

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN
EN LA CARTA A LOS ROMANOS

STANISLAS LYONNET

NUEVA ALIANZA

10

La historia de la salvación
en la
carta a los romanos

EDICIONES SÍGUEME

Apartado 332

SALAMANCA

1967

Tradujo Luis Bittini, sj., sobre el original italiano *La storia della salvezza nella lettera ai romani*, de Stanislas Lyonnet, sj., publicada en 1996; por M. D'Auria de Nápoles. — *Censor*: Germán Mártel. — *Imprimase* Mauro Rubio, obispo de Salamanca, 25 de mayo de 1967

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
1. Universalidad de la salvación	11
2. La justicia de Dios y la historia de la salvación (Rom 1 y 3)	29
3. Justicia de Dios y pecado del hombre (Rom 3)	53
4. El pecado original (Rom 5)	65
5. Las etapas de la historia de la salvación (Rom 7)	91
6. La redención y el don del Espíritu (Rom 8)	119
7. El valor soteriológico de la resurrección de Cristo (Rom 4)	151
8. Gratuidad de la justificación y gratuidad de la salvación.	177
9. La esperanza cristiana (Rom 8)	197
10. El misterio de la Iglesia (Rom 12)	215

© M. D'Auria 1986

CC) Ediciones Sigueme 1967

Es propiedad

Printed in Spain

N. Edición: ES. 288

Depósito legal: BU - 143. — 1967

Imprenta de Ed. Aldecoa, S. A. Diego de Siloe 18. — Burgos (1967) 18576

NOTA PRELIMINAR

Me siento particularmente feliz por haber respondido a la invitación del director de la colección "Historia Salutis" y por ofrecer a los lectores italianos, en este volumen, una serie de estudios, publicados ya en revistas especializadas, concernientes al problema de la historia de la salvación en la carta a los romanos. Algunos retoques y algunas supresiones, particularmente en las notas, han permitido poner con más relieve la línea unitaria de dichos estudios. Así el conjunto parece tener la unidad suficiente que hace posible presentarlos formando un libro, que facilita la visión de un tema tan actual para nosotros y tan central en la teología del apóstol.

En este período posconciliar este tema es oportunísimo, pues la carta a los romanos ha tenido una gran importancia en la elaboración de la teología de Lutero, Calvino y Melancton, para no citar sino tres entre los grandes protagonistas de la reforma protestante. Que nuestro modesto estudio sirva para aclarar conceptos y disipar equívocos.

Finalmente, es para mí un placer dar las gracias, además de al editor y a D. Andrea Milano, traductor, a los directores de las revistas de donde se han tomado los originales¹; mi agradecimiento especial a los editores de las dos conferencias que forman los capítulos 1 y 9; la primera, tenida en la universidad del Sagrado Corazón de Milán, con motivo del XIX centenario de la venida de san Pablo a Roma²; la segunda, pronunciada en "Studium Christi"³.

Roma, en la fiesta de la transfiguración, 6 de agosto de 1966-

STANISLAS LYONNET, S. I.

¹ Verbum Domini (c. 2 y 3), Bíblica (c. 4, 5, y 8) Nouvelle Bevue Théologique (c. 3), Bibbia e Oriente (o. 10).

² *Da Tarso a Roma*. Vita e Pensiero, Milano 1962.

³ *Il Cristo*. Studium Christi, Roma 1962.

UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN

ENTRE todas las cartas que forman el "corpus" paulino, la carta a los romanos no es sólo la más larga sino que, por las circunstancias de su composición, constituye la forma más luminosa de lo que se podría llamar la "universalidad" o "catolicidad" de san Pablo. Ciertamente, esta característica es muy propia de su mente, inflamada por el deseo de universalismo y a la vez de unidad o, si se quiere, de un universalismo que tutele plenamente la unidad esencial de la Iglesia y de la misma revelación.

