación de la esclavitud —de la vida en Egipto, de una vida de esclavitud—. La frase «la redención que es realizada en Cristo Jesús» debería traducirse mejor por «la liberación que es realizada en Cristo Jesús»; es decir, que somos liberados gracias a él.

A continuación, como en el pasaje anterior, habla de la «intervención» de Dios en la muerte de Jesús: *Dios presentó [a Jesús] como un sacrificio de expiación*. Una vez más, no deberíamos interpretar literalmente el texto, como si Dios quisiera la muerte de Jesús. Más bien, la referencia a la intervención divina subraya aquí el tema de la gracia de Dios: *Dios proveyó el sacrificio*. Lo que expresa la inmensidad de su amor por nosotros. Al igual que en el pasaje anterior, la muerte de Jesús es una parábola de la gracia de Dios, una revelación del carácter de Dios como amor.

Finalmente nos encontramos con la frase *un sacrificio de expiación por su sangre*, que si no significa expiación *vicaria*, ¿qué significado tiene entonces? ¿Significa que Jesús sacrificó su vida? En efecto, así es. Jesús estuvo dispuesto a que se le crucificara (las palabras «por su sangre» apuntan a este sentido) por

su pasión, es decir, por su pasión por Dios y por un mundo diferente, el mundo que en los evangelios se denomina «el reino de Dios». ¿Pensó Pablo que murió vicariamente? De ninguna manera. Pero sí pensaba que su muerte en cruz tenía un significado expiatorio, en el sentido de «en-con-cordia», que ya hemos explicado en este capítulo.

En suma, cuando Pablo dice que Jesús muere *por otros* o como *sacrificio* se refiere a la revelación del amor de Cristo y el amor de Dios —el carácter y la pasión de ambos—. El amor y la pasión de Cristo le condujeron a la cruz, y en ella vemos tanto su amor como el amor de Dios. De igual modo, la cruz entendida como el sacrificio que Dios hace de «su propio hijo» por causa del mundo es una revelación del amor de Dios, una parábola de su carácter y su pasión.

En esta perspectiva, la cruz es una revelación de la generosidad divina —de la gracia de Dios y de lo que, en el capítulo 6, denominamos la justicia distributiva de Dios—, de la gracia divina que se da gratuitamente a todos.

Teniendo en cuenta todo cuanto hemos dicho, nos encontramos en disposición de comprobar por qué el concepto de sacrificio vicario no es solamente una mala historia, sino también una mala antropología y una pésima teología. ¿Qué nos dice sobre la naturaleza o el carácter de Dios, sobre cómo es Dios? En su núcleo encontramos la idea de que Dios es un legislador y un juez que exige el pago por el pecado. Intensifica la ira divina: la ira de Dios necesita ser apaciguada, aplacada, satisfecha, elíjase el verbo que se quiera, pero en todo caso la necesidad es la misma. Sugiere que Dios *exigía* la muerte de Jesús; es decir, que su muerte era querida por Dios y fue planeada por él.

Consideremos todo cuanto esto nos indica sobre el carácter de Dios, sobre su forma de ser. ¿Es un padre estricto? ¿Un juez implacable? ¿Un monarca exigente? Si es así, entonces le da la vuelta radicalmente al mensaje de la generosidad divina,

de la gracia, del carácter de Dios como amor. Resulta difícil, por no decir imposible, reconciliar la expiación vicaria con el modo en que habla Pablo sobre Dios a partir de su conocimiento en Jesús, su Señor crucificado y resucitado. Para Pablo, la cruz reveló la pasión de Dios, la voluntad de Dios, por el mundo, es decir, por un mundo diferente a «este mundo» normal de dominio, injusticia y violencia, legitimado por «la sabiduría del mundo». También reveló el camino de la transformación interior, el camino para llegar a ser «en Cristo» mediante la participación en su muerte y resurrección. Y también puso de manifiesto el carácter de Dios, su naturaleza, como generosidad, como amor por todos: por los impíos, por los pecadores, por nosotros. Pablo vio de todas estas formas los sentidos salvíficos, el significado expiatorio, implicados en Cristo crucificado y resucitado.

### 9. *La resurrección: Dios ha resucitado a Jesús*

Ya hemos mencionado algunos de los sentidos que Pablo detectó en la resurrección de Jesús al indagar en la fórmula compuesta por los términos *muerte* y *resurrección*, *morir* y *resucitar*, *crucificado* y *resucitado*. Ahora queremos centrarnos más específicamente en la segunda palabra del par, es decir, en la *resurrección*, en la convicción que Pablo tenía de que Dios había resucitado a Jesús. ¿Qué quería decir con ello? ¿Qué sentido vio en ella?

Al igual que los términos *sacrificio*, *expiación* y *redención*, la *resurrección* posee un significado propio que es compartido por muchos cristianos. Concretamente, que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos reanimando y transformando su cadáver, dejando la tumba vacía y haciendo que se apareciera durante un tiempo a sus seguidores de un modo que no lo había hecho hasta entonces. La ascensión de Jesús, que según Hechos ocurrió cuarenta días después de la resurrección, puso punto final a este tiempo especial.

Además, son muchos quienes creen (o pensamos supuestamente que creen) que todo esto ocurrió de forma totalmente «física»; es decir, que la tumba estaba realmente vacía, que Jesús se apareció a sus seguidores con un cuerpo que podía verse y tocarse, que comió con ellos y que incluso les preparó un desayuno. Más o menos esto es lo que mayoría de la gente piensa que significa la resurrección de Jesús. Unos lo creen, otros no; y algunos se quedan sin saber qué decir.

Este escenario se basa en los evangelios. Más concretamente, se basa en la combinación de los diferentes relatos que sobre la Pascua encontramos en los cuatro evangelios, leídos como historias que cuentan hechos fácticamente verificables. No es este el lugar para indicar el modo en que deberían leerse estos relatos (para esto, véase el último capítulo de nuestro libro *The Last Week*). Aquí nos centramos, lógicamente, en lo que Pablo decía.

Recordemos que las cartas auténticas de Pablo son más antiguas que cualquiera de los evangelios y que, por tanto, son las primeras referencias escritas sobre la resurrección. Con ello no pretendemos decir que lo más antiguo sea mejor, como si debiera tomarse más seriamente a Pablo que los evangelios. Más bien, nuestro objetivo es ver qué decía Pablo sobre la resurrección de Jesús sin tener en cuenta los relatos evangélicos.

## 10. *El Cristo resucitado como realidad experiencial*

La convicción que Pablo tenía de que Dios había resucitado a Jesús se fundamentaba en su propia experiencia. Ya lo comentamos cuando describimos a Pablo en el capítulo 1 como un místico cristiano judío. Su experiencia de Damasco, tal como se nos cuenta en Hechos, más las referencias que hace en sus cartas, corroboran que tuvo una visión de Jesús resucitado. En efecto, dice con sus propias palabras: «He visto al Señor»; «él se me apareció». Ya analizamos estas expresiones en el capítulo 3. Por tanto, la resurrección de Jesús era para Pablo el fruto de una ex-

perencia, si bien deberíamos usar el plural, pues estamos convencidos de que tuvo varias experiencias del Jesús pospascual.

El dato de la resurrección de Jesús por Dios constituye el presupuesto de todas sus cartas, pero escribe extensamente sobre ello solamente en 1 Cor 15. Este capítulo contiene algunas sorpresas. Casi al comienzo escribió Pablo: «Os transmití como de primera importancia lo que a mi vez yo había recibido» (15,3). Este vocabulario sugiere, con bastante plausibilidad, que lo que sigue es una tradición cristiana muy primitiva que Pablo había «recibido», con toda probabilidad poco después de su experiencia de Damasco. Tal vez es posible que el Pablo anterior a Damasco ya hubiera oído hablar de ello, pues conocía bastante el movimiento de Jesús como para perseguirlo.

A continuación, tras unas breves referencias a la muerte de Jesús por nuestros pecados, su entierro y resurrección, presenta una lista de aquellos a quienes se apareció Cristo resucitado:

Se apareció a Cefas [Pedro] y luego a los doce. Después, se apareció a más de quinientos hermanos y hermanas al mismo tiempo, la mayoría de los cuales viven aún, aunque otros han muerto. Luego se apareció a Santiago y después a todos los apóstoles. Por último, como a un nacido a destiempo, se me apareció también a mí (15,5-8).

En este pasaje hallamos por los menos tres datos sorprendentes. En primer lugar, la experiencia de Damasco tuvo lugar unos pocos años después de los cuarenta días de apariciones que se nos cuentan en Hechos. Pablo contempla estas experiencias de Cristo resucitado como un suceso prolongado en lugar verlas confinadas a un breve período de tiempo. Además, su frase «por último [...] se me apareció también a mí» no significa que estas experiencias cesaron con la suya, sino que, probablemente, sólo significa que puso en el último lugar de la lista su propia experiencia.

La segunda sorpresa es el uso del vocabulario de las visiones para describir las apariciones de Cristo resucitado. Utiliza reiteradamente el verbo «apareció» no sólo para las experiencias

de Pedro y los demás, sino también para la suya, sugiriendo que, en este sentido, eran semejantes. El hecho de denominarlas visiones significa que no eran experiencias que pudieran fotografiarse, como sugeriría una lectura literalista de los relatos evangélicos. Tampoco significaba menospreciarlas, como si «solamente» fueran visiones. Nadie que hubiera tenido una visión habría dicho jamás: fue solamente una visión. Más bien, la experiencia que Pablo tuvo de Cristo resucitado implicaba la convicción de que Jesús era *real* y que podía ser *conocido*; pero *real* no significa necesariamente que fuera un cadáver transformado que cualquiera hubiera visto de haber estado allí.

La tercera sorpresa aparece posteriormente cuando describe cómo es el cuerpo resucitado: «¿Cómo son los muertos que resucitan? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?» (15,35). Refuta en esta parte la creencia que algunos corintios tenían de que la resurrección era lo mismo que la inmortalidad del alma, respondiendo a sus propias preguntas por etapas e insistiendo a lo largo de ellas en que la resurrección tenía que ver con los cuerpos, no con las almas inmortales incorpóreas. Al mismo tiempo, también insistía en que el cuerpo resucitado no era simplemente el cuerpo previo a la muerte que era devuelto exactamente idéntico a la vida.

En este sentido, afirma en primer lugar que hay muchos tipos de cuerpos (15,38-41), estableciendo así la base para el siguiente paso; a saber, la exposición de las diferencias que, mediante una serie de contrastes, establece entre los cuerpos físicos y los resucitados. La metáfora fundamental compara el cuerpo físico a la semilla que se siembra:

Lo que se siembra es perecedero, lo que resucita es imperecedero. Se siembra en deshonor, se resucita en gloria. Se siembra en debilidad, se resucita en poder. Se siembra un cuerpo físico, se resucita un cuerpo espiritual (15,42-44).

El cuerpo resucitado —incluyendo el cuerpo de Jesús— es un cuerpo espiritual: resucitado imperecedero, en gloria, en poder. Es evidente que el cuerpo resucitado no es simplemente un



cuerpo físico devuelto a la vida. A continuación añade Pablo: «El primer hombre, Adán, llegó a ser un ser vivo; el último Adán [Jesús] llegó a ser un espíritu donador de vida» (15,45). El Cristo resucitado es un espíritu que da vida.

Nótese que todo esto se dice en un capítulo que también incluye un versículo que es bastante citado por algunos cristianos para defender la resurrección del cuerpo físico: «si Cristo no hubiera resucitado, entonces hubieran sido vanas nuestra proclamación y vuestra fe» (15,14). Ahora bien, este versículo tiene un sentido completamente diferente cuando se lee en el contexto de todo el capítulo. La resurrección no tiene nada que ver con la vuelta a la vida en una forma semejante a la que se tenía antes de morir. Más bien, la diferencia es tan enorme como la que existe entre la semilla que se siembra y la planta totalmente desarrollada que surge después.

Regresando a nuestro tema principal: la convicción que Pablo tenía de que Dios había resucitado a Jesús se fundamentaba en su propia experiencia de Cristo resucitado. No se basaba en relatos como los que se nos cuentan en los evangelios. Casi con toda certeza, el Pablo anterior a Damasco había oído hablar de que Dios había resucitado a Jesús. Sin embargo, no llegó a convertirse para él en una convicción hasta la experiencia de Damasco. Además, cuanto dice sobre el cuerpo resucitado no encaja con una lectura literalista de los relatos evangélicos. Una vez más, esto no significa que tengamos que dejar de lado los relatos de los evangelios, aunque sí debería afectar al modo de leerlos.

### 11. *La resurrección de Jesús como imperativo*

Además de ser experiencia, la resurrección de Jesús también contenía para Pablo un imperativo. Puede verse claramente en el significado que da inmediatamente a su experiencia: «Jesús es Señor». Dios ha vindicado a Jesús y ha dicho «no» a las autoridades responsables de su ejecución. La convicción de que «Jesús es Señor» no es una afirmación teológica abstracta, sino

una afirmación que implica un imperativo: exige compromiso, lealtad, fidelidad. Decir que Jesús es Señor exige seguirle a él, no a los presuntos señores de este mundo.

Hay otra segunda razón por la que podemos decir que contiene tal imperativo. Cuando Pablo escribe sobre la resurrección de Jesús en 1 Cor 15, también habla de la resurrección del cuerpo en general, no sólo sobre la resurrección de Jesús, sino sobre su resurrección en el contexto de la esperanza judía en la resurrección de los muertos. En lugar de inferir la resurrección general a partir de la resurrección de Jesús, Pablo parte de la premisa de la esperanza judía para explicar la resurrección de Jesús. Por dos veces subraya: «Si no hay resurrección de los muertos, entonces Cristo no ha resucitado [...]. Pues si los muertos no resucitan, entonces Cristo no ha resucitado» (15,13.16).

Para entender lo que quiere decir debemos introducir el concepto de *escatología*. Aunque usada con una desconcertante variedad de sentidos por los especialistas y los teólogos, su significado es muy sencillo. El término procede del griego *eschaton*, que significa «fin». A menudo se ha entendido como «el fin del mundo», como si se refiriera al final del universo espacio-temporal, e implicando, así, la salida del creyente a otro mundo, es decir, al cielo.

Pero, como vimos en el capítulo 4, la escatología en el pensamiento judío de tiempos de Jesús no se refería al final del mundo físico, sino al *fin de esta era*: de «este mundo», en el sentido de mundo-sistema de dominio, injusticia y violencia. La escatología judía, premisa del significado que da Pablo a la resurrección de Jesús, abordaba el tema de la transformación del mundo. La esperanza en una resurrección general era, así, la esperanza en lo que podríamos denominar «la gran purificación del mundo por Dios».

Es en este contexto en el que Pablo escribe sobre la resurrección de Jesús «como primicia de los que han muerto» (1 Cor 15,20). La «primicia» es una metáfora que procede del ámbito de la cosecha: si ya se han cosechado las primicias, en-

tonces la cosecha general ha comenzado ya. Lo que significa que Pablo comprendió la resurrección de Jesús como el comienzo de la resurrección general.

Esta convicción puede entenderse, como mínimo, de dos modos. Según el primero, Pablo creía que la segunda venida de Jesús era inminente y que incluso podría acontecer mientras aún vivía (véase, por ejemplo, 1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15,51-52; Rom 13,11-12). Desde esta perspectiva, Pablo pensaba que la resurrección general *no* estaba *áun* aconteciendo, sino que sucedería *pronto*. En la investigación se denomina «escatología inminente» a esta concepción. Todo ocurriría muy pronto. Pero Pablo se equivocaba. Sin prejuicios por nuestra parte, podemos decir que la mayoría de los especialistas opinan así.

Pero nosotros entendemos la frase «como primicia de los que han muerto» de forma completamente diferente; en nuestra opinión, se trata de una afirmación de que la resurrección de Jesús significa que la resurrección general ya ha empezado. Dios ya está llevando a cabo la gran purificación del mundo. De lo que se sigue el imperativo de que todos estamos llamados a participar en ella. La resurrección general expresa la pasión de Dios por la justicia en este mundo, y nosotros tenemos que participar en la creación de Dios de un mundo transformado. Se trata de una escatología de participación, de colaboración, escatología como proceso, más que ceñida a un acontecimiento instantáneo.

Así pues, Cristo crucificado y resucitado tiene para Pablo un sentido personal y un sentido político. En cuanto acontecimiento personal es el camino de la transformación, es decir, el cambio que se produce en nosotros al morir y resucitar con Cristo, sufriendo una muerte interior y recibiendo un trasplante de Espíritu, de modo que ya no somos nosotros quienes vivimos, sino Cristo quien vive en nosotros. En cuanto acontecimiento político, proclama que el Señor es Jesús, no el César, y que ha comenzado la gran purificación del mundo. La expiación de participación y la escatología de participación van de la mano en el pensamiento y el mensaje del Pablo radical.

## VI

### «Justificación por la gracia mediante la fe»

El título que damos a este capítulo se corresponde con otra importante frase de Pablo, otra de sus concisas cristalizaciones del evangelio. Como ya dijimos en el capítulo I, se trata de una proposición especialmente importante para los protestantes, uno de los gritos de guerra de la Reforma luterana: somos salvados mediante *sola Scriptura, sola gratia, sola fides*—sólo por la Escritura, sólo por la gracia, sólo por la fe—. También fue un elemento determinante en la Reforma calvinista: la salvación es resultado de la gracia de Dios, no el producto de la decisión humana.

#### 1. *El Pablo romano, no el Pablo de la reforma*

Pablo habla sobre la justificación por la gracia mediante la fe en las cartas a los Gálatas y a los Romanos. Nosotros nos centraremos en este capítulo en su carta a los Romanos por varias razones. En primer lugar, porque es su carta más extensa—sólo 1 Cor rivaliza en cierto modo con ella—. Es también la única carta que escribió a una comunidad en la que no había estado y que no conocía personalmente. También es la única carta en la que presenta un tratado sistemático sobre su forma de entender a Jesús y el evangelio. Con esta carta pretendía presentarse a sí mismo como también exponer su pensamiento a una comunidad a la que pensaba visitar. La justificación por la

gracia mediante la fe constituye el clímax de la primera sección de la carta.

Antes de analizar lo que el Pablo radical quería decir con esta frase, deseamos comenzar comentando algunas ideas cristianas bastante extendidas, sobre todo entre los protestantes.

En primer lugar nos encontramos con la importante cuestión sobre la vida *venidera*: ¿Cómo llegamos al cielo? ¿En que se fundamenta el juicio de Dios? ¿Seremos juzgados por las «obras» y «la ley» —es decir, por nuestras acciones—? ¿O se nos juzgará por la «gracia» y la «fe», entendidas éstas como «aquello que creemos»? ¿A qué le da Dios más importancia? ¿Al comportamiento o las creencias? A partir de la Reforma, muchos cristianos han respondido diciendo que Dios nos salva por la *fe como creencia* más, por supuesto, el esfuerzo necesario por comportarse bien.

En segundo lugar, tal como implica el planteamiento anterior, las «obras» y «la ley» se contraponen a la «gracia» y la «fe», de tal modo que el asunto se convierte a menudo en la contraposición entre la fe y las obras.

En tercer lugar, esta concepción es, implícita o explícitamente, antijudía, pues identifica las «obras» y «la ley» con el judaísmo, como si «la ley» fuera esencialmente «la ley judía». Además, a lo largo de los siglos de enfrentamiento entre protestantes y católicos, los protestantes han juzgado el catolicismo como una religión de las «obras», mientras que el protestantismo era la religión de la gracia y la fe.

Ahora bien, todas estas ideas constituyen una interpretación gravemente errónea de lo que Pablo quería decir. Cuando hablaba de la justificación por la gracia mediante la fe, Pablo no pensaba en cómo conseguir llegar al cielo, sino en la transformación de nosotros y del mundo en esta vida de aquí abajo. Además, al contraponer la fe y las obras, no estaba pensando en una *fe-sin-obras* —que no puede existir, pues la fe siempre incluye las obras,— sino, más bien, en unas *obras-sin-fe*, que, de-

safortunadamente, se producen con bastante frecuencia, bien por hábito o por consentimiento culpable, por rutina o por interesada hipocresía.