Como veremos en la primera parte, las circunstancias que sugieren a san Pablo escribir a la comunidad cristiana, el fin que se propone y los peligros que acechan —de los que ya tenía experiencia— le invitaban a reflexionar sobre estos problemas cruciales para el futuro de la Iglesia.

Así podremos comprender con más facilidad, al ver los principales temas tratados en la carta, cómo se manifiesta esta "catolicidad" y los diversos aspectos que posee.

1. PROBLEMÁTICA DE LA CARTA A LOS ROMANOS

Aunque la carta a los romanos nos informa poco sobre la comunidad cristiana de Roma, que no ha fundado Pablo y que ni siquiera conoce personalmente, nos proporciona, sin embargo, en el c. 1 y sobre todo en el c. 15, un buen número de particularidades; éstas nos permiten determinar con exactitud

la ocasión que la motivado, y, más aún, el estado de ánimo del apóstol cuando se decidió a llamar a su secretario Tercio para dictarle su largo mensaje.

Pablo no se propone, como cuando había escrito por dos veces a los corintios, o a los gálatas, corregir algunos abusos o restablecer su autoridad, rechazando los ataques dirigidos contra su persona o su doctrina. Sólo quiere establecer un primer contacto con la comunidad de Roma, para preparar su llegada, que cree cercana (Rom 15, 14 s; 22-24; cf. 1, 11-15). Por eso nada más natural que exponer a los romanos los principales problemas que entonces ocupaban su mente y la solución que él aportaba, precisamente lo que constituye su "evangelio" (2, 16), según sus palabras.

En la carta vemos tratados estos temas, además de los que son más propios de los romanos.

Sabemos también, por el mismo c. 15, que san Pablo se encuentra en un momento importantísimo de su carrera apostólica. Cree haber cumplido su misión en oriente (15, 18-20) y se dispone a comenzar en occidente un nuevo campo de apostolado, desde Roma hasta España: "Pero ahora, no teniendo ya campo en estas regiones y deseando ir a veros desde hace bastantes años, espero poderlo hacer cuando pase camino de España" (15, 23-24). "Iré para España pasando por vosotros" (15, 28).

Pero antes le queda una misión por acabar. Va a dejar Corinto, desde donde escribe, para ir a Jerusalén y entregar a la Iglesia-madre lo recogido en la colecta hecha en las diversas iglesias de la gentilidad: "Ahora voy a Jerusalén para cumplir un servicio en favor de los santos... Macedonia y Acaya han creído conveniente hacer colectas para los pobres que se encuentran entre los santos de Jerusalén" (15, 25-26).

Esta colecta había sido desde la asamblea de Jerusalén, que la había instituido, hacia el año 50 —por tanto 7 u 8 años antes— una de las mayores preocupaciones de san Pablo. Había de ella en la carta a los gálatas (2, 10); otra vez en la primera a los corintios (15, 1-4); le dedica dos capítulos enteros en la segunda a los corintios (c. 8 y 9); finalmente, en el c. 15 de la caria a los romanos, explica por qué le concede tanta importancia; más que una limosna destinada a aliviar a los pobres es una obligación de justicia: "Si los gentiles han en-

trado a participar de sus bienes espirituales, es justo que les socorran en sus necesidades materiales" (15, 27); es una obligación cuyo cumplimiento debe afirmar y proclamar públicamente la unidad entre los cristianos de origen pagano y judío.

El apóstol había comprendido profundamente el peligro que amenazaba a la unidad de la Iglesia; ésta corría el riesgo de dividirse en dos comunidades cristianas opuestas: una, heredera de la sinagoga, y otra, formada con los provenientes de la gentilidad, —Pablo se consideraba apóstol de ésta— separada de la primera y, por consiguiente, sin unión visible con el pasado, como si sólo la primera tuviese el derecho a llamarse "el Israel de Dios" (Gal 6, 16). Para mantener esta unidad esencial, sin la que Pablo temía —como confiesa a los gálatas— "correr o haber corrido para nada" (Gal 2, 2, b), había subido a Jerusalén, con ocasión del primer concilio (Gal 2, 2 a; Hech 15, 2), había aceptado las "cláusulas" de Santiago (Hech 15, 22 s) y finalmente había hecho aplicar el "decreto de los apóstoles" en Siria y en Cilicia, e incluso en Licaonia (Hech 16, 4), desde el momento en que no estaba en juego la libertad del evangelio.

Sin embargo, san Pablo es consciente de que, a pesar de todos estos esfuerzos y de todas estas concesiones, el peligro permanece; las últimas crisis que han sacudido a las iglesias de Galacia y de Corinto han puesto de relieve la gravedad de la situación; su persona y su autoridad apostólica han sufrido ataques repugnantes por predicadores cristianos venidos de Jerusalén, que presumían equivocadamente de estar respaldados por el obispo de esa ciudad, Santiago, el hermano del Señor, una de las "columnas de la Iglesia" junto con Pedro y Juan (Gal 2, 9 y 12). Incluso en el mismo momento de escribir la carta a los romanos no está seguro —cosa verdaderamente maravillosa— de cómo recibirá la Iglesia-madre esas limosnas recogidas con tanto cuidado y fatiga. En una súplica conmovedora, Pablo ruega a los cristianos de Roma que "luchen con él por medio de oraciones dirigidas a Dios" no sólo para que pueda "escapar de los incrédulos de Judea" —en otras palabras, de las asechanzas de los judíos— sino también "para que los santos acepten la ayuda que había de llevar a Jerusalén" (15, 30-31).

Dichos temores están, por desgracia, bien fundados. San Lucas relata que Pablo tuvo que modificar su itinerario por causa de las asechanzas de los judíos, y así atravesó Macedonia en vez de embarcarse directamente para Palestina (Hech 20, 3). Por otra parte, "el Espíritu Santo —confiesa el mismo Pablo a los ancianos de Efeso— le confirma en todas las ciudades que en Jerusalén le esperan cadenas y tribulaciones" (Hech 20, 23), y, durante el viaje, el profeta Agabo, en Cesarea de Palestina, le anuncia claramente que los judíos "lo aprisionarán y lo entregarán a los gentiles como a Cristo, su Maestro" (Hech 21, 27); no debería tardar mucho en confirmárselo la realidad.

El recibimiento de los cristianos de Jerusalén —como lo describe san Lucas en los Hechos— justificará igualmente sus temores. Los hermanos le saludan con alegría, es verdad, pero se encuentra obligado a responder ante Santiago y los ancianos a las claras acusaciones que provienen, precisa Lucas, de "los millares de judíos, celadores de la ley, que han creído" (Hech 21, 20). "Estos han sabido que enseñas a los judíos de la dispersión que no tienen que circuncidar a sus hijos y que no han de seguir las costumbres mosaicas" (Hech 21, 21).

La acusación, tomada literalmente, es falsa. Pablo ha hecho circuncidar a Timoteo, cuya madre era judía. Pero no se puede negar que sus principios conducen lógicamente a esa conclusión. De cualquier manera, su conducta práctica respecto de la ley difería profundamente de la postura de los judeo-cristianos. Para Pablo, como para Cristo, la nueva ley "cumple" la antigua; pero, de la misma manera que el suceso "cumple" la profecía, o el antitipo "cumple" el tipo, es decir superándolo siempre (Mt 5, 17; Rom 3, 31; 8, 4; 10, 4).

Para aplacar los ánimos, aconsejado por Santiago, y dar muestra de su sometimiento a la ley, Pablo acepta facilitar a cuatro judíos convertidos el cumplimiento del voto de nazareno, encargándose él mismo de los gastos (que eran de cierta monta) prescritos por las circunstancias¹. Así "todos sabrán que él procede también observando la ley" (Hech 21, 24).