En este libro, pero sobre todo en este capítulo, trataremos de clarificar los modos en que Pablo ha sido y sigue siendo malinterpretado. Ahora bien, ¿cómo podemos pensar que lo comprenderemos mejor que otros autores del pasado o del presente? Sencillamente teniendo muy en cuenta el siguiente principio de interpretación: *situar a Pablo y su carta a los Romanos fuera del mundo de la polémica Reforma del siglo XVI para ubicarlo en el mundo imperial romano del siglo I*. Así, por ejemplo, leemos la carta a los Romanos situándola en su contexto original y en la intencionalidad que Pablo tuvo al escribirla. Es incorrecto, y genera interpretaciones erróneas, leer a Pablo como lo que él no era: un protestante luterano que criticaba el catolicismo romano, o, incluso peor, un cristiano que criticaba el judaísmo. En cambio, es correcto, y evita las malinterpretaciones, leerlo como lo que sí era: un judío cristiano que, en el seno del judaísmo de la alianza, critica el imperialismo romano. Es importante que pensemos en esta cuestión como introducción al proceso de la lectura correcta de la carta a los Romanos que desarrollamos en este capítulo.

Las pequeñas bibliotecas pueden estar llenas de discusiones y comentarios sobre la carta a los Romanos cuyos resultados acumulativos la han hecho incomprendible para cualquier lector contemporáneo normal. Sin embargo, no importa lo profunda que pudiera ser su teología, la carta tenía que ser comprensible para las varias comunidades de artesanos e iglesias tienda o taller de Roma. A ellas les fue llevada, como ya vimos en el capítulo 2, por una diaconisa llamada Febe. Ella sería la encargada de llevarla de una comunidad a otra, así como de leerla, explicarla y responder a las cuestiones que suscitaba.

Pensemos por un momento en lo siguiente. Si la carta era realmente tan abstrusa como los comentaristas la han conver-

tido a lo largo de los siglos, ¿acaso sería Febe una teóloga de más categoría que Agustín, Tomás de Aquino, Lutero o Calvino? O, sin menospreciar a Febe, ¿hemos convertido una carta que era totalmente inteligible en una carta totalmente ininteligible? Recordemos que es perfectamente posible ser sencillo y profundo al mismo tiempo. Jesús lo fue siempre, y, de hecho, también Pablo, sobre todo en su carta a las comunidades cristianas de Roma.

## 2. *Sanar un mundo dividido*

Ya vimos en el capítulo 2 que la igualdad intracristiana se oponía a las jerarquías romanas clásicas del libre sobre el esclavo o del varón sobre la mujer, así como también vimos en el capítulo 4 que el compromiso bautismal cristiano citado en Gal 3,27-29 fundamentaba la radical visión de la igualdad contra las divisiones habituales de la época según las categorías de etnia, clase y género. Pero todo esto comprometía solamente a la propia comunidad cristiana. ¿Qué ocurría en el gran mundo fuera de aquellas pequeñas asambleas?

Éste es precisamente el tema que se aborda en la carta a los Romanos. Trata del apasionado deseo de Dios por sanar un mundo dividido, por poner fin a la normalidad de la injusticia fundamentada en la violencia y suscitar una tierra unificada y en paz. Este programa de Dios se ve inmediatamente ratificado por la estructura de la carta.

Si exceptuamos la introducción (1,1-15) y la conclusión (15,22-16,27), la carta trata de la unificación de las tres grandes divisiones del mundo de Pablo, que iban desde la más extensa hasta la más restringida. La primera parte aborda el modo de unir a los paganos con los judíos (1,16-8,39). La segunda, la unión de los judíos con los cristianos (9,1-11,36), y la tercera, la unión entre los judíos cristianos y los paganos cristianos (12,1-15,21). Pablo comienza con una visión extensa para centrarse posteriormente en una más restringida; su ob-

jetivo es analizar las posibilidades de que el mundo-en cuanto-civilización pueda llegar a ser de nuevo el mundo-en cuanto-creación de Dios. En resumen:

[1] Paganos y judíos (Rom 1,16–8,39)



[2] Judíos y cristianos (Rom 9,1–11,36)



[3] Judíos cristianos y paganos cristianos (Rom 12,1–15,21).

Incluso un superficial recuento de palabras nos muestra que la primera sección es el doble de larga que las dos siguientes; en nuestro estudio profundizaremos en esta relevancia que da Pablo a la primera sección.

A estas alturas de nuestro libro, con el capítulo 4 aún fresco en nuestra mente, nos daremos cuenta de la impertinencia irónica con que Pablo prescribe la paz que Dios quiere en la tierra precisamente a las comunidades cristianas de Roma. Bajo la orden celestial de Júpiter, encarnado en el emperador, y con la diversidad étnica fusionada en la unidad imperial, Roma ya había establecido la paz en la tierra. Pero se trataba de la paz mediante la victoria, cantada por la *Eneida* de Virgilio, no de la paz mediante la justicia, sostenida por Pablo en la carta a los Romanos.

De tener suficiente tiempo y espacio, nos hubiera gustado pasearles a lo largo de toda esta carta como hicimos con la carta a Filemón en el capítulo 2. Pero, dado que es imposible, esperamos que tengan la carta a mano para leerla al tiempo que nosotros lo hacemos. O bien, como nos gusta decir, si todo esto falla, lean el texto. Nos centraremos en dos aspectos fundamentales: en la estructura general de la carta y, especialmente, en aquellos términos teológicos esenciales frecuentemente malinterpretados, como la justicia y la justificación, la gracia y la fe, la ley y el pecado, el sacrificio y la muerte.



### 3. *La unidad de los paganos y los judíos*

El primero de estos términos fundamentales que habitualmente se han malinterpretado es la *rectitud*, un vocablo que aparece en la tesis de Pablo con que introduce los temas centrales de Rom 1-8:

Pues no me avergüenzo del evangelio: es el poder de Dios para la salvación de todo el que tiene fe, del judío primero y también del griego. Pues en él *la rectitud* de Dios se reveló de fe en fe, como está escrito: «El que es *recto* vivirá por la fe» (1,16-17).

Comenzamos constatando que las palabras *rectitud* y *recto* son a menudo sinónimos de *justicia* y *justo* en Pablo y en la Biblia en general. Por ejemplo, en Am 5,24 leemos: «Que fluya la justicia como las aguas y la rectitud como arroyo perenne»; las dos partes de esta oración dicen lo mismo: justicia y rectitud son sinónimos. Así, en Rom 1,17, la frase «la rectitud de Dios» puede traducirse de igual modo por «la justicia de Dios».

Pablo afirma en este versículo que «en el evangelio la justicia de Dios se reveló». Pero, ¿qué significa «justicia» en esta frase? Llamamos la atención sobre dos tipos de justicia muy diferentes. El primero conduce a una fatídica interpretación de Pablo. En su uso común, como también frecuentemente en la historia de la teología, la justicia se ha entendido esencialmente, y casi exclusivamente, como *justicia retributiva*, es decir, como castigo. En este sentido, la justicia de Dios significa la retribución divina: merecemos que se nos castigue por no estar a la altura de las exigencias de Dios. Pero Pablo no quería decir esto. De haberlo entendido así, ¿cómo podría denominarse «evangelio» o «buena noticia» a la justicia retributiva de Dios, a su justicia punitiva?

Existe otro tipo de justicia, otro sentido de justicia, que denominamos «justicia distributiva». Esta justicia no trata del castigo, sino de la distribución. En el ámbito económico, la justicia distributiva significa la justa distribución de los bienes

necesarios para vivir; en la Biblia significa la justa distribución de la tierra cuyo propietario es Dios. La idea que Pablo tiene de la justicia distributiva de Dios incluye no sólo la económica en cuanto ordenada por Dios, sino también algo más, un plus sobre el que insistimos especialmente en este punto. La justicia distributiva de Dios significa que Dios es accesible a todos por igual: que el Espíritu de Dios se nos distribuye gratuitamente para transformar el mundo de Dios en un lugar donde habite esa misma justicia. La justicia distributiva es la auténtica naturaleza, la verdadera esencia y el genuino carácter de Dios. Usando el vocabulario de los primeros capítulos, podemos decir que la justicia de Dios, en cuanto centro del evangelio de Pablo y de su carta, significa que todos, judíos y paganos, pueden acceder a un trasplante de Espíritu.

Finalmente, al relacionar la justicia distributiva de Dios con el título de este capítulo, la justificación por la gracia mediante la fe, queremos subrayar que el término griego que traducimos por «justicia» o «rectitud» (entendida como justicia) es también la raíz de las palabras que traducimos por «justificación» y «justificado». La justificación por la gracia mediante la fe, sobre la que pronto diremos más, significa el modo en que Dios nos hace justos a nosotros y hace justo al mundo.

Volvamos a la tesis de Pablo: el evangelio es «el poder de Dios para la salvación» (recordemos que para Pablo y la Biblia en general, la salvación se refiere esencialmente a *esta* vida, no a la vida *venidera*, es decir, tiene que ver con este mundo, no con el «cielo» tras la muerte), y esta salvación es accesible «para el judío primero y también para el griego».

Nosotros traducimos por «pagano» el término «griego» que Pablo usa en Romanos y Gálatas. Los dos términos significan «no judíos», pero con un acento de confrontación. No se refieren tanto, por ejemplo, a los celtas o los chinos, cuanto a las grandes naciones imperiales (en latín *gentes*) que los judíos conocían perfectamente bien por los sometimientos del pasado o la opresión del presente. Todos ellos podían sintetizarse como

«griego», porque fue el imperialismo cultural impuesto *manu militari* por Alejandro Magno el que había presentado la más grave amenaza contra la tradición y la identidad judías a partir del siglo IV a. C. Aunque en aquel momento ya había desaparecido la espada griega, la espada romana estaba aún enfundada en una vaina griega.

#### 4. *El judío primero pero también el griego*

La pasión de Dios, dice Pablo, es forjar una unidad a partir del «judío primero pero también el griego» (1,16; 2,9-10). El problema es que con anterioridad a esta unidad futura positiva querida por Dios existe una unidad humana negativa en el presente. Pablo acusa a la humanidad de un fracaso universal, puesto que «todos, judíos y griegos, están bajo el poder del pecado», de modo que entre ellos «no hay distinción, puesto que todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (3,9.22-23). La unidad del judío y el griego, es decir, de todo el mundo, ya existe, pero se trata de una unidad bajo el pecado.

En su crítica universal, Pablo invierte el orden de la secuencia inicial: primero habla de los griegos (1,16-2,16) y posteriormente de sus compatriotas judíos (2,17-3,18). Su premisa fundamental es que existe una *ley divina común para toda la humanidad*, con una versión escrita en las promesas y las tradiciones de los judíos y otra versión no escrita en los corazones y la conciencia de los paganos. Pero se trata del mismo Dios, a quien los judíos conocen mediante la alianza y los paganos mediante la creación.

Sin embargo, tanto para el griego como para el judío, «no son quienes escuchan la ley los rectos ante los ojos de Dios, sino quienes cumplen la ley serán los justificados» (2,13). Esta oración constituye un buen ejemplo de cómo los términos «recto» y «justo» o «rectitud» y «justicia» significan exactamente lo mismo en la Biblia en general y en Pablo en particular. Nunca se entiende «recto/rectitud» en el sentido actual de una

piEDAD o religiosidad demasiado ostentosa que posiblemente sea sincera pero que probablemente sea falsa o hipócrita. Para Pablo, tanto en relación con Dios como con nosotros, hacer lo que es justo es hacer lo recto y hacer lo recto es hacer lo justo.

¿Qué fallos han cometido los paganos (1,16–2,16)? Pablo menciona dos errores que proceden directamente de las clásicas polémicas de la sinagoga contra los paganos y que eran tan imprecisas como las críticas que los paganos hacían a los judíos.

Un error es la *idolatría*: «cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes que se parecen a seres humanos, a pájaros, a cuadrúpedos o a reptiles» (1,23). Y, a continuación, como fruto de la idolatría (1,24.26.28), se nos habla de su *inmoralidad*. Pablo hace un extenso listado (1,26–31) de inmoralidades, cuyo primer lugar lo ocupa la homosexualidad: «Sus mujeres cambiaron la relación natural por la antinatural, y de igual modo los hombres, dejando la relación natural con las mujeres, se consumían con pasión los unos por los otros. Los hombres cometieron actos vergonzosos con hombres y recibieron en sus propias persona el castigo merecido por su error» (1,26–27).

Al igual que otros moralistas judíos contemporáneos, Pablo, en su acusación, considera la homosexualidad no solamente como algo malo, sino también como «antinatural». Ahora bien, en aquella tradición, como en tantas otras, la naturaleza sexual estaba determinada por la biología, el cuerpo y los genitales. Sin embargo, son muchas las personas que actualmente piensan que la naturaleza sexual está determinada por la química, el cerebro y las hormonas. Por tanto, Pablo nunca afrontó la cuestión que nosotros sí tenemos que afrontar en los siguientes términos: de acuerdo, la acción sexual se sigue de la naturaleza sexual, pero ¿qué y quién determinan la naturaleza sexual? ¿Qué ocurre si para unos la «homosexualidad» es tan natural como lo es la heterosexualidad para otros? Recordemos, en este sentido, que Pablo, como presuntamente también sus contemporáneos, consideraba «antinatural» que los hombres se dejaran el cabello largo y las mujeres se lo cor-

taran (1 Cor 11,14-15). Para nosotros se trata de una costumbre condicionada por aquella situación espacio-temporal, pero no de una proposición con valor universal.

¿Qué fallos han cometido sus compatriotas judíos (2,17-3,18)? ¿Cómo encajan en su acusación de un pecado universal? Básicamente les acusa de no haber estado a la altura de sus doctrinas o ideales:

Tú, que enseñas a los demás, ¿no te enseñas a ti mismo? Mientras que predicas contra el robo, ¿acaso no robas? Tú que prohíbes el adulterio, ¿acaso no cometes adulterio? Tú, que aborreces los ídolos, ¿no saqueas los templos? Tú, que te glorías en la ley, ¿no deshonras a Dios quebrantando la ley? (2,21-23).

Ahora bien, estas acusaciones van demasiado lejos, pues, de hecho, los paganos no criticaban a los judíos por la hipocresía de su infidelidad, cuanto por la estupidez de su fidelidad.

Además, cuando Pablo dice que «un verdadero judío lo es en el interior y que la verdadera circuncisión es la del corazón, es decir, es espiritual, no carnal» (2,29), un contemporáneo judío como Filón de Alejandría le hubiera respondido: «Por supuesto, pero debes tener las dos circuncisiones y manifestar en el exterior lo interior».

En general, 1,16-3,18 es una acusación bastante superficial de la pecaminosidad universal, pero en lugar de desecharla por su superficialidad, deberíamos ponderar la posibilidad de su acierto. Parece darse algo profundamente erróneo y seriamente torcido si no en la naturaleza humana, sí al menos en la normalidad de la civilización humana; es decir, en lo que Pablo y nosotros hemos llamado la normalidad de «la sabiduría de este mundo». Como Pablo afirma, ciertamente tenemos leyes y declaraciones que no seguimos, dando así testimonio de nuestra falta de sinceridad e incluso de hipocresía.

Pensemos, por ejemplo, en una gran nación que promete «libertad y justicia para todos», pero que se mantiene impasi-

ble ante su fracaso por conseguirlo. O, lo que es peor, pensemos en cómo la humanidad ha evolucionado horrorosamente desde los imperialismos del siglo XIX a los totalitarismos del siglo XX y finalmente a los terrorismos del siglo XXI. Por consiguiente, nos vemos obligados a preguntarnos por la normalidad de la misma civilización, lo que nos lleva a releer hoy día la acusación paulina de un pecado global con mayor profundidad que cuando él escribió sobre ella. Es posible que Pablo viera el mismo defecto global que nosotros: él lo expresó con el vocabulario de su tradición y de su tiempo, y nosotros debemos hacerlo con el lenguaje más radical que nos ha aportado nuestra experiencia en el pasado reciente y en el presente.

##### 5. *La rectitud de Dios ha sido revelada*

¿Cuál es, por tanto, la solución al fracaso global, a la pecaminosidad cósmica o al abismo universal que existe entre los ideales e intenciones de nuestras declaraciones y su realización o cumplimiento efectivo? He aquí la respuesta que da Pablo, en la que aparecen sus tres términos fundamentales: la *rectitud* de Dios es otorgada para la *justificación* de la humanidad mediante el *sacrificio* de Cristo (3,25-26). Ahora bien, de hecho se han malinterpretado gravemente cada uno de estos términos hasta el punto de hacer incomprensible la teología de Pablo.

*Rectitud: Distribución, no retribución.* Recordemos, tal como hemos dicho más arriba, que la rectitud de Dios significa exactamente lo mismo que la justicia divina. Pero, desafortunadamente, la justicia significa para nosotros principalmente, si no exclusivamente, justicia *retributiva*, es decir, la justicia que castiga. Sin embargo, Pablo no la entendía así, y aquí es donde empezamos a malinterpretarlo. La justicia de Dios es para Pablo más *distributiva* que retributiva; en segundo lugar, esta justicia distributiva constituye la verdadera naturaleza, esencia y carácter de Dios; y, en tercer lugar, esta justicia distributiva es, por encima de todo, el verdadero ser de Dios que se nos da gra-

tivamente para transformar el mundo en un lugar donde habite esa justicia divina.

Ahora bien, si, como resultado de nuestra mala interpretación, entendemos que Pablo anuncia la justicia retributiva de Dios, entonces tendremos que hacer toda una serie de contorsiones teológicas para explicar cómo podría ser una buena noticia (evangelio), sobre todo para la pecaminosidad humana universal descrita en Rom 1-3. Sin embargo, la auténtica buena noticia que proclama Pablo es que el propio carácter de Dios en cuanto justicia distributiva está disponible para todo el que quiera aceptarlo, sin méritos ni condiciones previas.

*Justificación: Transformación, no imputación.* Si malinterpretamos la justicia divina como justicia retributiva, la única buena noticia sería que Dios, por así decirlo, finge que somos justos, es decir, que nos imputa una justicia que de hecho no poseemos. Este *como si* hubiera horrorizado a Pablo. En el siguiente texto de 2 Cor no aparece en modo alguno nada que se refiera a una ficticia imputación de justicia, sino que todo apunta a una transformación efectiva mediante la justicia:

Todos nosotros, con rostros velados, viendo la gloria del Señor como reflejada en un espejo, estamos siendo transformados en la misma imagen que avanza de un grado de gloria a otro; esto procede del Señor, el Espíritu (3,18).

No nos desanimemos. Aunque nuestra naturaleza exterior se está consumiendo, nuestra naturaleza interior se renueva día a día (4,16).

Si alguien está en Cristo, hay nueva creación: todo lo antiguo ha pasado; mirad, todo ha llegado a ser nuevo (5,17).

Esto significa transformación, no imputación.

*Sacrificio: Participación, no sustitución.* Ya vimos en el capítulo 5 que debemos distinguir radicalmente entre la idea paulina de la expiación sacrificial y la interpretación que hace Anselmo como expiación sacrificial *de sustitución*. De hecho,

Pablo interpreta la ejecución de Cristo como una expiación sacrificial *de participación*. Por esta razón, tras afirmar que «Cristo Jesús a quien Dios ofreció como sacrificio de expiación por su sangre» en un solo versículo (Rom 3,25), Pablo no lo desarrolla, sino que dedica todo un capítulo al modo en que *participamos en Cristo* (6,1-23).

El pecado universal de la humanidad es muchísimo peor que las tradicionales listas de vicios que Pablo refiere a griegos y judíos en Rom 1-3. El pecado consiste en haber aceptado la violencia como la droga favorita de nuestra civilización y nuestra adicción constituye una amenaza para la misma creación. La vida de Cristo fue la revelación encarnada de un Dios no violento y se consumó por su muerte que fue resultado de aquella injusticia violenta a la que se había opuesto justamente y de forma no violenta. Su muerte fue un sacrificio (del latín *sacrum facere*, hacer sagrado) porque fue el testimonio definitivo del carácter de su Dios y la invitación definitiva para que participemos con él, tanto metafórica como realmente, muriendo a la normalidad violenta de la civilización o incluso, si fuera lamentablemente necesario, como víctimas del mal dominante al que nos oponemos.