¹ Los sacrificios impuestos en esta ocasión eran el de un cordero de un año, de una oveja de un año y de un carnero sin defecto. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant. Jud.* 19, 6, 1; *Guerra*, 2, 15, 1.

Esas son las preocupaciones de san Pablo cuando escribe a la comunidad de Roma para preparar su llegada. Con estas condiciones, nadie se extrañará de que la mayor parte de los problemas que trate se ordenen en torno al problema central del evangelio y la ley; de esto había hablado poco antes, al escribir a las iglesias de Galacia, sacudidas por las predicaciones judeo-cristianas, hasta tal punto que, según la expresión del apóstol, "se habían pasado a otro evangelio" (Gal 1, 6). La polémica directa no tiene razón de ser con los romanos; pero si el tono cambia, las cuestiones tratadas permanecen las mismas en sustancia: justificación y salvación independientemente de la ley, obra redentora de Cristo que se nos ha comunicado por la fe en su persona, libertad cristiana y vida del espíritu, y también el problema fundamental de la unidad de la revelación, es decir del designio redentor, desde Adán hasta la parusía

Además, ¿no era éste el mejor medio de prevenir— si hubiera sido posible— las dificultades que hasta entonces habían obstaculizado su actividad apostólica en oriente y que sin duda aparecerían más tarde en occidente? ¿Lo conseguirá? La carta a los filipenses —si se admite la fecha tradicional de su composición— muestra que los predicadores judeo-cristianos continuarán su obra de hostilidad contra Pablo incluso en Roma, durante su primera prisión. El aislamiento en que permanecerá durante su segunda cautividad —como lo atestigua su última carta, pocas semanas antes de que la espada del verdugo lo reuniera con Cristo (cf. Rom 8, 35)— podría hacer creer que sus adversarios no han trabajado en vano². El confía a su discípulo Timoteo: "En mi primera defensa nadie me ha ayudado. Todos me han abandonado. ¡Que no se les impute como culpa!" (2 Tim 4, 16).

2. HACIA LA UNIDAD DE LOS HOMBRES

Se ve enseguida, siendo esos los problemas tratados en la carta a los romanos, hasta qué punto las circunstancias de su composición la hacen apta para ilustrar magníficamente lo que hemos llamado la "catolicidad" de su autor.

² Cf. A. PENNA, *Le due prigioni romane di S. Paolo*: Rivista bíblica 9 (1961) 204.

Para mayor claridad examinaremos esta "catolicidad" bajo dos aspectos, casi dos dimensiones que se podrían considerar en sentido horizontal y vertical; con otras palabras, intentaremos mostrar cómo, según la enseñanza de la carta, el designio redentor realizado *en y por* Cristo, verifica la unidad de todos los hombres y la unidad de toda la historia.

En la época de san Pablo, la sociedad civil estaba dividida en dos mundos radicalmente separados, el de los hombres libres y el de los esclavos; en el campo religioso, la humanidad también se encontraba dividida —y esto en función de la misma revelación divina— en dos mundos heterogéneos: el de los judíos y el de los paganos, con una radical separación.

Pablo no niega esta división, sino que la supera con una unidad de otro orden. La fórmula aparece en el versículo 16 del capítulo primero, en la definición que da del evangelio: "una fuerza de Dios para la salvación de quien cree, primero del judío, y después del griego" (1, 18), es decir del pagano. La encontramos también en el 2, 9: "Tribulación y angustia sobre el alma de todo hombre que obra mal, primero del judío, después del griego; gloria, honor y paz para quien obra el bien, primero para el judío, después para el griego". Más todavía en 3, 9; 10, 12, etc.

En todas esas perícopas el apóstol intenta afirmar la situación privilegiada del judío en virtud de la elección de Israel. Según el testimonio de Lucas, Pablo declara ya esto en su primer discurso de Antioquía de Pisidia: "A vosotros, judíos, se debía anunciar en primer lugar la palabra de Dios" (Hech 13, 46).