## 6. *Justificados por la gracia de Dios como un don*

*La gracia como don gratuito.* En la carta a los Romanos se suele traducir normalmente la palabra griega *charis* como *gracia* y se entiende como un *don gratuito*. En este sentido, encontramos las siguientes frases: «justificados por la gracia como un don» (3,24); «el don gratuito en la gracia de un solo hombre, Jesús Cristo» (5,15), y, como un golpe constante de tambor, «el don gratuito [...] la gracia de Dios y el don gratuito [...] el don gratuito [...] el don gratuito [...] la abundancia de gracia y el don gratuito de la rectitud» (5,15-17). Pero tengamos mucho cuidado, porque, de hecho, no existe un don gratuito, sino solamente un *ofrecimiento* gratuito que sólo se convierte en *don gratuito* cuando es aceptado.



Pensemos en el aire que respiramos como analogía de lo queremos decir. Siempre y de igual modo está disponible para todos en cualquier lugar o tiempo normales. No hacemos nada para conseguirlo o merecerlo, y está incondicionalmente disponible para los buenos y los malos. Por una parte, es absolutamente trascendente, pues dependemos totalmente de él. Por otra, es absolutamente inmanente, pues está por todas partes, dentro y fuera de nosotros. De hecho, apenas lo notamos, excepto cuando algo va mal en nosotros o en él.

Sin embargo, el aire es un *ofrecimiento gratuito* que sólo llega a ser un *don gratuito* cuando aceptamos cooperar con él. Somos libres de tomar poco aire y asfixiarnos o tomar demasiado e hiperventilarnos. Además, si elegimos la asfixia o la hiperventilación, no podemos decir que el aire nos castiga. Es un hecho puro de colaboración y participación con lo que siempre está ahí en cualquier parte.

La buena noticia (el evangelio) de Pablo es que la rectitud de Dios, es decir, su verdadero carácter como justicia distributiva, es una gracia, un don gratuito que se ofrece a todos absoluta e incondicionalmente para nuestra justificación, es decir, para colaborar con Dios en la transformación del mundo. Con otras palabras, lo que esencialmente distribuye Dios es su identidad, su naturaleza, su ser, su carácter, o, como Pablo prefiere decir, su espíritu. De esta justicia distributiva primera, que es donación que hace Dios de sí mismo, debe proceder la justicia distributiva que transforma el mundo.

*La fe como compromiso total.* Así como cualquier ofrecimiento libre debe activarse como don gratuito mediante la aceptación, de igual modo el don que hace Dios de su propio espíritu, la gracia del ofrecimiento universal de Dios de un trasplante de Espíritu, debe aceptarse mediante la fe. Siguiendo con nuestra analogía: el creer es para la gracia lo que el respirar es para el aire. Y, como siempre, tengamos cuidado para no caer en una interpretación errónea. *La fe* no significa un consentimiento teórico a una proposición, sino *un compro-*

*miso vital con un programa.* Obviamente, podemos resumir un programa en una proposición y creer en ella, pero la fe nunca puede reducirse a un asentimiento fáctico, pues se trata de una dedicación total. La fe (*pistis*) es un compromiso total, todo un estilo de vida.

Además, la fe como compromiso es siempre un proceso interactivo, un pacto bilateral que supone la fidelidad de ambas partes con todas sus legítimas diferencias y distinciones. Como Pablo subraya en la carta a los Romanos, si Dios y Cristo son fieles al mundo, se espera que, en respuesta de fe, el mundo sea fiel a ellos. La rectitud de Dios en Cristo es fielmente consistente, por lo que los cristianos deberían ser consistentemente fieles en su respuesta a esa gracia-don.

Abrahán es para Pablo el gran modelo de esa respuesta de fe como compromiso total con el don que Dios hace de sí mismo. Pablo afirma que Abrahán fue el antepasado común de los paganos que viven por la fe *sin* la circuncisión, como también de los judíos que viven por la fe *con* la circuncisión: «¿Acaso Dios es solamente el Dios de los judíos? ¿No es también el Dios de los paganos? En efecto, también de los paganos» (3,29).

*Las obras como polémica injustificada.* En este apartado nos encontramos con dos importantes posibilidades de interpretación errónea. La contraposición de la fe con las obras es su forma abreviada de referirse a la fe-con-obras *versus* las obras-sin-fe. Siempre debería entenderse de este modo. De nuevo, una analogía con un caso de la vida ordinaria puede ayudarnos a interpretar correctamente su teología.

Una familia de emigrantes abre un restaurante en este país, trabaja duro, prospera y se hacen ciudadanos de pleno derecho. Como gratitud, lealtad y patriotismo, izan la bandera norteamericana sobre su negocio cada mañana. El patriotismo-con-bandera equivale a la fe-con-obras. Pero hay otra familia en el mismo edificio que decide también poner una bandera para no perder su negocio frente a los recién llegados. Esta bandera-sin-

patriotismo equivale a las obras-sin-fe. Se trata de una distinción válida y de una posibilidad permanente tanto en la política como en la religión. Pero esto genera un problema de mayor envergadura.

Si fuéramos a ese edificio, ¿cómo distinguiríamos entre sí los restaurantes con la bandera? ¿Cómo distinguiríamos cuál es uno y cuál el otro viendo los dos o incluso oyendo a sus propietarios? Podríamos juzgar que los dos pertenecen a la categoría de la fe-con-obras o bien a la de las obras-sin-fe, o incluso asignar uno a la primera y otro a la segunda. En seguida nos damos cuenta de lo fácil que resulta que las polémicas y las acusaciones desemboquen en controversias y conflictos.

— *Un ejemplo personal.* Nosotros escribimos libros y recibimos los correspondientes derechos de autor. Algunos críticos a quienes no les agrada nuestra teología comentan en la página web de Amazon.com que sólo escribimos para ganar dinero. Para ellos, nuestros libros no son fe-sin-obras, sino obras-sin-fe. Ahora bien, ¿cómo podemos aprobar o desaprobamos categóricamente esta acusación? Así pues, siempre que se lea una acusación contra una obra-sin-fe, incluso del mismo Pablo, tengamos mucho cuidado en valorar cuánto tiene de descripción rigurosa y cuánto de polémica incontestable. Se trata de un asunto interminable sobre el que volveremos en la siguiente sección dedicada a la unidad de los judíos y los cristianos.

### 7. *Aparte de la ley, el pecado yace muerto*

*Las obras y la ley.* Para comenzar, nótese que el texto griego dice: «aparte de la ley, el pecado yace muerto» (7,8) —no se trata de «la Ley» o la Torá de Israel, sino de toda «ley»—. Una vez más, tengamos cuidado con los malentendidos o las interpretaciones erróneas.

Pablo no sólo contrapone la fe (-sin-obras) a las obras (-sin-fe), sino que también contrapone la fe a la ley, y, con frecuen-

cia, las combina entre sí suscitando la tesis de la fe *versus* las obras de la ley. Así lo hace en Gal 2,16: «sabemos que una persona es justificada no por las obras de la ley, sino por la fe en Jesús Cristo», y de nuevo lo repite en Rom 3,28: «sostenemos que una persona es justificada por la fe, independientemente de las obras prescritas por la ley».

Por una parte, cualquier teólogo judío no cristiano hubiera respondido: Pablo, eso lo sabemos bien. Somos justificados por la gracia de nuestra relación de alianza con Dios de la que ley es un signo exterior, una manifestación pública y un compromiso visible. Por otra parte, Pablo habla positivamente de «la ley de Cristo» en Gal 6,2 o de «la ley de la fe» en Rom 3,17, o bien de «la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús» en Rom 8,2. De igual modo escuchamos que «toda la ley se resume en un solo mandamiento: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”» en Gal 5,14, y por dos veces «el amor es el cumplimiento de la ley» en Rom 13,8-10. ¿Es que la «ley» judía es mala y la «ley» cristiana es buena? O, dicho desde un punto de vista contemporáneo, si la vida bajo la ley es tan buena para la vida socio-política, ¿cómo puede ser tan mala para la vida religioso-teológica?

Para decirlo claramente: ¿qué le pasaba a Pablo con la ley? ¿Había en ella algo más profundamente peligroso que el simple peligro de que una fe-con-obras-de-la-ley se convirtiera en obras-de-la-ley-sin-fe (de acuerdo con nuestra analogía, que el patriotismo-con-bandera se transformara en obras-de-bandera-sin-patriotismo)? Respondiendo concisamente, podemos decir que Pablo tenía dos problemas con la ley. El primero es que su presencia genera conocimiento y responsabilidad de obediencia. Por su promulgación admitimos que sabemos lo que debemos hacer. El segundo es que su articulación no conlleva la capacitación interior para cumplirla. Un ejemplo: las leyes sobre los límites de velocidad nos dicen lo que debemos hacer, pero no nos capacitan infaliblemente para hacerlo.

*La ley y el pecado.* Cuando Pablo habla de la ley se refiere a toda forma de ley, no solamente a la ley judía sino también a la

ley romana, no sólo a la ley humana sino también a la divina, no sólo a la ley escrita de la alianza sino también a la ley no escrita de la conciencia. Así pues, ¿qué es lo que para Pablo funcionaba mal en toda ley e incluso en la ley divina? A esta pregunta responde específicamente: «La ley produce la ira; pero donde no hay ley, tampoco hay transgresión» (4,15); o bien: «sin la ley el pecado está muerto» (7,8).

¿Quiere decir Pablo que el asesinato, por ejemplo, sólo surge de, o a causa de, o en reacción a, y en oposición a, la ley que lo prohíbe? ¿Quiere decir que la ley provoca el pecado, que el mandato provoca la desobediencia? En absoluto. Simplemente quiere decir que la ley genera conocimiento y reafirma que sabemos lo que está bien o está mal, así como qué es lo que debería hacerse o no. Por ejemplo, si un pueblo afirma que todos tienen los mismos derechos inalienables, podemos decir que ya sabe mucho, que ha admitido que sabe mucho, y que su propia ley lo condenará de no comportarse según esta declaración. La ley que exige atravesar un núcleo de población sin superar los 50 kilómetros por hora no impide que infaliblemente conduzcas a 75 kilómetros por hora, pero te advierte de que sabes que superar el límite es una violación de la ley. Es lógico que no se pueda desobedecer una ley que no existe.

La ley otorga el poder del conocimiento (*no deberíamos hacer esto*) pero no lleva consigo inherentemente el poder de la obediencia (*no debemos hacer esto*). «No entiendo mis propias acciones», dice Pablo en nombre de la ley, «pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que odio» (7,15). No se trata de una confesión individual o personal de la impotencia de Pablo ante la Torá judía, sino de la confesión estructural o sistémica de la humanidad ante sus mejores leyes y sus más sinceros ideales. Expresa el abismo que existe entre el conocimiento o la conciencia y la voluntad o la acción.

La ley, afirma Pablo, genera información, pero no transformación. La ley informa la conciencia exteriormente, dice Pa-

blo, pero la fe la potencia interiormente. ¿Recordamos el caso de Filemón con respecto a Onésimo que comentamos en el capítulo 2? ¿Dará Filemón la libertad a Onésimo libremente, voluntariamente e interiormente, a partir del compromiso de su fe cristiana? O ¿le dará la libertad porque se siente forzado a hacerlo simplemente para apaciguar a Pablo o incluso para obedecer la ley cristiana? ¿Actuará por fe o por las obras de la ley cristiana?

*El pecado y la muerte.* Pablo dice que «así como el pecado entró en el mundo a través de un hombre, y la muerte llegó con el pecado, así la muerte se extendió a todos porque todos han pecado» (Rom 5,12). Esta oración sintetiza sus afirmaciones anteriores en 1 Cor: «todos mueren en Adán», «el último enemigo en ser aniquilado es la muerte», «el aguijón de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la ley» (15,22.26.56). Lo que dice parece claro, pero ¿es totalmente cierto?

En primer lugar, en una sociedad preindustrial un tercio de la población moría a los seis años de edad, dos tercios a los dieciséis y tres cuartas partes con veintiséis años. En aquel mundo antiguo como también en todos aquellos lugares de nuestro mundo que no se han desarrollado, la muerte no es algo futuro en la vida ni un fin distante, sino que está presente como compañera permanente. Aparte de las muertes provocadas por las hambrunas que traían consigo las guerras o la peste, también se moría por la enfermedad de la injusticia, el agotamiento de la malnutrición y el contagio de infecciones.

En segundo lugar, la «muerte» de Cristo siempre fue para Pablo la terrible muerte de una ejecución injusta, la horrorosa muerte de una crucifixión vergonzosa. No era una muerte natural. Su teología no se hubiera construido sobre la muerte y la resurrección de Cristo si Jesús hubiera muerto en su casa de Nazaret y hubiera resucitado en ella al tercer día. Su muerte fue injusta y violenta. Así pues, después de dos mil años desde aquel acontecimiento y sobre todo en un momento en el que el terrorismo ha venido a reemplazar los totalitarismos del si-

glo XX, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿es la muerte o su violencia el último enemigo de Dios? O, mejor formulada, ¿es la muerte injusta y violenta el último enemigo de Dios?

### 8. *El gemido de la creación*

Pablo nos presenta en Rom 1–8 la visión de la unidad del griego y el judío, es decir, de todos los pueblos, en un mundo transformado lleno de paz. Pero la visión que tenía la Roma imperial era exactamente la misma. Por consiguiente, la confrontación no afectaba a los fines, sino a los medios. ¿Cómo acontecería la consumación final? ¿Como una paz conseguida mediante la victoria y la pacificación o como una paz obtenida mediante la justicia y la justificación?

Podríamos pensar que la división entre el griego y el judío no era realmente la división fundamental, y que la auténtica división es la que existe entre los que tienen y los que no tienen, o la división entre el primer mundo y el tercer mundo, entre aquellos que tienen más de lo que necesitan y los que tienen menos de lo que quieren. Pero, en cualquier caso, es y será siempre un problema que tiene que ver con el mundo. Y así Pablo concluye esta sección con un magnífico himno a la libertad, no sólo sobre nuestra libertad, sino sobre la libertad de la misma creación:

En efecto, la creación espera con prolongada ansiedad la revelación de los hijos de Dios; pues la creación estaba sometida a la caducidad, no por su voluntad, sino por la voluntad del que la sometió, en la esperanza de que la misma creación fuera liberada de la esclavitud de la corrupción y obtuviera la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Sabemos que toda la creación ha estado gimiendo con dolores de parto hasta ahora, y no sólo la creación, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente mientras esperamos la adopción, la redención de nuestros cuerpos (Rom 8,19-23).

Pablo menciona la «creación» cinco veces en estos cinco versículos. Escuchemos, por tanto, las voces de Dios y de la Biblia, de Jesús y de Pablo, unas voces que susurran a nuestros oídos insistentemente contra el estribillo de nuestro individualismo narcisista. Se trata del mundo, bobos, se trata del mundo.

### 9. *La unidad de los judíos y los cristianos*

Pablo se desplaza a continuación a una división más restringida dentro del amplio mundo dividido entre paganos y judíos. Se centra en la división dentro del judaísmo entre judíos no cristianos y judíos cristianos, entre judíos que no han aceptado a Jesús como su Mesías y aquellos que sí lo han aceptado.

Pablo esperaba inicialmente que el futuro del judaísmo sería el de una comunidad unida formada por judíos no cristianos y judíos cristianos. Dios crearía esa unidad «no sólo a partir de los judíos, sino también a partir de los paganos» (9,24), pues «no hay distinción entre judío y griego; el mismo Señor es Señor de todos y es generoso con todos los que lo invocan» (10,12). Pero a mediados de los años cincuenta, cuando escribió la carta a los Romanos, era totalmente consciente de que algo había fallado gravemente con respecto a la unidad que esperaba. Ni se había producido ni parecía que fuera a producirse. De ahí el grito de aflicción que emite: «Siento una gran tristeza y una angustia incesante en mi corazón. Pues desearía ser maldito y separado de Cristo por mi propio pueblo, mis hermanos según la carne» (9,2-3). Sin embargo, para Pablo no se trataba solamente de un problema humano que había que solucionar, sino de un «misterio» divino (11,25) que era necesario ponderar. Así pues, su principal interés se dirige a Dios; quiere saber cómo y por qué Dios ha permitido que ocurriera eso.

*La intención de Dios.* Pablo indaga en sus Escrituras judías para buscar algunos precedentes y encuentra muchos ejemplos de las inesperadas elecciones realizadas por Dios y de sorprendentes inversiones. Isaac, el hijo posterior que Abrahán tuvo de



Sara, fue elegido por Dios en lugar de Ismael, que fue su primer hijo, el que tuvo de Agar (9,7-9). Después, cuando Isaac se casó con Rebeca, su hijo más pequeño Jacob fue elegido por Dios en lugar del primogénito Esaú (9,10-13). Y es que Dios, dice Pablo, es como un alfarero que «hace del mismo terrón un objeto para un uso especial y otro para un uso común» (9,19-21). A continuación, Pablo prosigue con su investigación bíblica citando aquellos profetas que, desde antaño, habían anunciado que Dios elegiría un «pueblo de entre los paganos» (9,24-26) y solamente un «resto» de entre los judíos (9,27-29).

¿Qué ocurre entonces con la gran mayoría de judíos que no han aceptado a Jesús como su Mesías esperado? Incluso cuando Pablo hace frente a lo que para él es una realidad demoleadora, nunca dice que «esos de Israel» (11,23) están perdidos, condenados y abandonados por Dios. En su lugar, encontramos un segundo grito cargado de emoción: «Pregunto, entonces, ¿es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡De ningún modo! Yo mismo soy un israelita, un descendiente de Abrahán, un miembro de la tribu de Benjamín. Dios no ha rechazado a su pueblo a quien conoció de antemano» (11,1-2). Por consiguiente, ¿qué es lo que Dios pretende con todo esto?

En su visión escatológica sobre la gran purificación del mundo realizada por Dios, judíos y paganos se unirían para formar la comunidad definitiva siguiendo el orden «el judío primero y también el pagano» (1,16 y 2,9-10). Pero Dios, dice Pablo, ha invertido este proceso: primero los paganos y sólo entonces los judíos: «Y pregunto yo, ¿es que han tropezado como para caer? ¡De ningún modo! Sino que a través de su tropiezo la salvación ha llegado a los paganos, poniendo celoso a Israel» (11,11). Con otras palabras, «un endurecimiento ha caído sobre una parte de Israel hasta que entre la totalidad de los paganos» (11,25).

Lo que más llama la atención en toda esta sección es la solemne advertencia que dirige a «vosotros los paganos» con la que Pablo concluye el conjunto de su exposición (11,13-36).

Les advierte severa y extensamente, por ejemplo, contra la jactancia o la autoconfianza mediante aquella llamativa imagen de Israel como olivo antiguo y cultivado con respecto al que ellos no son sino ramas silvestres y recientemente injertadas (11,17-24). Subraya que todo esto es un «misterio» divino (11,25), pero en la actualidad, después de dos mil años, podemos y debemos hablar de forma más completa que lo que Pablo nunca pudo.

Decía a los paganos que «con relación al evangelio, ellos [los judíos no cristianos] son enemigos de Dios por causa vuestra; pero con relación a la elección, son amados por causa de sus antepasados; pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (11,28-29). Ahora nosotros podemos decir lo que Pablo nunca pudo imaginarse: *Hay dos alianzas gemelas, la judía y la cristiana, las dos son dones gratuitos de la gracia divina y ambas aceptaban inicialmente la fe y vivían plenamente mediante esa fe. Por ahora, este es el único medio para releer lo que Pablo denominaba el «misterio» de Dios ante la evidencia de la continuidad de la historia.*

*Problema humano.* El énfasis que Pablo pone en la (no)unidad de judíos y cristianos como un misterio divino en 9,1-29 y 11-36 enmarca deliberadamente su discusión como problema humano en 9,30–10,21. Retrocedemos de nuevo al problema de la fe (-con-obras) *versus* las obras (-sin-fe). ¿Acusa Pablo a los judíos no cristianos de mero formalismo, es decir, de esperar que la rectitud o la justificación derivasen simplemente del cumplimiento de las exigencias legales? Si así fuera, ¿sería simplemente una burda polémica a la que cualquier teólogo adversario le hubiera respondido, como ya hemos visto, que la rectitud y la justificación derivaban de la gracia de la relación interior de la alianza de la que ley era su necesaria manifestación exterior? ¿Podríamos entonces desechar esta sección de 9,30–10,21 como una simple polémica? No es posible, pues es el momento de recordar, y, probablemente, releer, las secciones sobre aquellos paganos «adoradores de Dios» que abordamos en el capítulo 3.