Los paganos obtienen la justificación y la salvación en cuanto que participan de los privilegios de Israel. En el c. 11 de nuestra carta, Pablo no duda en compararlos a las ramas injertadas en el (ronco del olivo que representa a Israel).

Pero esa situación privilegiada ha llevado al pueblo elegido al "particularismo"; en vez de abrirse a los otros, se ha cerrado en sí mismo; como el hijo mayor de la parábola, no logra comprender la misericordia divina con el pródigo. Esta es para él un escándalo, y la conversión de los paganos contribuirá al endurecimiento del corazón de Israel³.

³ Cf. *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, ser. altera. Roma "1962, 112 s, 121, 142.

Por esta razón el apóstol intenta obligar al pagano «ros» relativamente fácil— y sobre todo al mismo judío a renunciar a todas sus pretensiones respecto de la justificación y por tanto de la salvación.

En el maravilloso c. 2, con una habilidad insuperable, san Pablo interpela, sin designar su nombre, al que se imagina estar libre de la condena divina, y luego lo saca de todos los refugios donde se creía seguro. El judío, sin duda alguna, pertenece al pueblo elegido, escogido entre todos los de la tierra, pero Dios no tiene preferencias. El judío ha recibido la ley, pero ésta sólo sirve a los que la practican; los mismos paganos poseen una ley impresa por Dios en el fondo de sus corazones.

El judío, es verdad, observa por definición el precepto esencial de la ley, la circuncisión, que lo convierte en un miembro del pueblo de Dios; pero lo único que cuenta es la circuncisión del corazón.

El mayor privilegio de Israel son las promesas incondicionales de Dios, que nunca podrán anularse por la infidelidad del hombre, ya que ésta no hará sino dar más relieve a la indefectible fidelidad de Dios; pero, como Pablo explicará más largamente a continuación, al tratar el problema de la actual infidelidad de Israel, estas promesas conciernen al pueblo como tal, y no a cada individuo en particular. Pues, ¿cómo es posible quitar a Dios su prerrogativa de juez supremo, que castiga con su ira a todo pecador obstinado, a no ser que se admita el principio que equivocadamente algunos atribuían a san Pablo de "hacer el mal, para causar el bien" (3,18)?

En realidad, de cara a la justificación y a la salvación, los judíos y los paganos se encuentran en las mismas condiciones: todos pecadores, todos condenados, todos obligados a esperar la justificación de la misericordia de Dios; el hombre podrá participar ciertamente del don de Dios que es la inefable comunicación de la vida divina, sólo después de haber renunciado a pretenderla como algo que le es debido.

Job había pedido a Dios que usase con él una balanza exacta, como si esto bastase para ser reconocido justo: "Que El me pese con una balanza justa, y conocerá mi inocencia" (Job 31, 6). Discurso "insensato". Para ser justo delante de Dios es necesario antes de nada que el hombre renuncie a apo-

yarse en su propia justicia y se reconozca culpable: "Ha hablado con ligereza... pondré más bien la mano sobre mi boca (39, 34)... Te conocía sólo por lo que he oído decir, pero ahora mis propios ojos te han visto. Retiro mis palabras y haré penitencia en el polvo y la ceniza" (42, 5-6). San Pablo dirá: "Para que toda boca se ciese y el mundo entero —judío y pagano— se reconozca culpable delante de Dios" (Rom 3, 19).

Todos, judíos y paganos, pueden obtener la justificación, no por la observancia de una ley, sino por la obra redentora de Dios realizada con la muerte y resurrección del Hijo único del Padre, hecho uno con nosotros. En Él, Dios y hombre, toda la humanidad, sin distinción entre judíos y paganos, verifica el "regreso a Dios". Ya que se trata de un retorno de seres libres, de un "regreso de amor", es necesario que todo hombre participe personalmente con un acto de la propia libertad⁴. Pero, como precisa san Pablo en el mismo capítulo, este acto no consiste en la observancia de una ley; consiste en creer (Rom 3, 27); el acto de fe, en el sentido paulino del término, es una adhesión de todo el hombre, inteligencia y voluntad, a Dios, tal como se revela en Jesucristo; y este acto se exige. Es plenamente libre, y por tanto plenamente humano, en el que el hombre reconoce explícitamente su insuficiencia radical, ya que no ve sino gracias a la luz que le viene de otro⁵. Acto que en su esencia es un "acoger", una "obediencia", como dirá san Pablo, o incluso, según sto. Tomás, el libre consentimiento del hombre en la obra que Dios realiza en él⁶.

Esta forma de justificación excluye toda suficiencia. Excluye también todo particularismo; Pablo lo hace notar explícitamente. Desde este punto de vista, Israel no puede oponerse al mundo pagano; ambos reciben de la misma manera, gratuitamente, la justificación propia, con un acto de fe idéntico (Rom 3, 20-30). La oposición religiosa entre el judío y el griego se resuelve en una unidad superior.

En esta nueva unidad desaparecen todas las otras oposiciones. Un pasaje de la carta a los gálatas, que la carta a los romanos usará a propósito del bautismo, lo declara con una

4 Cf. *infra*, c. 8, 182 s.

5 Cf. *ibid.*, 186-188.

6 Cf. *ibid.*, 188.

rara audada: "Tocios sois hijos de Dios por la fe en Jesucristo, todos vosotros, bautizados en Cristo, estáis revestidos de Cristo; en adelante no hay ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" (Gal 3, 26-27); todas las oposiciones desaparecen, incluso las que el mismo Dios ha impreso en nuestra naturaleza de seres humanos, creados por El mismo (la Escritura dice que "hombre y mujer los creó", Gen 1, 27). "Puesto que, añade el apóstol, todos vosotros no sois sino uno en Cristo Jesús" (Gal 13, 28); es decir, todos los bautizados forman un solo "ser viviente"⁷.

La unión de los cristianos con Cristo no se realiza en un plano simplemente jurídico; es de un orden que hay que llamar "ontológico", si se quiere respetar el sentido de las palabras usadas por el apóstol. En la carta a los romanos, al comienzo del c. 6, a propósito del bautismo, da todas las explicaciones necesarias, como en la carta a los gálatas: unidos por el bautismo a la muerte y resurrección de Cristo, los cristianos se han convertido literalmente en un solo ser con Cristo, participan de su naturaleza, *σύνφυτοι*; y viven ya la vida celeste de Cristo resucitado, una vida, como la de Cristo, totalmente entregada a Dios (Rom 6, 5-10). Justamente como Cristo que por su muerte y resurrección pasó de la condición "carnal" a la "espiritual", gracias a una transformación que no se limita a un simple cambio de relaciones jurídicas, el cristiano, justificado por el sacramento de la fe —el bautismo—, no vive ya "en la carne" sino "en el Espíritu" (Rom 7, 5; cf. 8, 9). Todo el c. 8 estará destinado a describir la nueva vida del bautizado cuyo principio es el Espíritu mismo del Hijo, la tercera persona de la Sma. Trinidad⁸. Para san Pablo, el cristiano es "hijo de Dios" por estar "animado" por el mismo Espíritu del unigénito: "Quienes son movidos por el Espíritu. son hijos de Dios" (Rom 8, 14); "quienes son movidos", *ἄγονται*, no sólo guiados, conducidos externamente, sino movidos internamente por un nuevo principio, el mismo que animaba a Cristo, hijo único del Padre, y que permite invocar de verdad a Dios con el mismo apelativo que usaba Jesús: *Ábba*; y esto con toda la ternura, la familiaridad, la intimidad con que el niño judío llamaba a su padre, que le había dado la

7 Cf. *infra*, c. 10, 215 s.

8 Cf. *infra*, c. 6, 122 s.

vida, porque Dios nos ha comunicado realmente una vida nueva en Cristo, la misma que el Hijo vive en el Espíritu⁹.