En aquel capítulo vimos cómo Pablo logró finalmente y con éxito centrar el mandato recibido en Damasco de Dios y Cristo en aquellos paganos «adoradores de Dios»; es decir, en aquellos simpatizantes no judíos que asistían a la sinagoga y que, desde el punto de vista religioso, se encontraban entre los judíos puros y los paganos puros. Para muchos judíos esto constituía una deliberada estrategia misionera, un medio totalmente adecuado para que aquellos individuos se apartaran de la idolatría y la inmoralidad sin una conversión plena (por ejemplo, la circuncisión de los varones), evitando así todas las posibles oposiciones familiares y sociales que se le vendrían encima.

Pero Pablo no pudo aceptar jamás que aquello fuera una estrategia misionera. Veía a los paganos «adoradores de Dios» como perdidos entre dos mundos, pues seguían algunas exigencias legales judías al tiempo que no aceptaban plenamente la fe judía. Pablo no podía imaginarse que una persona fuese medio judía y medio pagana. ¿No era precisamente esto un clásico ejemplo de obras-sin-fe? A propósito de otro tema, advertía a los romanos, por ejemplo, sobre aquellos que «no actúan conforme a la fe» aseverando que «todo cuanto no procede de la fe es pecado» (14,23).

Con otras palabras, al asistir a la sinagoga judía, los temerosos de Dios admiten que hay algo profundamente correcto y que deberían convertirse al judaísmo. Por consiguiente, al no hacerlo están en «pecado» y lo que hacen son obras (-sin-fe) más bien que fe (-con-obras). Lo que está sucediendo no es una lucha a dos bandas entre Pablo y sus compatriotas judíos sobre la cuestión de Cristo, sino una lucha a tres bandas entre, por una parte, la estrategia misionera de Pablo, y, por otra, la estrategia misionera de la sinagoga judía por el control de los corazones y las mentes de los simpatizantes paganos. Pablo los acusa –así como a todos los judíos que los apoyan– de intentar conseguir la rectitud-justificación por la ley, por las obras y por la obras de la ley.

Pablo cuenta con un caso válido, pero no infalible. Al final del siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en la religión del Imperio romano, un judío podría haber dicho lo siguiente: «Veis ahora donde radica el problema: ellos os han inundado y os han tragado. Pensáis que los habéis convertido, pero en realidad son ellos quienes os han convertido a vosotros. Si sois tan buenos como pensáis ser, sed vosotros mismos y dejad que la misión por atracción tenga éxito donde la misión por conversión puede fracasar». De ahí que Pablo concluya diciendo: «¡Oh abismo de riqueza y sabiduría y conocimiento de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos...! Pues de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos!» (11,33.36).

#### 10. *La unidad de los cristianos judíos y los cristianos paganos*

Abordamos ahora los capítulos conclusivos de la carta a los Romanos, pero dejamos sin tratar las siguientes tres secciones: 12,14–13,7 y 16,1-16, que ya hemos visto en los capítulos 4 y 2 respectivamente, y 15,22-33, que veremos en el epílogo. Nos centramos ahora en el círculo más íntimo de la visión más restringida de Pablo sobre la unidad; a saber, la unión entre cristianos judíos y cristianos paganos en las varias asambleas cristianas que existían en Roma (12,1–15,21).

Debemos tener siempre presente que cuando Pablo escribe esta carta, Claudio acababa de morir, en el año 54 d. C., y el adolescente Nerón se había convertido en el nuevo emperador. Fue aquel el momento en el que el poeta Calpurnio Sículo pudo decir a sus compatriotas romanos: «En medio de una paz no perturbada, la edad de oro experimenta un segundo nacimiento [...] mientras él, un auténtico Dios, gobernará las naciones» (*Égloga* 1,42 y 46). Fue también entonces cuando Pablo pudo decir a sus destinatarios de Roma: «No os acomodéis a este mundo, sino transformaos por la renovación de vuestras men-

tes» (12,2), pero, no obstante, «si es posible, en cuanto dependa de vosotros, vivid en paz con todos» (12,18). Este «si» adquiriría un enorme peso antes de la muerte de Nerón.

Lo que nos llama poderosamente la atención en 12,1–15,21 son las amonestaciones que Pablo hace no solamente sobre la paz con los de fuera, sino, sobre todo, sobre la paz entre los miembros de la comunidad cristiana. «Vivid en armonía unos con otros», dice en 12,16 y 15,5. Además, en 12,3 Pablo aconseja a las comunidades romanas en los siguientes términos: «no os consideréis por encima de lo que deberíais, sino pensad con juicio sobrio, cada uno según la medida de fe que Dios le ha asignado». Posteriormente, habla de «la fe que tienes, tenla como convicción propia ante Dios», en 14,22. Parece que la armonía se exige porque *Dios les ha concedido* divergencias dentro de la comunidad cristiana o diferencias de fe cristiana. ¿Cuál era, por tanto, la situación interna y externa del cristianismo romano que exigía tan largo ruego por una unidad en paz?

*El débil y el fuerte.* En aquellas asambleas cristianas romana existían dos puntos de vista opuestos; Pablo intenta sostener ambos e incluso unirlos en una comunidad superior de culto. ¿Cuál era la causa de que los dos grupos «no se acogieran entre sí» (15,7)?

Pablo —de forma un tanto tendenciosa— denomina a un grupo *los débiles* y al otro *los fuertes*. Los *débiles* son aquellos para quienes la observancia judía del *kosher* y el calendario litúrgico seguían siendo importantes. Los *fuertes* son aquellos que consideraban innecesarias estas prácticas. «Algunos creen que pueden comer todo, mientras que los débiles sólo comen verduras [...]. Algunos piensan que un día es mejor que otros, mientras que otros consideran que todos los días son iguales» (14,3.5).

En primer lugar, Pablo es totalmente claro en su teoría y su propia posición. «Sé y estoy convencido en el Señor Jesús que nada es impuro en sí mismo; pero es impuro para quien así lo piense» (14,14). Así pues, Pablo se ubica entre los fuertes que no consideraban necesarias las observancias judías para los judíos

cristianos, los adoradores de Dios cristianos o los paganos cristianos. «*Nosotros* los fuertes», dice en 15,1, «deberíamos aguantar los defectos de los débiles y no agradarnos a nosotros mismos».

En segundo lugar, Pablo es igualmente claro con respecto a la praxis y su propia situación. Dirigiéndose a los dos grupos, les dice que «aquellos que comen no desprecien a quienes se abstienen, y los que se abstienen no deben juzgar a los que comen, pues Dios los ha acogido» (14,3). El fundamento común para la unidad aún en el desacuerdo es esta:

Que todos estén plenamente convencidos en sus propias mentes. Los que observan el día, lo observan en honor del Señor. También los que comen, comen en honor del Señor, puesto que dan gracias a Dios; mientras que aquellos que se abstienen, se abstienen en honor del Señor y dan gracias a Dios (14,5-6).

Por tanto, insiste, los débiles no deberían «juzgar» a los fuertes, ni los fuertes «menospreciar» a los débiles (14,4.10.13).

En tercer lugar, al dirigirse a los débiles, Pablo nunca les pide, aconseja u ordena que abandonen sus prácticas religiosas del *kosher* y las fiestas. En efecto, todo cuanto les dice es que no «juzguen» a los fuertes (14,3.4.10.13).

En cuarto lugar, dedica más tiempo a los fuertes. Reiterada y enfáticamente les dice que «si tu hermano o hermana se siente ofendido por lo que comes, no caminas en el amor. No permitas que lo que comes provoque la perdición de uno por quien Cristo murió» (14,15; léase 14,20-21 y 15,1). Con otras palabras, si el *kosher* o las fiestas no son importantes para ti, tampoco las niegues. Si todo alimento es bueno, entonces también lo es el *kosher*. Si cada día es bueno, también lo es el *sabbath*. Adaptaos, superadlo, sed adultos, queridos fuertes, «pues el reino de Dios no es comida ni bebida, sino rectitud y paz y alegría en el Espíritu Santo» (14,17). Pablo pide a cada grupo que acepte las diferencias religiosas del otro de modo que puedan dar culto conjuntamente y compartir la cena del Señor

(15,6-7). Pero también insiste en que la observancia o la no observancia deben proceder de la fe y no de la discriminación, del desprecio o del juicio (léase 14,22-23).

*De Antioquía a Roma.* Recordemos, según vimos en el capítulo 2, la amarga disputa entre Pablo, por una parte, y Santiago, Pedro e «incluso Bernabé» (Gal 2,1-14). A finales de los años cuarenta, en Antioquía, Pablo, como ya vimos entonces, polemizó contra todos ellos, y perdió, sobre el mismo tema que presenta ahora aquí en Roma. ¿Tenía que ser la comida eucarística de una comunidad mixta formada por judíos cristianos y paganos cristianos *kosher* para todos o para ninguno?

La primera decisión fue que no tenía que ser *kosher* para nadie, pero Santiago de Jerusalén, el hermano de Jesús, exigió que fuera *kosher* para todos. Todos los líderes estuvieron de acuerdo menos Pablo, que llegó a llamar a Pedro «hipócrita» por haber cambiado de opinión. Pablo resolvió el asunto mediante una política de no concesión, lo que le llevó a separarse de los demás e «incluso de Bernabé» (Gal 2,11-14). Ya sugerimos en el capítulo 2 que su oposición al asunto tenía una motivación menos teológica que polémica, lo que explica la diferente respuesta que da al mismo problema en Roma (Rom 14).

En Rom 14 nos encontramos con una visión sobre el modo en que argumentaba Pablo a partir de sus presupuestos teológicos que supera con creces su forma de disputar anteriormente en Antioquía. Para nosotros tiene todo el aspecto de una lección que no aporta nada nuevo. Las tensiones y las separaciones entre cristianos débiles y fuertes por la observancia de la piedad judía pueden sonarnos a algo irrelevante del pasado después de dos mil años de consolidación de dos sistemas religiosos opuestos. Pero en aquel momento y lugar, constituían *un* problema de gran envergadura. A los cristianos de los siglos venideros les parecerán nuestras actuales disputas intracristianas tan anticuadas e irrelevantes como a nosotros nos parecen las desatadas en Antioquía y Roma. Pero, en todo caso, el modo en que Pablo intentó resolver aquellas antiguas disputas puede aún servirnos

de paradigma para posteriores desacuerdos intracristianos. En cualquier debate de esta índole, los fuertes son los que *menosprecian* a los débiles y los débiles son quienes *juzgan* a los fuertes; a ambos grupos les dice Pablo: «acogeos mutuamente, tal como Cristo os ha acogido, para la gloria de Dios» (15,7), y «no con el propósito de discutir sobre opiniones» (14,1).

### 11. *Con temor y temblor*

En su carta a los Romanos, Pablo entiende la buena noticia o el evangelio como la revelación de la identidad, el carácter y el espíritu de Dios que se ofrece gratuitamente a todos, sin exigir méritos o requisitos previos, y que los seres humanos son libres de aceptar o de rechazar. En suma: la justicia distributiva de Dios es nuestra justificación, una gracia que debe aceptarse por la fe. Con esta forma de entender su teología, tendríamos que hacer a Pablo una pregunta muy especial.

¿Por qué entonces dijiste a los filipenses «trabajad por vuestra salvación con temor y temblor»? De hecho Pablo, tú fuiste más contundente en tu expresión griega que nosotros en nuestra traducción, pues realmente dijiste: «con temor y temblor trabajad por vuestra salvación» (2,12b). ¿Por qué hiciste de Dios un Dios del terror?

Solamente has citado una parte de lo que dije, replicaría Pablo, tienes que leer toda la oración. A mis amigos de Filipos les dije lo siguiente:

trabajad por vuestra propia salvación con temor y temblor; pues es Dios quien trabaja en vosotros, capacitándoos para querer y trabajar por su buen agrado (2,12b-13).

En este texto no sólo se habla de temor y temblor, así pues, ¿por qué os centráis y os quejáis sólo de la sección inicial?

Pero Pablo, insistimos, eso no nos ayuda de ningún modo. Si Dios hace todo el querer y el trabajar, ¿por qué lo hacemos todo con temor y temblor? Si todo depende de nosotros, po-



demostremos entender que se nos castigue por nuestro fracaso, pero si Dios hace todo en nosotros y por nosotros, por qué tendríamos necesariamente que temblar y tener miedo.

Para comenzar, diría Pablo, habéis hecho caso omiso del modo en que con sumo cuidado he mencionado el término «trabajar» tres veces en una sola oración, al principio, en medio y al final. Esperaba poner punto y final y de una vez por todas a todo debate sobre si podéis tener fe sin obras, es decir, un compromiso interior sin manifestaciones exteriores. Y, ciertamente, no podéis. El problema no está en que no podáis tener fe sin obras, sino en que podéis tener obras sin fe. Así como no podéis amar sin demostrarlo, sí podéis, en cambio, mostrar signos de amor sin amar.

A continuación, seguiría Pablo, dejadme que os explique cómo trabaja realmente Dios en vosotros potenciando vuestra intención y acción. Me he enterado de que gracias a vuestros avances tecnológicos podéis realizar trasplantes de corazón. Tal como lo entiendo, se trata de sustituir totalmente un corazón envejecido y dañado por uno nuevo y sano. También sé que pueden producirse rechazos, pero que tenéis medicamentos para impedir estas fatalidades. Lo que Dios hizo en Cristo y, por tanto, ofrece a todos, es un cambio de identidad, una sustitución del carácter, un trasplante de Espíritu. El propio santo Espíritu de Dios, el Espíritu de la justicia distributiva no violenta, que es el propio yo de Dios, su naturaleza y su carácter, se ofrece gratuita y graciosamente a todos los pueblos. Es lo que yo llamo *charis* y vosotros traducís por *gracia*. Es un don gratuito que se ofrece sin ninguna condición previa exigida por Dios o por nuestros méritos anteriores. En efecto, no podríamos imaginarnos ninguno de los dos. Ah, por cierto, los medicamentos contra el rechazo del trasplante del Espíritu de Dios se llaman *oración y meditación, culto y liturgia*.

Por mi parte, continuaría Pablo, llamo a este proceso de trasplante de Espíritu «el hacer justo por Dios» al mundo o «justificación de Dios» del mundo. Pero, seguiría, lo que ver-

daderamente resulta extraordinario no es tanto que el trasplante de Espíritu divino sea gratuitamente ofrecido por Dios, sino que se da gratuitamente tanto a los amigos como a los enemigos por igual. Sí, lo repito, incluso a los enemigos de Dios. «Pues hace salir el sol sobre los malos y sobre los buenos», tal como Jesús nos enseñó, «y manda la lluvia sobre los rectos y los que no lo son» (Mt 5,45).

Esta gracia absoluta –ofrecida incluso a los enemigos de Dios– es lo que jamás podré olvidar, pues fue lo que yo experimenté personalmente en Damasco. Fue precisamente cuando «estaba», como dije a los filipenses, «persiguiendo violentamente a la iglesia de Dios intentando destruirla», cuando Dios me dio la fuerza para vivir en Cristo. Fue precisamente cuando «estaba», como dije a los gálatas, «persiguiendo violentamente a la iglesia de Dios intentando destruirla», cuando Dios me hizo el trasplante de Espíritu. Y fue precisamente «mientras éramos», como dije a los romanos, «enemigos de Dios cuando fuimos reconciliados con él por la muerte de su Hijo» (Rom 5,10).

Pero debo insistir en algo más. El trasplante de Espíritu, aunque es ofrecido gratuitamente tanto a los amigos como a los enemigos de Dios, nunca destruye la libertad humana que también nos es otorgada por el mismo Dios. Siempre somos libres para aceptarlo o rechazarlo. A la aceptación la llamo «fe», que, por supuesto, no significa simplemente creer en el ofrecimiento gratuito, es decir, reconocer o admitir teóricamente que tal ofrecimiento gratuito está disponible. Por «fe» entiendo la sumisión agradecida al trasplante de Espíritu de la propia justicia distributiva no violenta de Dios, que, para regresar a nuestro tema, nos potencia para querer y trabajar a favor de este mundo en colaboración con Dios.

Por último, sin embargo, sigue en pie la cuestión de la contribución a nuestra salvación con temor y temblor. Sólo podemos concluir diciendo que la razón por la que hemos de temer y temblar ante nuestra salvación no es porque Dios nos castigue si fracasamos, sino porque el mundo nos castigará si la logramos.

## VII

### Vivir juntos «en Cristo»

Pablo fundó comunidades. No simplemente convirtió a individuos, aunque ciertamente lo hizo (¿quién si no puede convertir?), sino que los convirtió a una nueva vida en comunidad, a vivir juntos «en Cristo». Esta frase abrevia lo siguiente: los convirtió a un modo de vida radicalmente diferente al modo normal de su mundo y de este mundo.

Ya tratamos la expresión «en Cristo» brevemente en el capítulo 5, en el contexto del estudio sobre la forma en que Pablo entendía los conceptos de Cristo crucificado y expiación. A saber, que llegamos a ser uno con Cristo, en Cristo, al ser crucificados con él, muriendo y resucitando con él, participando en su muerte y resurrección. En este sentido, «en Cristo» es una metáfora que expresa una nueva identidad personal y una nueva orientación hacia la vida: el tipo de vida que deriva de un «trasplante de Espíritu».

Pero la vida «en Cristo» no se refería solamente ni en primer lugar a una nueva identidad personal para los individuos. El pensamiento de Pablo era muy diferente al que hoy está tan extendido sobre el papel de la religión y la finalidad de la «espiritualidad» en la cultura occidental, donde se les considera principalmente como categorías personales, privadas e individuales, aun cuando muchos cristianos dirían que ser cristianos también significa formar parte de la iglesia. Para Pablo, la vida «en Cristo» fue *siempre* un asunto comunitario. No simple-

mente porque «es importante formar parte de la iglesia», sino porque su objetivo, su pasión, era crear comunidades cuya vida en común personificara y encarnara una alternativa a la normalidad de «la sabiduría de este mundo».

### 1. «En Cristo», «espíritu de Cristo», «cuerpo de Cristo»

En este capítulo nos centraremos en el sentido comunitario de la vida «en Cristo». Pretendemos averiguar cómo eran las comunidades de Pablo «a partir de este fundamento». Comenzamos analizando las formas en que Pablo habla sobre la nueva comunidad. «En Cristo», el título de este capítulo, sintetiza la visión que Pablo tenía de la comunidad cristiana. Esta frase, que era una de sus favoritas, aparece cientos de veces en las cartas del Pablo radical, a menudo con un sentido comunitario.

También tenía otras frases favoritas para referirse a la vida comunitaria cristiana. Estar «en Cristo» era también estar «en el Espíritu». Usaba ambas frases indistintamente. En un solo capítulo de Romanos escribió lo siguiente: «Por consiguiente, ya no ha condenación para quienes están *en Cristo Jesús*» (8,1). En el siguiente versículo se refiere al «*Espíritu de vida en Cristo Jesús*» (8,2). Unos versículos después dice: «Vosotros estáis *en el Espíritu*, puesto que *el Espíritu de Dios habita en vosotros*». Y, a continuación, «Quien no posee *el Espíritu de Cristo* no le pertenece» (8,9). Unos versículos más adelante habla de «*el Espíritu de Dios*» (8,14). Las comunidades «en Cristo» eran comunidades «en el Espíritu»; es decir, estaban fundamentadas en el Espíritu de Dios tal como fue conocido en Jesús.