So trata, pues, —según la palabra de san Pablo— de una "nueva creación" (Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17); en ella se superan todas las oposiciones que caracterizan a la antigua, las introducidas por el pecado y las inherentes a la naturaleza: "En adelante no hay ni judío, ni griego; ni esclavo, ni libre; ni hombre, ni mujer".

3. UNIDAD DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Esta unidad superior no se refiere sólo al estado del mundo como lo contempla san Pablo, sino que se extiende a toda la historia: el pasado y el futuro. No se podía concebir una visión más universal, más "católica".

Si la carta a los romanos refuta anticipadamente alguna herejía, ésta es la que se manifestó quizás antes que ninguna, y que tiene en Marción uno de sus paladines más célebres.

Para Marción, el dualismo radical de los gnósticos preside también la historia: el demiurgo creador, dios de ira, que él cree ver en el Antiguo Testamento, se opone por completo al Dios de amor de la revelación cristiana; la obra salvífica y buena de éste sustituye la de aquél, obra malvada. Rechazando libros enteros del Nuevo Testamento y cortando, sin escrúpulos, en los otros, llegaba a disociar los dos Testamentos, como si no fueran la obra de un único Dios.

Hemos visto, en cambio, que las circunstancias en las que san Pablo compuso su carta lo invitaban a indicar con fuerza la unidad de los dos Testamentos y a mostrar que la revelación de Cristo, a pesar de su novedad radical, se insertaba en el designio redentor del único Dios, a la vez creador de un mundo esencialmente bueno, salvador de Israel y "Padre de Nuestro Señor Jesucristo" (Ef 1, 3).

Desde las primeras palabras de la carta el apóstol declara solemnemente que el mensaje cristiano tocante al Hijo de Dios se encuentra en continuidad con el plan salvífico divino: se llama a este mensaje "evangelio", "buena nueva", "evange-

⁹ Cf. W. MARCHEL, *Atiba, Pére! La prière du Christ et des chrétiens* (Analecta bíblica, n.º 19) Roma 1963; infra, c. 10, 217 y 226.

lio de Dios", del único Dios que Pablo conoce, el Dios creador, del Antiguo Testamento. "Evangelio de Dios", precisa san Pablo, que "Dios había prometido anteriormente por medio de sus profetas en la sagrada Escritura, acerca de su Hijo, nacido de la estirpe de David, según la carne" (Rom 1, 2).

No se puede afirmar con más claridad que el Nuevo Testamento, en vez de constituir una ruptura con el Antiguo, es, por el contrario, su cumplimiento.

San Pablo no se cansará de repetir la misma enseñanza en toda la carta. Es verdad que el mensaje que se ha de transmitir se refiere a la persona de Cristo, pero Pablo tiene mucho cuidado de no expresarse nunca como si Cristo viniera a sustituir a la persona del Padre; la novedad consiste en que Dios obra en y por el Hijo; así, es Dios mismo quien obra y realiza la salvación del mundo; es El solo, como en el pasado, quien "llama" a la gracia y a la gloria; es El solo quien "justifica", como en el Antiguo Testamento, e incluso es El solo quien "reconcilia" y "salva" casi siempre¹⁰. La persona de Cristo tiene una función esencial, la de ser mediador.

Ciertamente, san Pablo opone la justificación por la fe a la justificación por la ley, tal como la concebían los judíos. Pero si la justificación por la fe se realiza independientemente de la ley, entendida como una economía de salvación, *χωρίς νόμου*, esta nueva economía está muy lejos de constituir una ruptura con el Antiguo Testamento, puesto que la ley y los profetas, dice el apóstol, ya la anunciaban.