Pablo no sólo hablaba del «Espíritu de Cristo», sino también del «cuerpo de Cristo». Esta metáfora domina la mayor parte de 1 Cor 12, donde Pablo combina el vocabulario sobre el Espíritu con el del cuerpo: «Pues en *el único Espíritu* fuimos todos bautizados *en un cuerpo* –judíos o griegos, esclavos o libres– y se nos dio a *beber de un único Espíritu*» (12,13). Casi al final, Pablo lo expresa en una oración: «Vosotros sois *el cuerpo*

de Cristo» (12,27). Las comunidades cristianas eran *el cuerpo* de Cristo animado por *el Espíritu* de Cristo. Su identidad y vida conjunta *en el cuerpo* no se fundamentaban en «este mundo», sino en Cristo, en el Espíritu, en el Espíritu de Dios conocido en Cristo.

Añadamos una imagen más, que está implícita en una sola palabra, no en una frase. Habitualmente, Pablo se dirigía a sus comunidades llamándoles «hermanos» («hermanos y hermanas», para usar el lenguaje inclusivo de las recientes traducciones del Nuevo Testamento). El término aparece más de cincuenta veces en sus cartas auténticas. Dirigirse a la gente con el término *hermano* (o *hermana*) no era simplemente una convención social, ni tenía una connotación meramente afectiva, aunque también la poseía. Era mucho más.

Es el lenguaje de una «nueva familia», que los especialistas en ciencias sociales denominan «familia imaginaria» para distinguirla de la biológica. El hecho de que se usara el nuevo lenguaje familiar implica que los miembros de la comunidad tenían entre sí las mismas obligaciones que los hermanos y hermanas biológicos. En el mundo urbano de Pablo, donde la gran familia tradicional se había fragmentado, había disminuido e incluso en ocasiones se había perdido definitivamente por la emigración a las ciudades y las altas tasas de mortalidad, estas comunidades constituían una «nueva familia» con las mismas responsabilidades de cuidarse unos a otros como ocurría (idealmente) en las grandes familias biológicas. Tenían que ser comunidades en las que se cuidaran entre sí y compartieran lo que tenían.

Todas estas imágenes procedían de la convicción que Pablo tenía de que ya había comenzado «la nueva era». Esta frase se relaciona en nuestra época con los movimientos de la *new age*, que muchos cristianos ven con malos ojos. Ahora bien, este lenguaje es bíblico y escatológico.

Pablo estaba convencido de que el *eschaton*, es decir, el sueño de Dios por el mundo, había comenzado en Cristo y que el

proceso estaba ya en marcha. Ya había empezado la gran purificación del mundo por Dios y sus comunidades formaban parte de «la nueva creación», es decir, del modo en que debía ser este mundo. «Si alguien está en Cristo, hay *una nueva creación*: todo lo antiguo ha pasado; ¡mirad!, ¡todo se hace nuevo!» (2 Cor 5,17). También usó este lenguaje de la «nueva creación» en medio de un conflicto que pronto estudiaremos mejor: «Pues ni la circuncisión ni la incircuncisión son nada; *¡pero una nueva creación es todo!*» (Gal 6,15). Este lenguaje de la «nueva creación» no sólo se refiere a los individuos, sino a un mundo nuevo, a una nueva era. De esto es de lo que trataba para Pablo la vida «en Cristo», «en el Espíritu», en «el cuerpo de Cristo».

## 2. *Comunidades que comparten*

Aunque Pablo no lo dice nunca, suponemos que sus comunidades «en Cristo» eran lo que nosotros podemos denominar «comunidades que comparten», es decir, comunidades en las que se compartían los recursos materiales y espirituales.

Ahora bien, no pensamos que ello implicara lo que el libro de Hechos nos dice sobre al menos una de las más antiguas comunidades cristianas de Jerusalén:

Todos los que creían estaban juntos y poseían todas las cosas en común; vendían sus posesiones y bienes y distribuían sus beneficios a todos, según la necesidad de cada uno (Hch 2,44-45).

Por ahora dejamos de lado este asunto, pero lo retomaremos en el Epílogo.

A partir de las cartas de Pablo, resulta claro que sus conversos no vendían todo cuanto poseían dando sus ganancias a la comunidad. En ellas había gente que estaba económicamente mejor que otros. Y, sin embargo, existen razones de peso para suponer que sus comunidades eran «comunidades que compartían».

La primera se fundamenta en lo que sabemos sobre Jesús... El pan –símbolo de la base material para vivir– tenía una gran importancia para él. Su mensaje trataba sobre el reino de Dios, un tema que se resalta, entre otros lugares, en la oración del Señor. Inmediatamente tras la petición de la llegada del reino de Dios *a la tierra* se hace la oración por el pan: «Danos este día nuestro pan cotidiano».

El reino de Dios –la vida «en Cristo» para Pablo– incluye el pan. El pan, en cuanto base material de la vida, fue central en la pasión de Jesús, y no hay razón alguna para pensar que Pablo eliminara este énfasis.

Una segunda razón puede encontrarse en la fragilidad económica de la gente corriente que vivía en el ambiente urbano donde Pablo llevó a cabo su actividad. Sus ingresos procedían de su trabajo y oscilaban entre un poco más de lo que necesitaban para subsistir hasta cantidades que eran insuficientes para sobrevivir. Muy pocos serían los que podían ahorrar algo. Esto implicaba que eran totalmente vulnerables a la eventual pérdida del trabajo, por enfermedad, por accidente o sencillamente por un descenso en la demanda de su trabajo o habilidad. Nos imaginamos cómo se cuidarían unos a otros en las comunidades de Pablo: si alguien no podía trabajar o encontrar trabajo por un tiempo, los miembros con recursos los compartirían con ellos. El lenguaje de la «nueva familia», como ya hemos indicado, implica que los miembros de sus comunidades tenían las mismas obligaciones entre sí que los miembros de la familia biológica.

En tercer lugar, existe una prueba indirecta pero convincente de que las comunidades paulinas eran comunidades que compartían. Esta prueba aparece en dos cartas pospaulinas (es decir, cartas atribuidas a Pablo que no pertenecen a las siete cartas del Pablo radical). En ambos casos se aborda el tema de los «aprovechados», un problema que suele darse frecuentemente en este tipo de comunidades. Algunos se sienten atraídos a estas comunidades porque son un «chollo» y se les cui-

dará sin pedirles nada a cambio. Éste es el contexto de un pasaje de 2 Tes:

Cuando estuvimos con vosotros os dimos esta orden: el que no trabaje que no coma. Pues oímos que algunos de vosotros vivís holgazaneando, metiéndoos en todo y no trabajáis. A estas personas mandamos y exhortamos en el Señor Jesús Cristo que realicen su trabajo tranquilamente y se ganen su sustento (2 Tes 4,10-12).

A menudo se ha citado este texto para justificar una política económica conservadora: no debe cuidarse a quienes no trabajan. Pero no se trata de una orden despiadada por la que todo aquel que no trabaje, independientemente de sus razones, deba morir de hambre. Más bien, el texto refleja la existencia de estas comunidades que comparten y el hecho de que algunos abusaban de esta práctica. Lo que quiere decir en suma es lo siguiente: si puedes trabajar y no quieres, o tal vez ni siquiera busques un empleo, entonces no debes recibir los beneficios de la comunidad que comparte. La necesidad de esta orden demuestra la existencia de este tipo de comunidades.

El problema de los «aprovechados» también se aborda en 1 Tim 5,3-16, una carta escrita en nombre de Pablo a comienzos del siglo II. El tema trata de la ayuda económica a las viudas, lo que nos indica que la comunidad ayudaba a las viudas. El pasaje comienza diciendo «Honra a las viudas que realmente son viudas». A continuación, menciona una serie de criterios para discernir quién era realmente viuda, insta a las familias que pueden hacerse cargo de ellas a que lo hagan, y termina diciendo: «No se cargue a la iglesia [con la atención a las viudas que realmente no lo son] *de modo que ella pueda atender a quienes realmente son viudas*». Como en el pasaje anterior de 2 Tes, este consejo no sería necesario si la comunidad no hubiera sido una comunidad que comparte.

Dirigimos ahora nuestra atención a aquellos textos que ilustran las cualidades fundamentales de la vida «en Cristo» como «nueva creación». Como ya dijimos brevemente, Pablo



nunca describió en sus cartas cómo debía ser este tipo de vida en sus comunidades. No obstante, dado que sus cartas responden a menudo a cuestiones y conflictos que habían surgido durante su ausencia, sus respuestas nos ayudan a vislumbrar lo que él pensaba sobre lo que implicaba la vida «en Cristo».

### 3. *Judíos cristianos y paganos cristianos en Galacia*

Nuestro primer caso de estudio se centra en el versículo más conocido de la carta de Pablo a los Gálatas: «Ya no hay judío o griego [pagano], ni esclavo o libre, ni varón o mujer, pues todos vosotros sois uno *en Cristo* Jesús» (3,28). Ya comentamos la importancia de este versículo en el capítulo 4. No obstante la familiaridad de que goza, sólo entenderemos toda su importancia y sentido radical si lo analizamos en el contexto global de la carta y del conflicto que había estallado en Galacia.

La comunidad paulina de Galacia se encontraba en Asia Menor, probablemente en la antigua Ancira, la actual Ankara. Pablo había creado allí una comunidad sin que, al parecer, lo hubiera planeado –dice que sólo se paró allí por una aflicción física (¿alguna enfermedad?, ¿la malaria?)–: «Sabéis que fue debido a una enfermedad física que por primera vez os anuncié el evangelio» (Gal 4,13). Ellos lo habían acogido con una gran hospitalidad:

Aunque mi condición os puso a prueba, no os mofasteis de mí ni me menospreciasteis, sino que me acogisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús [...]. Pues soy testigo de que, de haber sido posible, os hubierais arrancado los ojos para dármelos (Gal 4,14-15).

Como ya dijimos en el capítulo 3, sólo podemos conjeturar la naturaleza de esta aflicción, pero nuestra hipótesis más plausible es que Pablo sufría de malaria crónica.

Sin embargo, las cosas cambiaron en su ausencia. La cuestión central era la circuncisión: ¿tenían los varones conversos

que circuncidarse para formar parte de la comunidad «en Cristo»? Algunos les estaban convenciendo en este sentido. No sabemos con exactitud quienes eran los adversarios de Pablo. Pero si aquellos conversos paganos eran anteriormente adoradores de Dios, podemos imaginarnos que se verían presionados en dos direcciones: hacia el judaísmo tradicional, por la sinagoga, o hacia el judaísmo cristiano, por Pablo.

No sabemos si la oposición a Pablo en Galacia fue violenta. Lo que sí sabemos, por la carta, es que sus adversarios se oponían a su autoridad e impugnaban sus credenciales de apóstol. También apelaban a la autoridad de la sagrada escritura, la Biblia judía, que era también la Biblia de Pablo. En efecto, ellos tenían la Biblia de su parte. Según Gn 17, Dios hizo una alianza con Abrahán que exigía la circuncisión: «Ésta es mi alianza, que guardareis, entre yo y vuestros descendientes después de vosotros: todo varón será circuncidado» (Gn 17,10). En los siguientes cuatro versículos se menciona la circuncisión otras cinco veces. Y así, desde entonces, todos los varones habían entrado en la alianza judía con Dios. ¿Quién era Pablo para no hacer caso a este claro mandato de la Biblia? ¿Y encima anunciaba a un Mesías judío?

La violencia del conflicto se refleja en la violencia de la reacción de Pablo. Gálatas es la más polémica de sus cartas –y en el caso de Pablo esto es decir mucho–. Es la única carta que no comienza con una acción de gracias. En su lugar, contraataca directamente al ataque de sus adversarios contra su autoridad: «Pablo, un apóstol enviado no por encargo humano ni por autoridad humana, sino por Jesús Cristo y Dios el Padre que lo resucitó de entre los muertos» (1,1). A continuación, vierte su indignación, acusación y condena:

*Estoy asombrado de que tan rápidamente abandonéis al que os llamó en la gracia de Cristo y os volváis un evangelio diferente –no es que haya otro evangelio, pero hay algunos que os confunden y quieren pervertir el evangelio de Cristo–. Pero incluso si nosotros o un ángel del cielo os proclamáramos un evangelio contrario al que hemos proclamado, ¡que*

*sea maldito!* Como hemos dicho antes, ahora repito, si alguien os proclama un evangelio contrario al que habéis recibido *¡que sea maldito!* (1,6-9).

Más adelante les llama «gálatas necios» y se pregunta si es que han sido poseídos: «¡Gálatas necios! ¿Quién os ha hechizado?» (3,1).

Casi al final de la carta, vuelve a apasionarse:

*¡Escuchad! Yo, Pablo, os digo que si permitís que se os circuncide, Cristo no será ningún beneficio para vosotros [...]. Tengo confianza en vosotros en el Señor de que no pensaréis de otro modo. Pero cualquiera que sea que os está confundiendo pagará las consecuencias* (5,2.10).

Concluye la sección con un sarcasmo (que etimológicamente significa «un corte de carne»): «¡Ojalá se *castraran* quienes os perturban!» (5,12).

¿A qué se debe tal apasionamiento por el tema de la circuncisión? Porque exigir la circuncisión de los paganos convertidos estaba en contra del sentido fundamental que Pablo tenía de su misión como también de su visión de lo que significaba estar «en Cristo». Su vocación era ser apóstol de los paganos, lo que para él no significaba tener que convertir a los paganos en primer lugar al judaísmo mediante la circuncisión para que después pudieran ser bautizados en Cristo. Aceptar esta concepción hubiera sido para él traicionar su vocación. Y aún más: se oponía a su visión de cómo era la vida «en Cristo» en «la nueva creación».

Los contraargumentos de Pablo (nótese el plural) no se dirigen a sus adversarios. Suponemos que era consciente de que no tenía oportunidad alguna para cambiar su forma de pensar. Más bien, tratan de convencer a aquellos miembros de la comunidad que titubeaban o no tenían claro qué pensar.

Comienza defendiendo su apostolado mediante el recuerdo de su experiencia de Damasco y su vocación (1,11-24). A continuación, cuenta cómo los líderes cristianos de Jerusalén ha-

bían aprobado su misión a los paganos («los incircuncisos») *sin* exigirles la circuncisión (2,1-10).

Posteriormente, se dirige al punto más fuerte del argumento de sus adversarios: la Biblia exige la circuncisión de Abrahán y de su descendencia. Presenta varios contraargumentos de la misma Escritura, de los que sólo mencionaremos algunos. Ape-la a otro texto sobre Abrahán que se encuentra unos capítulos antes del que exige la circuncisión: «Abrahán *creyó* en Dios y le fue reputado como rectitud» (Gal 3,6, cita de Gn 15,6). Pablo también usará este argumento en Rom 4,9-10, donde explícitamente añade que la fe fue reputada a Abrahán como rectitud *antes* de que se circuncidara.

Sigue diciendo después: «Así pues, quienes *creen* son descendientes de Abrahán [...]. Los que *creen* son bendecidos en Abrahán que *creyó*» (3,7.9). Creer –tener fe– es lo que hace que una persona sea descendiente de Abrahán, no la circuncisión. Nos apresuramos a añadir que creer y tener fe no se refieren a un conjunto de creencias, sino a una relación de compromiso y confianza. Lo que Pablo dice sobre Abrahán ocupa también un lugar central en su contraste entre la justificación por las «obras de la ley» y la justificación «mediante la fe en Jesús Cristo», un tema que ya tratamos exhaustivamente en nuestro capítulo anterior sobre la carta a los Romanos.

Notemos de pasada un argumento bastante curioso que Pablo hace en torno a Abrahán. Para Pablo, según el libro del Génesis:

Las promesas de Dios se hicieron a Abrahán y a su descendencia; no dice «y a sus descendientes», como si se refiera a muchos, sino que dice «y a su descendencia», es decir, a una persona, que es Cristo (Gal 3,16).

Pablo trata el sustantivo plural «descendencia» («semilla, proge-nie» en las versiones antiguas) como si fuera un singular. No sabemos si Pablo pensaba que este argumento sería convincente o si él (¿y sus destinatarios?) se sonreirían al decirlo. En cualquier caso, su objetivo era evidente: la promesa a Abra-

hán se hizo en singular, y, por tanto, se refería a Cristo, por lo que quienes están «en Cristo» son herederos de la promesa, independientemente de la circuncisión.

Pablo también apela a la propia experiencia de los gálatas. Justo después de dirigirse a ellos con los términos «necios» y «hechizados», les recuerda: «Fue ante vuestros ojos que Jesús Cristo fue públicamente exhibido como crucificado» (3.1). Resulta obvio que no quería decir que ellos estuvieron presentes en la crucifixión, sino que se refería al mensaje que les había enseñado mientras estaba con ellos. A continuación, pregunta:

Lo único que quiero saber de vosotros es esto: ¿recibisteis el Espíritu por hacer las obras de la ley o por creer lo que oísteis? ¿Sois tan necios? Habiendo comenzado con el Espíritu, ¿vais a terminar ahora con la carne? ¿Experimentasteis tanto para nada? --si ello fuera realmente para nada-. Ahora bien, ¿os da Dios el Espíritu y realiza milagros entre vosotros por hacer las obras de la ley o porque creéis lo que oísteis? (3,2-5).

Pablo les recuerda que habían experimentado el Espíritu —el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo— antes de que se suscitara la preocupación por la cuestión de la circuncisión. Ellos habían experimentado un trasplante de Espíritu sin necesidad de la circuncisión: ¿por qué tenían que preocuparse ahora por la carne, es decir, por la circuncisión?

Todo cuanto hemos expuesto constituye el contexto del pasaje sobre ser «uno en Cristo», que ahora citamos completamente (cf. capítulo 4):

En Cristo Jesús sois todos hijos de Dios mediante la fe. Cuantos fuisteis bautizados *en Cristo* os habéis revestido *con Cristo*. Ya no hay más judío o griego [pagano], esclavo o libre, hombre o mujer, pues todos sois uno *en Cristo* Jesús. Y si pertenecéis *a Cristo*, entonces sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa (3,26-29).

Nótese que Pablo no hace una afirmación universal sobre la humanidad. Es decir, no dice simplemente «todos nosotros somos uno», sino que *en Cristo* ya no hay judío o pagano, esclavo

o libre, hombre o mujer. Es decir, en la *nueva creación*, ya en proceso, en la nueva era *en Cristo*, han desaparecido estas divisiones. Nótese también la yuxtaposición entre este pasaje y aquel en el que Pablo pide a los gálatas que recordaran cómo habían experimentado el Espíritu. Las comunidades en Cristo viven por el Espíritu de Cristo —son los que han sido intervenidos de un trasplante de Espíritu—. De nuevo, la vida «en Cristo» y la vida centrada en el Espíritu (de Dios/de Cristo) van de la mano.

Abordemos ahora la importante y fundamental cuestión del final. ¿A qué se refiere Pablo con su énfasis en ser uno «en Cristo»? ¿A la unidad o a la igualdad? Se trata de dos aspectos diferentes. En un momento de crisis nacional, un presidente norteamericano podría decir: «Todos nosotros somos americanos». El mensaje sería bastante claro: a pesar de nuestras diferencias, estamos unidos en la preocupación y el amor por nuestro país. Pero tal mensaje no significaría que todos nosotros somos iguales. Así pues, el mensaje de Pablo sobre ser «uno en Cristo» ¿se refiere a la unidad por encima de las divisiones o a la igualdad por encima de la superioridad y la jerarquía?

Nosotros estamos convencidos de que la respuesta de Pablo al conflicto gálata trata de la igualdad, no simplemente de la unidad. No creemos que se limitara a decir: «¿No podemos todos caminar juntos a pesar de nuestras diferencias?». Tal planteamiento sería excelente y sería mucho mejor de lo que hemos tenido desde entonces. Pero la visión de Pablo iba más allá de esto: trataba de la igualdad en contraposición a la jerarquía y la superioridad en el seno de la comunidad cristiana. En el capítulo 2 comentamos que en la carta a Filemón, Pablo sostenía que, de acuerdo con su visión de la vida «en Cristo», un amo cristiano no podía tener un esclavo cristiano. También comentamos que los hombres y las mujeres gozaban de igual estatus en la comunidad. Esto mismo es lo que encontramos aquí: el tema es la igualdad entre el judío cristiano y el pagano cristiano, incluso no circuncidado. La igualdad, no simplemente la unidad, es el sello distintivo de la nueva creación.

#### 4. *Ricos y pobres en Corinto*

Corinto era la única ciudad en la que existía una importante división de clases sociales (los ricos y la gente corriente) dentro de las comunidades de Pablo. Esta división se menciona justo al comienzo mismo de la carta: «No muchos de vosotros erais sabios según los parámetros humanos, no muchos erais poderosos, no muchos erais de nacimiento noble» (1 Cor 1,26). Decir «no muchos» significa decir también *pero algunos erais*.

Si nos preguntamos cómo es que en la comunidad cristiana de Corinto había gente rica y poderosa, es probable que la respuesta tengamos que buscarla en la arquitectura, concretamente en la relación que a través de ella existía entre las villas urbanas y las tiendas, tanto las tiendas talleres como las tiendas normales. Las villas urbanas se encontraban frecuentemente ubicadas en las calles principales de la ciudad y los bajos que daban a la calle se alquilaban para poner tiendas. Esta disposición facilitaba la relación entre las familias aristocráticas que vivían en la villa y los que trabajaban en las tiendas de los bajos de la casa, como, por ejemplo, Pablo y sus colaboradores Priscila y Áquila (véase Hch 18,2-3.18-19; 1 Cor 16,19). Y esto es lo que había ocurrido en Corinto. Las familias aristocráticas funcionaban según la organización social jerárquica que caracterizaba el sistema de aquel mundo.

La presencia de cierta gente rica y poderosa entre los cristianos de Corinto constituye el contexto de muchas de las cuestiones a las que Pablo responde en sus cartas a las comunidades cristianas de aquella ciudad. Así, por ejemplo, el énfasis que Pablo pone en «Cristo crucificado» como subversión del sistema de aquel mundo, que ya tratamos en el capítulo 5; la denuncia de los conflictos económicos ante los tribunales civiles (1 Cor 6,1-8); el matrimonio entre hijastros y madrastras viudas para proteger el patrimonio (5,1-13); la asistencia a banquetes en los templos paganos, o la compra y la comida de carne procedente de los animales que se habían sacrificado en

esas celebraciones (10,14-33). Se trata de problemas que tenían los ricos, no la gente corriente.

Este es el ambiente en el que Pablo responde al modo como se celebraba la cena del Señor en Corinto (1 Cor 11,17-34). En las comunidades paulinas (y en general entre los primeros cristianos), la cena del Señor era una comida real, una «comida compartida», no simplemente un ritual en el que se comía un trozo de pan y se bebía un sorbo de vino. De acuerdo con lo que dice en este capítulo, la cena del Señor comenzaba con la fracción del pan, después venía la comida y, finalmente, se terminaba pasando la copa *después* de la comida (11,24-25; nótese «después de cenar» en el v. 25). La comida se enmarcaba entre el pan y el vino, en recuerdo de la última cena de Jesús.—

Pero no era esto lo que sucedía en Corinto. Los comentarios que Pablo hace en esta sección suponen que la comida se realizaba, con toda probabilidad, en las villas de aquellos miembros de la comunidad que eran ricos y poderosos. Justo al comienzo de la sección sobre la cena del Señor escribe Pablo:

No os alabo, porque cuando os reunís no es para bien, sino para mal. Para empezar, he oído que se producen divisiones entre vosotros cuando os reunís como iglesia [...]. Cuando os reunís no es realmente para comer la cena del Señor (11,17-18.20).

¿A qué viene este juicio? ¿Por qué lo que hacen «no es realmente» la cena del Señor? Pablo continúa:

Cada uno de vosotros se adelanta con su propia comida, y unos pasan hambre mientras que otros se emborrachan. ¿Pero qué está pasando? ¿Acaso no tenéis casas en las que comer y beber? ¿Es que mostráis desprecio a la iglesia de Dios y humilláis a los que no tienen nada? (11,21-22).

El problema reside, por tanto, en que no todos comen lo mismo. Los ricos tenían sus propias comidas y bebidas mientras que los demás tenían poco o nada. Esta práctica era habi-



tual en el mundo romano cuando un patrón rico organizaba una comida a la que se invitaba a gentes de clase social más baja. El patrón servía la comida y la bebida más exquisitas a los de su misma clase y las de menor categoría a los de clase inferior. Las comidas, aunque traspasaran los límites sociales, reflejaban, no obstante, esos mismos límites.

El consejo que da Pablo casi al final de la sección sugiere que existía otro problema: «Así pues, hermanos y hermanas, cuando os reunáis para comer, *esperaos unos a otros*» (11,33). Lo que nos indica que algunos llegaban temprano y comenzaban a comer y a beber en seguida. ¿Quién llegaba temprano? No los que tenían que trabajar para vivir, sino los que tenían tiempo libre, es decir, los ricos y poderosos. Por tanto, no se estaba cumpliendo el orden requerido para la celebración de la cena del Señor.

Así pues, el modo en que se celebraba la cena del Señor en Corinto reflejaba la jerarquía social y la desigualdad de aquel mundo. Pablo protesta contra esto, y en este contexto advierte:

Por consiguiente, quien come el pan o bebe la copa del Señor de un modo indigno tendrá que dar cuenta del cuerpo y la sangre del Señor. Examinaos y sólo entonces comed el pan y bebed la copa. Pues todos los que comen y beben sin *discernir el cuerpo*, comen y beben el juicio contra ellos mismos (11,27-29).

En algunas confesiones cristianas, las palabras sobre la participación «de un modo indigno» en la cena del Señor se han entendido en el sentido de un estado indigno de arrepentimiento, así como «sin discernir el cuerpo» se ha interpretado como no percatarse de la presencia real de Cristo en el pan y en el vino. Pero en el contexto de Pablo se dice algo mucho más simple y al mismo tiempo más importante: «discernir el cuerpo» se refiere a *la comunidad* como el cuerpo de Cristo. El modo en que se celebraba la cena del Señor en Corinto negaba la igualdad «en Cristo», la vida en el cuerpo y el Espíritu de Cristo. En su lugar, se mantenía el abismo entre ricos y pobres

y la vida en Cristo se adaptaba a la normalidad de este mundo. En cambio, «en Cristo», todos deben estar en la misma mesa, todos comen la misma comida. No lo entendamos de forma estrictamente literal; no se refiere a la cuestión de la comida, aunque, ciertamente, se opone a su control por unos pocos. En el seno de la comunidad, todos son iguales y deberían tener lo mismo, pues se trata de una comida compartida, de compartir las cosas de Dios, la tierra de Dios. Todos deben tener lo suficiente. Ésta es la cena del Señor.

### 5. *La jerarquía y los dones espirituales en Corinto*

La comunidad de Corinto estaba dividida no sólo por la jerarquía y la desigualdad económica y de poder en que se fundamentaba, sino que, además, había también algunos que afirmaban ser superiores a los demás por poseer unos dones espirituales particulares. Concretamente, se trataba del don de hablar en lenguas o *glosolalia*, que es el término técnico con que se conoce esta facultad. Algunos consideraban la glosolalia como una demostración públicamente patente de haber recibido el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo, y, por tanto, como prueba de una superioridad espiritual. El problema y la respuesta que da Pablo ocupan los siguientes tres capítulos de su primera carta a los Corintios (12-14).

Comencemos clarificando que el fenómeno de hablar en lenguas que se daba en Corinto no era el mismo que se nos cuenta en el relato de Pentecostés de Hch 2,4-11. En éste, hablar en lenguas significaba que se hablaba una lengua que era universalmente comprensible. «Llenos del Espíritu Santo», los seguidores de Jesús hablaban y las gentes «de toda nación» y de lenguas diferentes entendían lo que decían:

Asombrados y atónitos, preguntaban: «¿No son todos estos que hablan galileos? ¿Cómo es que oímos hablar en nuestras propias lenguas? [...]. En nuestras propias lenguas les oímos hablar de los portentos de Dios» (Hch 2,7-8.11).

Todos entendían lo que se les decía, aun cuando no conocieran la lengua en que se les hablaba. Este énfasis en una lengua universalmente inteligible cambia radicalmente la situación creada en el episodio de la torre de Babel, cuando la humanidad fue dispersada en diferentes naciones y lenguas (Gn 11). La llegada del Espíritu en Pentecostés fue el comienzo del desmoronamiento de Babel.

Pero en Corinto, el fenómeno de hablar en lenguas era una forma ininteligible de discurso emitido durante un éxtasis. Implicaba un estado de consciencia extático durante el que se emitían sonidos ininteligibles. Es una lengua «privada», no una lengua universal como en Hechos.

Pablo responde de dos formas. Por una parte, no debe existir una jerarquía entre personas que se base en sus dones espirituales. Los dones específicos –y la glosolalia en particular– no significaban que unos fueran espiritualmente superiores a otros. Más bien, existe una variedad de dones espirituales y todos proceden del mismo Espíritu:

Hay variedad de dones, pero el mismo Espíritu; y hay variedad de ministerios, pero el mismo Señor; y hay variedad de actividades, pero es el mismo Dios quien las activa en todos. A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común (12,4-7).

Entre la «variedad de dones» había algunos que eran extáticos y otros que no lo eran: sabiduría, conocimiento, fe, curación, milagros, profecía, discernimiento de espíritus, lenguas y la interpretación de lenguas (1,8-10). Todos, subraya de nuevo, «son activados por el único y el mismo Espíritu» (12,11).

A continuación, Pablo deja de usar el vocabulario sobre el Espíritu de Cristo y en su lugar emplea el referido al cuerpo de Cristo. Así como todas las partes del cuerpo son necesarias y están destinadas a servirse entre sí, de igual modo ocurre dentro del cuerpo de Cristo. «Pues así como el cuerpo es uno y posee muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aunque

son muchos, son un cuerpo, así también sucede con Cristo» (12,12, y prosigue hasta 12,21). Todas las partes del cuerpo son importantes. Ninguna parte del cuerpo debe considerarse superior a otra. En Cristo, todos son iguales, todos son importantes.

Por otra parte, sin embargo, existe una jerarquía de dones, pero no una jerarquía de personas que se fundamente en ellos. El don de profecía es más importante que el don de hablar en lenguas (14,2-25). Lo que no significa que se menosprecie la glosolalia; es uno de los dones, y, lejos de menospreciarla, Pablo dice: «Doy gracias a Dios por hablar en lenguas más que todos vosotros» (14,18). Pero este don no constituye una prueba de superioridad espiritual, no es el don más excelente.

El don espiritual más excelente es el amor. Justo en medio de este tratado en tres capítulos sobre los dones del Espíritu, encontramos el texto más famoso de Pablo: 1 Cor 13. Leído con frecuencia en las bodas y los funerales, es posible que sea el capítulo más famoso de todo el Nuevo Testamento. Su fama es merecida, pues es verdaderamente magnífico, está lleno de lirismo y es realmente luminoso.

Lo introduce el último versículo del capítulo 12: «Luchad por los dones más grandes. Y os mostraré un camino aún más excelente» (12,31). El capítulo 13 comienza con una serie de contrastes mediante los que Pablo ensalza la suprema importancia del amor:

Si hablo en las lenguas de los mortales y de los ángeles, pero no tengo amor, soy una campana ruidosa o un címbalo que suena. Y si tengo poderes proféticos y comprendo todos los misterios y todo conocimiento, y si tengo toda la fe como para mover montañas, pero no tengo amor, no soy nada. Si doy todas mis posesiones y si entrego mi cuerpo para gloriarme, pero no tengo amor, no gano nada (13,1-3).

A continuación hace una lista de las cualidades del amor:

El amor es paciente; el amor es amable; el amor no es envidioso ni jactancioso ni arrogante ni maleducado. No insis-

te en su propio camino; no es irritable o resentido; no se alegra en hacer daño, sino que se alegra en la verdad. Soporta todo, cree todo, espera todo, resiste todo (13,4-7).

Y de nuevo proclama la prioridad del amor como don espiritual por encima de los dones de profecía, lenguas y conocimiento:

El amor nunca acaba. Pero las profecías terminarán, las lenguas cesarán y el conocimiento acabará. Pues conocemos sólo en parte y profetizamos sólo en parte, pero cuando venga lo completo, lo parcial terminará (13,8-10).

A continuación contrasta el modo en que conoce el niño y el modo como conoce el adulto:

Cuando era niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño, razonaba como un niño; cuando me hice adulto, puse fin a los modos infantiles (13,11).

No obstante, nuestro conocimiento tiene sus límites. Sólo conocemos en parte, aun cuando seamos ya plenamente conocidos por Dios:

Pues ahora vemos en un espejo débilmente, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco sólo en parte; entonces conoceré plenamente, incluso como he sido plenamente conocido (13,12).

Este conocido capítulo llega a su clímax con su versículo más famoso:

Y ahora la fe, la esperanza y el amor moran, estas tres, y la más grande de éstas es el amor (13,13).

Así pues, existe una jerarquía de dones espirituales y el más importante de todos es el amor. El contexto de 1 Cor 12-14 da a este texto un sentido mucho más rico que cuando se oye, como ocurre frecuentemente, de forma independiente.

En primer lugar, el amor del que habla Pablo es un don espiritual, no es simplemente un acto de voluntad, no es algo que decidimos hacer, ni es simplemente un buen consejo para

las parejas u otras personas. Más bien, en cuanto don espiritual, el amor es el resultado más importante (y la prueba) de un trasplante de Espíritu. Como primicia del Espíritu, también es el criterio para evaluar los demás dones.

En segundo lugar, cuando oímos el texto sin su contexto, a menudo se sentimentaliza, se trivializa e individualiza lo que Pablo entendía por el amor. No debemos reducirlo a un homenaje de alabanza al amor. Tampoco debería reducirse su sentido a algo bello, sensible, atento, piadoso, amable, aun cuando sean éstas excelentes cualidades. Ni debe reducirse al comportamiento en las relaciones individuales, por muy importante que sea.

Más bien, el amor del que Pablo habla en este texto es la síntesis radical de cómo es la vida «en Cristo», la vida en «la nueva creación», la vida «en el Espíritu», la vida animada por el trasplante de Espíritu. Como primicia de una vida llena de Espíritu, el amor es mucho más que una relación entre individuos. Para Pablo también tenía un sentido *social* (a falta de una palabra mejor); es decir, que la forma social del amor consistía en justicia distributiva y no violencia, pan y paz. La visión que Pablo tenía de la vida «en Cristo», la vida en «la nueva creación», no equivalía a decir: «Aceptad el modo de vida del Imperio con sus opresiones y violencias, pero practicad el amor en vuestras relaciones personales».

Dicho con otras palabras. La gente como Jesús y Pablo no son ejecutados por decir «amaos los unos a los otros». Fueron ajusticiados porque su idea del amor implicaba mucho más que la compasión recíproca, aunque también la incluye. Su idea del amor también implicaba oponerse a los sistemas de dominio que regían su mundo y colaborar con el Espíritu en la creación de un nuevo modo de vida que estuviera en confrontación con la sabiduría de la normalidad de este mundo. El amor y la justicia van juntos. La justicia sin amor puede ser brutal, y el amor sin justicia se banaliza. El amor es el corazón de la justicia y la justicia es la forma social del amor.

## 6. Dos modos de vida: carne y espíritu

La carta de Pablo a la conflictiva comunidad de Galacia nos suministra otra de las cristalizaciones de la vida en Cristo. Como en 1 Cor 13, el texto subraya el amor como la cualidad esencial de la vida en el Espíritu:

Pues fuisteis llamados a la libertad, hermanos y hermanas; ahora bien, no uséis vuestra libertad como oportunidad para ser indulgentes con vosotros mismos, sino para que *mediante el amor lleguéis a ser esclavos unos de otros*. Pues toda la ley se resume en un único mandamiento: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Vivid por el Espíritu*, esto os digo (5,13-14).

A continuación, usando los términos «carne» y «Espíritu», Pablo cristaliza dos modos de vida globales y opuestos:

No satisfacéis los deseos de la carne. Pues lo que la carne desea se opone al Espíritu y lo que el Espíritu desea se opone a la carne; pues ambos se oponen entre sí para impedir que hagáis lo que queréis [...].

Las obras de la carne son evidentes: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, enemistad, disputa, celos, ira, pelea, desunión, partidismo, envidia, borrachera, juerga, y cosas del estilo (5,16-25).

A menudo no se ha interpretado acertadamente el contraste fundamental entre la «carne» y el «Espíritu». Tanto quienes veneran a Pablo como quienes no lo aceptan han identificado «carne» con «cuerpo», como si nuestros cuerpos *como carne* constituyeran en problema principal y la más fiera de las tentaciones. Es verdad que no nos sorprende dado el sentido que tiene la palabra «carne» en español. Así pues, muchos han pensado que Pablo era un enemigo del cuerpo. Algunos aplauden esta idea y otros piensan que resulta extraña.

La interpretación incorrecta se ve fortalecida por algunos temas que aparecen en la lista de «las obras de la carne»: fornicación, impureza, libertinaje, borrachera y juerga, aspectos todos que pueden entenderse como pecados corporales, como

pecados de la carne. Pero «las obras de la carne» incluyen para Pablo otros aspectos más: hechicería, enemistad, disputa, celos, ira, pelea, desunión, partidismo y envidia. Y estos no son males que fluyen de un ser con cuerpo. No debe identificarse, por tanto, el término «carne» con nuestros cuerpos, como si el gran problema fuese que somos criaturas corporales que comen, beben y tienen relaciones sexuales.

Más bien, «las obras de la carne» son características de un modo global de vida que está en oposición con la vida en Cristo, la vida en el Espíritu. Son consecuencia de centrarse en algo diferente al Espíritu de Dios revelado en Jesús. En términos más concretos, se trata de vivir según «la sabiduría de este mundo», es decir, según el patrón de los sistemas de dominio de su época. Esa vida está caracterizada por la enemistad, la disputa, los celos, la ira, la pelea, la desunión, el partidismo y la envidia.

El otro modo de vida, la alternativa a la vida centrada en «la carne», es la vida centrada en el Espíritu:

«En contraste, el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, bondad, generosidad, fidelidad, ternura y control de sí mismo. No hay ley contra estas cosas. Y aquellos que pertenecen a Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y deseos. Si vivimos por el Espíritu, dejémonos también guiar por el Espíritu» (5,22-25).

Es importante que no nos dejemos distraer por lo familiar que nos resulta la lista del «fruto del Espíritu». Constituye una visión extraordinariamente atractiva de la vida, llena de amor, alegría, paz, paciencia, generosidad, fidelidad, ternura y control de sí mismo. Esta vida es el resultado de un trasplante de Espíritu.

## 7. *La carta de despedida*

Concluimos con dos textos que proceden de la carta de Pablo a los Filipenses. Aunque probablemente no es la última carta que escribió, podemos, no obstante, denominarla su carta de



despedida, porque Pablo pensaba que lo era. La escribió en la cárcel, posiblemente durante el mismo encarcelamiento que sufrió en Éfeso cuando escribió la carta a Filemón (véase capítulo 2). Pablo no dice por qué estaba en la cárcel, pero sabemos por la carta que era una cárcel imperial y que era consciente de que aquel confinamiento podía acabar en su ejecución (1,12-26).

Filipos, en el norte de Grecia, fue la primera ciudad de Europa en la que Pablo creó una comunidad. Parece que sus relaciones estuvieron exentas de dificultades. No se menciona problema alguno ni se les dirigen cuestiones apremiantes. La carta rebosa afecto. Dado que sabía que podía ser su despedida final a una comunidad que apreciaba, sus palabras están cargadas de emoción. La posibilidad de morir da a la carta un carácter grave.

Dado este contexto, resulta extraordinario el tono de acción de gracias, de alegría y ausencia de preocupación que domina el conjunto de la carta. Abordamos en primer lugar un texto que procede de la parte final de la carta.

Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo ¡alegraos! [...] No os preocupéis por nada, pero en todo por la oración y la súplica con acción de gracias dejad que vuestras peticiones sean conocidas por Dios. Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, guardará vuestros corazones y mentes en Cristo Jesús (4,4.6-7).

Después escribe Pablo «finalmente», a lo que sigue una concisa cristalización del tipo de vida que deseaba para ellos, la vida de los que están en Cristo. Sigue una lista de virtudes y el texto concluye presentando a Pablo que habla de sí mismo y del tipo de vida que había encontrado en Cristo:

Finalmente, amados, pensad si hay algo de excelencia y digno de alabanza en todo cuanto es verdadero, honorable, justo, puro, agradable y encomiable. Seguid haciendo las cosas que habéis aprendido, recibido, oído y visto *en mí*, y el Dios de la paz estará con vosotros. [...]

... He aprendido a ser feliz con cuanto poseo. Sé lo que es tener poco y sé lo que es tenerlo todo. En todas y cada una de mis circunstancias he aprendido el secreto de estar bien alimentado y de pasar hambre, de tener mucho y de pasar necesidad. Puedo hacer todas estas cosas mediante aquel [Cristo] que me fortalece (4,8-9.11-13).

Así es como Pablo había llegado a ser gracias a su vida en Cristo. Se encuentra en un estado envidiable: había aprendido a ser feliz con todo cuanto acontecía en su vida, con poco y con mucho, con pasar hambre y con estar bien alimentado, con tener de todo y con pasar necesidad, en todas y cada una las circunstancias de su vida. El trasplante de Espíritu había tenido éxito en la vida de Pablo.

El segundo texto de Filipenses, sobre el que ya dijimos algo en el capítulo 4, constituye, tal vez, la cristalización concisa más completa de la teología del Pablo radical. En Flp 2,5-11 se nos habla de cómo es la vida «en Cristo» y se subrayan las expresiones «Cristo crucificado» y «Jesús Cristo es Señor». También hallamos en él lo que la mayoría de los especialistas piensan que es un himno que fue escrito por Pablo o por alguien anterior a él. Nosotros pensamos que se debe a Pablo; pero aunque hubiera sido escrito por otro, expresa claramente el pensamiento de Pablo, pues es evidente que al utilizarlo lo está corroborando. Y tanto si fue escrito por Pablo o por un predecesor, posee un interés especial porque es el himno cristiano más antiguo que poseemos.

El texto comienza con una serie de consejos sobre el comportamiento de quienes están en Cristo:

Si hay un ánimo en Cristo, una consolación de amor, una comunión en el Espíritu, una compasión y simpatía, haced completa mi alegría: sed de la misma mentalidad, teniendo el mismo amor, estando totalmente de acuerdo y teniendo una mentalidad. No hagáis nada por ambición egoísta o engaño, sino en humildad tratad a los demás mejor que a vosotros mismos. Que cada uno mire no por sus propios intereses, sino por el interés de los demás (2,1-4).

El texto continúa fundamentando la mentalidad que deben tener –la mentalidad que deben tener en Cristo– en lo que ven en Jesús. «Que esté en vosotros la misma mentalidad que estuvo en Cristo Jesús.» ¿De qué mentalidad se trata?

A continuación, el texto cita o evoca el himno –ésta es la mentalidad que deben tener–. Presentamos el himno en tres partes, sin que por ello pretendamos identificarlas con estrofas.

Quien, aunque era en la forma de Dios,  
no se consideró igual a Dios  
como algo para aprovecharse,  
sino que se vació de sí,  
tomando la forma de un esclavo,  
naciendo con forma humana.

Y hallándose en forma humana,  
se humilló  
y se hizo obediente hasta el punto de la muerte  
–incluso muerte en una cruz–.

Por tanto, Dios lo ha exaltado  
y le dio el nombre  
que está sobre todo nombre,  
de modo que en el nombre de Jesús  
toda rodilla se doble,  
en el cielo y en la tierra y bajo la tierra,  
y toda lengua confiese  
que Jesús Cristo es Señor  
para la gloria de Dios el Padre (2,6-11).

Nos hallamos ante un himno que resume la historia de Jesús. Ciertamente, no aparece en él todo lo que sabemos sobre su vida por los evangelios, pues se trata de un resumen de las convicciones más importante que Pablo tenía sobre Jesús.

La segunda y la tercera parte (¿estrofas?) subrayan las ideas de «Cristo crucificado» y «Jesús Cristo es Señor» –que no por mera coincidencia son los títulos de dos de nuestros capítulos–. Nótese que en la segunda parte, cuando Pablo dice que Jesús se hizo «obediente hasta el punto de la muerte», añade ex-

plícitamente «incluso muerte *en una cruz*». Para Pablo, Jesús no sólo murió, sino que fue crucificado por el poder imperial romano de su época por defender una visión de la vida diferente a la del Imperio, es decir, diversa de «la sabiduría de *este mundo*».

En la tercera parte encontramos, tal vez, la proclamación más triunfalista del señorío de Jesús («Jesús Cristo es Señor») en todo el Nuevo Testamento. Inmediatamente, tras referirse a la muerte de Jesús en cruz, el himno proclama «Por tanto, Dios lo ha exaltado» (como primicia de la resurrección) «y le dio el nombre que está sobre todo nombre». A continuación, el texto se refiere a los tres niveles que, según la concepción antigua, formaban el universo: «de modo que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble, en el cielo y en la tierra y bajo la tierra». Y concluye con unos términos que se oponían explícitamente a la teología imperial de Roma: «y toda lengua confiese que Jesús Cristo es Señor para la gloria de Dios». Jesús es Señor, el emperador no lo es. Jesús es Señor, pero no los gobernantes de este mundo.

Los especialistas interpretan de formas diferentes la primera parte del himno y el comienzo de la segunda parte:

Quien, aunque era en la forma de Dios,  
no se consideró igual a Dios  
como algo para aprovecharse,  
sino que se vació de sí,  
tomando la forma de un esclavo,  
naciendo con forma humana.  
Y hallándose en forma humana, se humilló...

El pasaje está lleno de contrastes. Lo que vemos en Jesús no puede compararse con nada conocido. ¿Pero qué significa el contraste? ¿Quién se consideraba «igual con Dios como algo para aprovecharse», o, como dice otra traducción, «algo en lo que agarrarse»? Y ¿en qué consistió el vaciamiento de Jesús?

Los especialistas han sugerido dos posibilidades, a las que nosotros añadimos una tercera. Una posibilidad es entenderlo

en contraste con Adán. Según el libro del Génesis, Adán y Eva sucumbieron a la tentación de su deseo de «ser como Dios». Lo que vemos en Adán (en cuanto símbolo de toda la humanidad) es el deseo de parecerse a Dios. Jesús optó por otro camino: no pretendía ser igual a Dios. En apoyo de esta interpretación conviene recordar que Pablo habla en otros pasajes de la oposición entre «el primer Adán» (el del Génesis) y «el segundo» o «último Adán» (Jesús) [Rom 5,12-14; 1 Cor 15,45-49]. De acuerdo con esta interpretación, el pecado de Adán y Eva fue la *hybris*, un término griego que normalmente se traduce por «orgullo». El orgullo en cuanto *hybris* no significa simplemente sentirse bien por un logro conseguido, sino hacer del propio yo el centro de la existencia, magnificando desmesuradamente el propio yo (o la propia causa). Esto fue lo que hizo «el primer Adán», mientras que el segundo Adán nos presenta un modelo diferente: el vaciamiento que Jesús hizo de sí mismo.

Un segundo modo de interpretar el contraste consiste en referirlo al Cristo preexistente, al Jesús previo a su nacimiento. O, para usar el lenguaje joánico, a la «Palabra» que estaba con Dios desde el principio y que se encarnó en Jesús (Jn 1,1-14). Según esta interpretación, la encarnación consistió en que el Cristo preexistente, la Palabra, se vació de sus cualidades o atributos divinos para humanarse en Jesús. Se denomina «kenótica» a esta comprensión, del griego *kenosis*, que significa «vaciamiento». El Cristo que estaba con Dios desde el principio se vació para estar entre nosotros.

Pero hay una tercera posibilidad. ¿Quién había en el mundo de Pablo que afirmara estar «en la forma de Dios» y que se considerase «igual a Dios como algo para aprovecharse»? La respuesta es obvia: el emperador de Roma, a quien la teología imperial proclamaba como un ser divino, el Señor, el Hijo de Dios, el Salvador del mundo que había traído la paz a la tierra.

No tenemos por qué decidimos por una de las tres interpretaciones, pues no se excluyen entre sí, aunque nosotros pensamos que la tercera es la más probable. Si el contraste se refle-

re a Adán y Eva, debemos recordar que fueron los padres no solamente de Abel, el hermano asesinado, sino también de Caín, el fratricida, quien, según el libro del Génesis, fundó la primera ciudad iniciando así el sistema de dominio 5000 o 6000 años antes. Si se refiere al Cristo preexistente, nos encontramos con algo similar: el Dios que se vació y se encarnó en Jesús no era un apasionado del poder y el control, sino de la justicia y la paz, de la justicia distributiva y de la no violencia.

Y si el contraste se refiere a Cristo y César, no es necesario excluir los otros sentidos, puesto que todos convergen en el mismo tema. Lo que vemos en Jesús –Cristo crucificado y resucitado como «Jesús Cristo es Señor»– es el camino, el sendero. Ésta es la mentalidad, dice Pablo en este texto, que deben tener los seguidores de Jesús. Lo que contemplamos en Jesús es el camino, el sendero, hacia la transformación personal. Y es el camino, el sendero, en oposición a y en defensa de un modo de vida muy diferente al modo estándar de «este mundo». Esta convicción le costaría la vida a Pablo.

## EPÍLOGO

### La muerte de un apóstol

Con este epílogo nos subimos al escalón más alto de la investigación que conocemos como conjetura. Nos preguntamos sobre la muerte de Pablo: ¿cómo, dónde y cuándo murió Pablo? Todo cuanto podemos ofrecer como respuesta es una conjetura con cierta base que se acerque cuanto más sea posible a lo históricamente probable. Comenzamos con las últimas palabras del mismo Pablo.

#### 1. *Mantener la unidad cristiana*

Como ya vimos en el capítulo 2, Pablo terminó su carta a los Romanos saludando a 27 personas que conocía personalmente o de referencia. No es en modo alguno algo inhabitual que termine sus cartas con un saludo de despedida, pero de forma general, es decir, sin referirse específicamente a determinados individuos. Por ejemplo: «Saludad a todos los hermanos y hermanas con un beso santo», en 1 Tes 5,26, o «Saludaos mutuamente con un beso santo», en 2 Cor 13,12.

Es posible que Rom 16 sea tan diferente y pormenorizado porque Pablo estaba invitando a aquellas personas a que le ayudaran en su viaje a España. Pero también es posible que presintiera que aquella carta podía ser, como así fue, su última voluntad y su testamento. Tal posibilidad se pone de manifiesto al final del capítulo 15, cuando Pablo les cuenta su plan de visitarlos:

Deseo, como hace ya tantos años, ir a vosotros cuando me dirija a España. Pues espero veros en mi viaje y que me hagáis seguir adelante una vez que haya disfrutado de vuestra compañía por un tiempo [...]. Partiré, pasando por vosotros, a España, y sé que cuando vaya a vosotros, vendré en la plenitud de la bendición de Cristo (15,23-24.28-29).

Pero Pablo prosigue diciendo que antes de pasar a través de Roma con destino a España y occidente, tenía una misión especial e importante que realizar en oriente:

Voy a Jerusalén en un ministerio para los santos; pues Macedonia y Acaya han tenido a bien compartir sus bienes con los pobres entre los santos de Jerusalén. Ellos lo han tenido a bien, y, de hecho, se lo debían, pues si los paganos han llegado a participar en sus bendiciones espirituales, también deben servirles en las cosas materiales (15,25-27).

En seguida abordaremos la cuestión del contenido y la finalidad del «ministerio para los santos», pero, con la mirada puesta en el presentimiento; adviértase cómo concluye Pablo:

Os suplico, hermanos y hermanas, por nuestro Señor Jesús Cristo y por el amor del Espíritu, que os unáis a mí en ferviente oración a Dios por mí, para que pueda ser salvado de los incrédulos de Judea y que mi ministerio para Jerusalén sea aceptable a los santos, de modo que por voluntad de Dios pueda venir a vosotros con alegría y reposar en vuestra compañía (15,30-32).

¿Qué misión a Jerusalén es esta en la que, por una parte, los judíos no cristianos pueden hacer peligrar su vida, y, por otra, los judíos cristianos pueden rechazar su ministerio? He aquí otro de los casos en que, como en el capítulo 3, tenemos que echar mano de Hechos para completar las cartas de Pablo, sobre todo porque después de Rom 15–16 nunca más oiremos hablar a Pablo.

Ya mencionamos en el capítulo 3 la celebración de una reunión en Jerusalén en la que se debatió y se llegó al acuerdo entre Santiago, Pedro, Bernabé y Pablo, de que los paganos con-



versos al judaísmo cristiano no necesitaban circuncidarse. Pero a este acuerdo se llegó tras un combate dialéctico implacable, tal como puede percibirse por la agresividad con que Pablo habla de este incidente a los gálatas: «unos falsos creyentes se infiltraron en secreto para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de poder esclavizarnos» (Gal 2,4); o bien, «aquellos que supuestamente eran los líderes (aunque en realidad no me importan lo que fueran, pues Dios no muestra parcialidad)» (Gal 2,6). Puede compararse esta descripción con la versión más irénica, e incluso apologética, de esta discusión en Hch 15.

Pero incluso con el acuerdo final entre Santiago y Pedro, por una parte, y Pablo y Bernabé, por otra, se hacía necesario crear, por así decirlo, un sacramento de reconciliación entre el ala conservadora judeo-cristiana y el ala liberal pagano-cristiana de la iglesia primitiva. ¿En qué consistió y cómo se llevó a cabo?

El conservador y asceta Santiago, conocido como Santiago el Justo, Santiago de Jerusalén y Santiago el hermano del Jesús, lideraba un grupo en Jerusalén que practicaba la comunión de bienes, tal como Lucas nos cuenta en Hechos. En 2,44-45 se nos dice que tenían «toda las cosas en común», y, en 4,32, «ninguno reivindicaba la propiedad privada de ninguna posesión, sino que todo lo que poseían lo tenían en común». A ellos se les conocía, por tanto, como *Los Pobres* porque seguían el mandato de Jesús, «Bienaventurados los pobres», practicando una vida comunitaria radical en oposición a la vida normal basada en la codicia. Así pues, tras el acuerdo duramente logrado en Jerusalén en el que los conservadores tuvieron que hacer concesiones a los liberales, éstos también tuvieron que hacer las correspondientes, concretamente apoyando económicamente a la comunidad modelo de Santiago. Pablo nos dice explícitamente que al final de la reunión de Jerusalén, «ellos nos pidieron solamente una cosa, que nos acordáramos de los pobres, que era lo que estaba realmente deseando hacer» (Gal 2,10). El

acuerdo de Jerusalén implicaba que los paganos-cristianos tenían que ayudar económicamente a la comunidad modelo, es decir, a la comunidad ideal, utópica y escatológica de los judíos cristianos liderados por Santiago en Jerusalén. Sin embargo, sólo podemos enterarnos de todo este asunto de la «colecta para los santos» o la «contribución para *Los Pobres*» uniendo los pasajes de Pablo con los de Lucas:

(1) Acuerdo:	Gal 2,10	
(2) Programa:	1 Cor 16,1-4 y 2 Cor 8-9	Hch 11,27-30
(3) Entrega:	Rom 15,25-31	Hch 20,4
(4) Condición:		Hch 21,17-26
(5) Frustración:		Hch 21,27-36

En primer lugar, puede verse a partir de estos textos la cantidad de espacio que Pablo dedica en sus cartas a este tema de la colecta y la gran atención y preocupación que tenía por cumplirla. A continuación, léase más arriba el temor que tenía ante lo que pudiera ocurrir con ella: los judíos cristianos de Santiago podrían rechazarla y los no cristianos podrían atentar contra su vida. Finalmente, leemos en Hechos que los temores de Pablo estaban ampliamente justificados. ¿Qué fue lo que ocurrió según Lucas, dado que es la única fuente que poseemos?

En primer lugar, la comunidad de Santiago se opuso a aceptar la colecta *a menos que* Pablo mostrara que observaba y cumplía la ley usando el dinero (¿o una parte?) para pagar una purificación ritual en el Templo (Hch 21,24; léase 21,17-24). Según parece, aceptó cumplir esta prueba que, a decir verdad, era bastante ambigua.

En segundo lugar, se encontraba en Jerusalén con un grupo de paganos cristianos que llevaban la colecta. No había ninguna ley que les prohibiera a él y a sus compañeros paganos cristianos entrar en el patio exterior de los paganos, aunque és-

tos hubieran tenido que esperarle allí mientras que él y los otros judíos cristianos pasaban la barandilla de seguridad y entraban en los patios interiores más pequeños que estaban reservados, bajo pena de muerte, solamente a los judíos.

En tercer lugar, una vez en el Templo fue atacado por «unos judíos de Asia» por violar aquella prohibición, pues introdujo a los paganos en el patio interior de los judíos (Hch 21,27-28). Pablo es entonces arrestado y comienza su largo viaje a Roma.

Hechos no nos cuenta qué le pasó finalmente a Pablo una vez que llegó a Roma. Nada nos dice sobre su muerte o martirio. Simplemente concluye su obra diciendo que Pablo «vivió allí dos años completos a sus propias expensas y recibiendo a todos los que venían a él, proclamando el reino de Dios y enseñando sobre el Señor Jesús Cristo con toda valentía y sin estorbo» (28,30-31). Pero ¿qué pasó con Pablo después?

## 2. *El martirio de Pablo*

Suponemos que Lucas, que escribe una o dos generaciones después de Pablo, sabía lo que le había ocurrido, pero, probablemente, no quería concluir su segundo volumen (Hechos) con una condena de Pablo por Roma al igual que había concluido su primer volumen (Evangelio) con la condena de Roma contra Jesús.

En efecto, en el primer volumen Pilato declaró que Jesús era inocente «una tercera vez», en Lc 23,22. Y en el segundo volumen aparece una víbora que al dejarlo ileso «declaró» que Pablo era inocente (Hch 28,3-6). No obstante, Lucas, probablemente, quería evitar que sus dos volúmenes terminaran con una ejecución realizada por los romanos, sobre todo después de sus reiteradas afirmaciones de que la autoridad romana y la autoridad judía pro romana consideraban que el cristianismo era un fenómeno inocente. Así pues, dado que no podemos contar con las cartas de Pablo ni los Hechos de Lucas como orien-

tación, ¿podemos responder a las preguntas sobre cómo y cuándo murió el gran apóstol de Jesús?

Hasta ahora se han dado dos respuestas. Las dos afirman que Pablo sufrió el martirio durante el mandato de Nerón, pero, desafortunadamente, las dos respuestas se mueven en la frontera entre la tradición y la investigación, la suposición y la conjetura, al igual que la opción que nosotros hacemos por la segunda.

*Pablo fue liberado y fue a España.* Una reconstrucción general propone que Pablo fue puesto en libertad tras los «dos años completos» mencionados en Hch 28,30, y siguió adelante con su plan de dirigirse a España. En esta época escribió las seis cartas que hemos catalogado como *pospaulinas* e incluso *antipaulinas*. Finalmente, regresó a Roma y fue martirizado por Nerón. Esta reconstrucción se basa en *1 Clemente*, una carta cristiana escrita desde Roma a la aún revuelta comunidad de Corinto a finales del siglo I. En ella se les advierte de que «por celos y envidia las más grandes y rectas columnas de la Iglesia fueron perseguidas y condenadas a muerte» (5,2). Así pues, prosigue, «pongamos ante nuestros ojos a estos buenos» (5,3) apóstoles; en primer lugar al martirizado Pedro (5,4), y, después, al martirizado Pablo:

Por celos y rivalidad, Pablo mostró el camino del precio de la resistencia; siete veces estuvo encadenado, fue exiliado, fue apedreado, fue heraldo en oriente y en occidente, ganó la noble fama de su fe, enseñó la rectitud [*dikaïosunē* o “justificación”, como en la carta a los Romanos] a todo el mundo, y, cuando había alcanzado los límites de occidente, dio su testimonio [*martyrēsas* o “fue martirizado”] ante los gobernantes y así pasó del mundo y fue llevado al lugar santo —el más grande ejemplo de resistencia (5,5-7).

Este texto conoce perfectamente la tradición de que Pedro «*Petrus et Paulus*», los gemelos fundadores de la Roma cristiana, habían sustituido a «*Rómulo y Remo*», los gemelos fundadores de la Roma pagana. Pero las menciones genéricas al «oc-

cidente» en *1 Clemente* 5 se fundamentan con más probabilidad en los planes de ir a «España» que Pablo nos cuenta en Rom 15,24.28 que en una información independiente.

Además, si Lucas hubiera sabido que Pablo fue puesto en libertad tras Hch 28,30, resulta difícil imaginar por qué no lo habría mencionado al menos –sin que por ello tuviera que referirse necesariamente a su martirio final–. Como ya dijimos más arriba, toda alta autoridad romana o pro romana que se encuentra con Pablo en Hechos declara que era inocente:

- En *Corinto*, el gobernador Galión dijo a los judíos:

Si se tratara de un delito o de una grave fechoría, tendría motivos justificados para aceptar vuestra queja, judíos; pero puesto que se trata de cuestiones sobre palabras y nombres y vuestra propia ley, resolvedlo vosotros mismos; no deseo ser juez en estos asuntos (18,14-15).

- En *Jerusalén*, el tribuno Claudio Lisias escribió al gobernador:

Averigüé que fue acusado por cuestiones de su ley, pero no se le acusó de nada que mereciera la muerte o la cárcel (23,29).

- En *Cesarea Marítima*, el gobernador Festo se dirige a Agripa y a su hermana Berenice en los siguientes términos:

«Cuando los acusadores se pusieron en pie, no lo acusaron de ninguno de los delitos que yo esperaba. Averigüé que no había hecho nada que mereciera la muerte, y cuando apeló a su Majestad Imperial decidí enviarlo»... mientras salían se dijeron entre sí: «Este hombre no hace nada que merezca la muerte o la cárcel» (25,18.25; 26,31).

Si Pablo hubiera sido absuelto y puesto en libertad y se hubiera dirigido a occidente, a España, Lucas, con toda seguridad, habría añadido una o dos oraciones más sobre ello. Puesto que todos los funcionarios romanos que se encontraron con Pablo declararon que era inocente, resulta difícil pensar que Lucas omitiera la apoteósica sentencia imperial sobre su inocencia.

*Pablo no fue liberado y nunca fue a España.* Poco después de mediados del mes de julio del año 64 d. C., estalló un terrible fuego en el extremo occidental del Circo Máximo y se propagó por el oriente a lo largo del valle entre la parte norte del Palatino y el sur del Aventino. De los catorce barrios de Roma, tres fueron totalmente destruidos, siete se vieron gravemente afectados y sólo cuatro quedaron indemnes antes de que se acabara finalmente con el fuego después de una semana en que la ciudad se vio sumida en el terror. Tácito nos cuenta en los *Anales* (escritos en la segunda década del s. II d. C.) que inmediatamente se extendió la idea de que el responsable era Nerón:

Por tanto, para acallar el rumor, Nerón echó la culpa y castigó con refinadísimos tormentos a una clase de hombres, aborrecidos por sus vicios, a quienes el vulgo llamaba cristianos [...]. En primer lugar, encarceló a los miembros confesos de esta secta; a continuación, con sus declaraciones un gran número fue considerado culpable, no tanto por haber provocado el incendio cuanto por odio a la raza humana. Y el escarnio acompañaba su final; se les cubrió con pieles de animales salvajes y los perros los descuartizaban hasta morir; o bien eran atados a cruces y cuando se iba la luz del día se les prendía fuego para que sirvieran de antorchas por la noche (15.44.2,4).

Así pues, nosotros conjeturamos con fundamento histórico, que Pablo, y probablemente también Pedro, murió con aquellos tantos cristianos que Nerón martirizó en el año 64 d. C. Pablo no fue decapitado, tal como se concedía como privilegio a los ciudadanos romanos, aunque, no obstante, a este supuesto se debe que la iconografía cristiana lo presente con una espada. Nuestra propuesta es que Pablo murió con todos aquellos cristianos acorralados por la persecución contra el chivo expiatorio inventado por Nerón. Si esto es cierto, entonces sufrió una muerte horrible, pero no murió solo, de forma independiente o especial o como alguien sumamente importante.

Con el terror de la acusación de Nerón y el horror de su venganza, pocos cristianos podrían haberse centrado en lo que ocurrió a Pablo, a Pedro o cualquier otro específicamente. Su muer-

te se oculta entre todas aquellas muertes que se describen en los *Anales* de Tácito. Es posible que *1 Clemente* supiera esto, aunque, como vimos más arriba, daba por supuesto que Pablo había logrado llegar a España antes de su martirio. En cualquier caso, inmediatamente después de mencionar la ejecución de Pedro y Pablo, esta carta sigue diciendo que «A estos hombres, con sus santas vidas, se le unió una gran multitud de elegidos que fueron víctimas de los celos y ofrecieron entre nosotros los más justos ejemplos en su resistencia bajo muchas indignidades y torturas» (6,1). Nótese, a propósito, que Tácito hablaba de un «vasto número» y *1 Clemente* se refiere aquí a «una gran multitud... entre nosotros», refiriéndose, pensamos, a la misma persecución del chivo expiatorio desencadenada por Nerón en el 64 d. C.

En todo esto nos encontramos con una primera ironía. Recordemos el violento desacuerdo entre Pablo y Pedro en Antioquía que se nos cuenta en Gal 2,11-13 (véase capítulo 4). Al final se reconciliaron, al menos según la tradición posterior, al sufrir el martirio bajo Nerón. Recordemos también el desacuerdo entre los *débiles* y los *fuertes* que se nos refiere en Rom 14 (véase capítulo 7). No sabemos si la súplica de Pablo para que se unieran tuvo éxito o no. Pero, una vez más, esta discordia palideció ante la brutalidad de Nerón. Pedro y Pablo, cristianos *débiles* y cristianos *fuertes*, unidos por el martirio, pudieron finalmente «unirse con una sola voz para glorificar al Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo», tal como había suplicado en Rom 15,6.

También aparece una segunda ironía. Pablo no sabía que la carta a los Romanos sería su última voluntad y su testamento. No sabía que el hecho de llevar la colecta a Jerusalén le resultaría tan extremadamente peligroso. Pero la carta y la colecta expresaban su deseo de unidad, y, finalmente, la búsqueda de esa unidad le costaría la vida. Y estamos seguros de que aceptó tal posibilidad.

Hagamos balance por un momento. Eran los responsables de las iglesias, no Pablo, quienes tenían que llevar la colecta a

Jerusalén. Con otras palabras, Pablo podría haberse abstenido de ir con ellos y, en su lugar, dirigirse directamente a Roma y España. Pero aquel eje oriente-occidente, la carta a los Romanos y la misma colecta pretendían el mismo fin: mantener la unidad cristiana entre conservadores y liberales. Hoy día nos resulta difícil entender seriamente el abismo que existía entre los cristianos conservadores (que sostenían la exigencia del *kosher* para todos) y los liberales (que defendían la posición de que el *kosher* no tenía valor para nadie). Pero también, sin lugar a dudas, los cristianos del futuro encontrarán irrelevantes nuestras actuales disputas entre cristianos conservadores y liberales. Aun así, siempre hemos encontrado mártires dispuestos a morir por un sector o por otro. Pero apenas encontramos unos cuantos que, como Pablo, dieran su vida para intentar mantener unidos a todos los cristianos.

Así pues, para terminar, damos la última palabra al mismo Pablo que habla sobre lo que al final resultó ser una fatídica colecta para la comunidad utópica de Jerusalén. En 2 Cor 8,13-14, decía:

No pretendo que otros vivan aliviados mientras os presiono a vosotros, sino que es una cuestión de equilibrio justo entre vuestra abundancia presente y su necesidad, de modo que su abundancia pueda destinarse a vuestra necesidad y exista así un equilibrio justo.

No pretendemos aplicar este texto al contexto original de la colecta de Pablo, sino a nuestra situación actual. Ahora y siempre se trata de «un justo equilibrio» o una justicia distributiva en la que toda la familia de Dios pueda compartir equitativamente el mundo de Dios.



## Índice de citas bíblicas

Gn 17,10: 204	Hch 23,27: 75	Rom 8,14: 198
Am 5,24: 170	Hch 23,6: 74	Rom 9,21: 186
Mt 5,39: 128	Hch 25,25-27: 117	Rom 9,2-3: 185
Mt 5,44: 127, 128	Hch 26,13-14: 78	Rom 9,24: 185
Mt 5,45: 195	Hch 26,5: 74	Rom 10,12: 185
Lc 6,13: 81	Hch 28,30-31: 229	Rom 11,1: 73
Lc 6,27-28: 128, 129	Rom 1,1: 40, 81	Rom 11,1-2: 186
Hch 1,21-22,26: 81	Rom 1,1-4: 103, 110	Rom 11,28-29: 187
Hch 2,4-11: 212	Rom 1,16-17: 170	Rom 11,33: 36: 189
Hch 2,41: 98	Rom 1,23: 173	Rom 12,1: 147
Hch 2,44-45: 200, 227	Rom 1,26-27: 173	Rom 12,14: 128
Hch 2,7-8.11: 212	Rom 1,7: 103	Rom 12,16: 190
Hch 4,32: 227	Rom 1,7: 16,20: 105	Rom 12,17,21: 128
Hch 4,36-37: 86	Rom 2,13: 172	Rom 12,2: 148, 190
Hch 8,1: 18	Rom 2,21-23: 174	Rom 12,3: 199
Hch 9,17-18: 31	Rom 2,29: 174	Rom 13,1-2: 16
Hch 9,23-25: 84	Rom 3,22-23: 172	Rom 13,1-7: 126, 129
Hch 9,27: 86	Rom 3,24-25: 133, 155	Rom 13,13-14: 9
Hch 9,3-4: 78	Rom 3,25: 177	Rom 13,2,5: 128
Hch 9,3-5: 30	Rom 3,28: 181	Rom 13,8-10: 129, 181, 215
Hch 11,25-26: 85	Rom 3,29: 179	Rom 14,1: 193
Hch 12,23: 41	Rom 3,9: 172	Rom 14,14: 190
Hch 13,1: 85	Rom 4,15: 182	Rom 14,15: 191
Hch 13,2: 85	Rom 5,12: 183	Rom 14,17: 191
Hch 13,1-3: 80	Rom 5,17: 176	Rom 14,3,5: 190
Hch 14,11-12: 85	Rom 5,6: 133	Rom 14,22: 190
Hch 18,3: 93	Rom 5,6-8: 152	Rom 14,23: 188
Hch 21,39: 67, 74	Rom 5,8: 133	Rom 14,3: 191
Hch 22,25-29: 75	Rom 6,3-4: 147	Rom 14,5-6: 191
Hch 22,3: 67, 74	Rom 7,15: 182	Rom 15,1: 191
Hch 22,3-4: 76	Rom 7,8: 180, 182	Rom 15,20: 97
Hch 22,6-7: 78	Rom 8,1: 198	Rom 15,23-24: 97
	Rom 8,19-23: 184	Rom 15,23-24: 28-29: 226
	Rom 8,2: 181, 198	Rom 15,25-27: 226
	Rom 8,9: 198	Rom 15,30-32: 226
		Rom 15,5: 190

- Rom 15,6: 122, 233  
 Rom 15,7: 190, 193  
 Rom 16,1-2: 59  
 Rom 16,3-4: 59  
 Rom 16,7: 50, 59
- 1 Cor 1,1: 40, 81  
 1 Cor 1,18-2,8: 141  
 1 Cor 1,23: 132  
 1 Cor 1,26: 209  
 1 Cor 1,3; 16,11: 105  
 1 Cor 2,1-2: 132  
 1 Cor 2,8: 118, 140  
 1 Cor 7,14: 57  
 1 Cor 7,16: 57  
 1 Cor 7,32-34: 57  
 1 Cor 7,35: 56  
 1 Cor 7,5: 56, 57  
 1 Cor 7,7: 55, 56  
 1 Cor 9,1: 32, 79  
 1 Cor 11,17-18: 20: 210  
 1 Cor 11,21-22: 210  
 1 Cor 11,27-29: 211  
 1 Cor 11,33: 211  
 1 Cor 12,13: 120, 198  
 1 Cor 12,27: 199  
 1 Cor 12,31: 214  
 1 Cor 12,4-7: 213  
 1 Cor 13,4-7: 215  
 1 Cor 13,11: 215  
 1 Cor 13,12: 34, 215  
 1 Cor 13,13: 215  
 1 Cor 13,1-3: 214  
 1 Cor 13,8-10: 215  
 1 Cor 14,33b-36: 63, 64  
 1 Cor 15,3-8: 33  
 1 Cor 15,9: 76  
 1 Cor 15,13.16: 162  
 1 Cor 15,22: 26: 56: 183  
 1 Cor 15,42-44: 160  
 1 Cor 15,5-8: 159  
 1 Cor 15,5-9: 82  
 1 Cor 15,8-9: 79  
 1 Cor 15,9: 76  
 1 Cor 16,1-2: 99
- 2 Cor 1,1: 40, 82  
 2 Cor 1,2: 13,11: 105  
 2 Cor 3,18: 33, 176  
 2 Cor 4,16: 176  
 2 Cor 5,15: 133  
 2 Cor 5,17: 176, 200  
 2 Cor 8,13-14: 234  
 2 Cor 11,22: 73  
 2 Cor 11,32-33: 84  
 2 Cor 12,1-4: 33  
 2 Cor 12,7-9: 71  
 2 Cor 13,12: 225
- Gal 1,1: 40, 82, 122, 204  
 Gal 1,11-17: 79  
 Gal 1,13: 76  
 Gal 1,13-17: 32  
 Gal 1,14: 31, 73  
 Gal 1,15-16: 105  
 Gal 1,15-16: 32  
 Gal 1,17: 32  
 Gal 1,17-18: 82  
 Gal 1,21: 84  
 Gal 1,22: 76  
 Gal 1,3; 6,16: 104  
 Gal 1,6-9: 205  
 Gal 2,10: 227  
 Gal 2,13: 87  
 Gal 2,16: 181  
 Gal 2,19-20: 146  
 Gal 2,4: 88, 227  
 Gal 2,6: 227  
 Gal 2,7-9: 95  
 Gal 3,1: 205, 206  
 Gal 3,2-5: 207  
 Gal 3,16: 206  
 Gal 3,26-29: 207  
 Gal 3,27-29: 119  
 Gal 3,6: 206  
 Gal 3,7,9: 206  
 Gal 4,13: 86, 203  
 Gal 4,13-15: 71  
 Gal 5,13-14: 217  
 Gal 5,14: 181  
 Gal 5,16-25: 217
- Gal 5,2.10. 12: 205  
 Gal 5,22-25: 218  
 Gal 6,14: 132, 144  
 Gal 6,15: 200
- Ef 5,22-33: 65  
 Ef 6,5-9: 54
- Flp 1,2; 4,9: 104  
 Flp 1,3-5: 43  
 Flp 2,1-4: 220  
 Flp 2,25.30: 50  
 Flp 2,5: 220  
 Flp 2,6-11: 221  
 Flp 3,5-6: 31, 74  
 Flp 3,6: 76  
 Flp 4,4.6-7: 219  
 Flp 4,8-9: 11-13: 219-220
- Col 3,18-19: 65  
 Col 3,22-4,1: 53
- 1 Tes 1,1; 5,23: 104  
 1 Tes 5,26: 225
- 2 Tes 4,10-12: 202
- 1 Tim 2,11-15: 63  
 1 Tim 5,3: 202  
 1 Tim 5,16: 217
- Tit 2,9: 54
- Flm 1-2: 40  
 Flm 3: 40, 105  
 Flm 4-7: 43  
 Flm 8-9: 44  
 Flm 10-11: 45  
 Flm 12-14: 47  
 Flm 15-16: 48  
 Flm 17-19: 48  
 Flm 20-22: 49  
 Flm 23-25: 49
- 2 Pe 3,15-16: 13

# Contenido

Cap. I. Pablo: ¿personaje atrayente o repulsivo? .....	7
1. La ambivalente fama de Pablo .....	10
2. El Pablo católico y el Pablo protestante .....	11
3. Pablo el saboteador .....	15
4. Encontrarse de nuevo con Pablo .....	18
5. Los tres Pablos .....	20
6. Contexto histórico .....	24
7. Un místico cristiano judío .....	27
Cap. II. Cómo leer una carta de Pablo .....	37
1. El Pablo radical sobre la esclavitud .....	39
2. El Pablo conservador sobre la esclavitud .....	52
3. El Pablo reaccionario sobre la esclavitud .....	54
4. El Pablo radical sobre el patriarcado .....	55
5. El Pablo conservador sobre el patriarcado .....	60
6. El Pablo reaccionario sobre el patriarcado .....	62
7. La desradicalización de Pablo .....	65
Cap. III La vida de un apóstol de fondo .....	67
1. Tarso .....	67
2. Entre Tarso y Damasco .....	73
3. Destino: Damasco .....	77
4. La misión nabatea .....	82
5. La misión chipro-gálata .....	84
6. La misión egea .....	87
7. La estrategia urbana en la misión de Pablo .....	88

Cap. IV. «Jesucristo es Señor» .....	101
1. Paz para todo el mundo .....	103
2. Sobre las cumbres de la antigua Priene .....	106
3. Del emplazamiento de la tienda a la muralla del templo .....	112
4. «Nuestro Señor» es «el Señor» .....	116
5. La justicia de la igualdad en Cristo Jesús .....	119
6. Dios: el dueño o la dueña de la tierra .....	121
7. «Someteos a las autoridades constituidas» .....	126
8. Visiones alternativas sobre la paz en la tierra .....	129
Cap. V. «Cristo crucificado» .....	131
1. Cristo crucificado .....	132
2. Clarificación del fundamento: dos confusiones .....	133
3. ¿Solamente la cruz? .....	134
4. ¿Es la cruz un sacrificio vicario? .....	135
5. Las formas en que Pablo entiende la cruz .....	138
6. Revelación del carácter del Imperio .....	139
7. Revelación del camino: expiación mediante participación ...	145
8. Revelación del carácter de Dios .....	149
9. La resurrección: Dios ha resucitado a Jesús .....	157
10. El Cristo resucitado como realidad experiencial .....	158
11. La resurrección de Jesús como imperativo .....	161
Cap. VI. «Justificación por la gracia mediante la fe» .....	165
1. El Pablo romano, no el Pablo de la reforma .....	165
2. Sanar un mundo dividido .....	168
3. La unidad de los paganos y los judíos .....	170
4. El judío primero pero también el griego .....	172
5. La rectitud de Dios ha sido revelada .....	175
6. Justificados por la gracia de Dios como un don .....	177
7. <i>Aparte de la ley, el pecado yace muerto</i> .....	180
8. El gemido de la creación .....	184
9. La unidad de los judíos y los cristianos .....	185
10. La unidad de los cristianos judíos y los cristianos paganos ..	189
11. Con temor y temblor .....	193
Cap. VII. Vivir juntos «en Cristo» .....	197
1. «En Cristo», «espíritu de Cristo», «cuerpo de Cristo» .....	198
2. Comunidades que comparten .....	200

CONTENIDO	239
3. Judíos cristianos y paganos cristianos en Galacia .....	203
4. Ricos y pobres en Corinto .....	209
5. La jerarquía y los dones espirituales en Corinto .....	212
6. Dos modos de vida: carne y espíritu .....	217
7. La carta de despedida .....	218
Epílogo. La muerte de un apóstol .....	225
1. Mantener la unidad cristiana .....	225
2. El martirio de Pablo .....	229
Índice de citas bíblicas .....	235