En realidad, la justificación por la fe no es sino el efecto de la misma actividad salvífica, ya implorada por el salmista; san Pablo habla de este efecto en el versículo precedente con el nombre de "justicia de Dios"¹¹: "Señor, escucha mi oración, vuelve tu oído a mis súplicas; escúchame en tu justicia... A causa de tu nombre, Señor, dame la vida en tu justicia" (Sal 143 (142) 1 y 11). Si esta justicia de Dios se ha revelado públicamente (*πεφανέρωται*) en la obra redentora de Cristo, sin embargo no ha tenido que esperar a la plenitud de los tiempos para mostrar su actividad; el capítulo 4 de la carta tiene el fin de mostrar que Abrahán, considerado por los judíos con-

¹⁰ Cf. *La soteriología paulina*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, 2. Barcelona 1965, 747-788.

¹¹ Cf. infra, c. 2, 45-47.

temporáneos como el modelo por excelencia de los "justificados", no había obtenido su justificación en virtud de otro principio¹².

Pero para inculcar esta unidad del plan redentor, Pablo no se contenta con repetidas declaraciones; él la afirma —si se puede decir así— con cada uno de los términos que usa para indicar las nuevas realidades reveladas en Jesucristo. El Antiguo Testamento se había servido de un procedimiento análogo para hacer resaltar la unidad del designio salvífico; por ejemplo, la liberación del exilio babilónico se describía como una segunda liberación de la esclavitud egipcia¹³: ambas son un anuncio de la futura liberación de los tiempos mesiánicos. Así, desde el origen del pueblo de Israel, más aún, desde la renovación del "cosmos" después del diluvio o incluso desde la creación del primer hombre, el desarrollo del plan salvífico se expresa en forma de una serie de alianzas sucesivas, o, según un término más familiar a nosotros, de "testamentos"¹⁴.

La carta a los romanos ofrece desde los primeros versículos un ejemplo típico de este procedimiento: para hacer notar la continuidad de los dos Testamentos, Pablo se designa a sí mismo como "siervo de Jesucristo", "llamado", "puesto aparte", usando de nuevo las expresiones empleadas en la carta a los gálatas (1, 15), donde había descrito su vocación sirviéndose de las mismas palabras que había usado Jeremías (1, 5).

Los cristianos son "los amigos de Dios", los "llamados", los "sanios" (Rom 1, 7): expresiones todas que designan en el Antiguo Testamento al pueblo de Israel. Recorriendo la carta bajo este punto de vista se ve que la obra salvífica se presenta no sólo como una "justificación", sino como una "redención" o "adquisición", "expiación", mediante la cual los cristianos tienen "acceso a Dios", están "reconciliados" con El, han dejado *de* vivir "en la carne", para "caminar" en la novedad del Espíritu, etc.

Hasta en la formulación de los preceptos morales, Pablo se inspira preferentemente en el Antiguo Testamento, de manera que se maravilla uno de encontrar en sus cartas tan pocas alusiones a las palabras de Cristo. En el c. 12, por ejemplo,

hablando de la caridad que debe reinar en la comunidad cristiana, en vez de las máximas del sermón de la montaña, le vienen espontáneamente a los labios tres citas de los Proverbios. No ignoraba aquéllas, es verdad, pero éstas tienen la ventaja de mostrar hasta qué punto Jesús ha venido a "cumplir" y no a "destruir". Cuando en el c. 15 evoca el amor sumamente desinteresado de Cristo que "no ha buscado lo que le agradaba", Pablo prefiere contemplarlo a través de las profecías que lo habían anunciado, en otras palabras, en el plan de Dios, y por eso cita al salmista: "Los insultos de los calumniadores han caído sobre mí" (Sal 69(68) 10).

Es verdad que Pablo tiene palabras muy duras para el régimen de la ley, que presenta en la carta a los gálatas como instrumento de maldición y no de bendición, destinado a multiplicar las transgresiones (Gal 3, 10 y 19); este régimen estaba tan ligado al pecado, que en la carta a los romanos declara sin ambages que el cristiano está libre del dominio del pecado por estarlo de la ley (Rom 6, 14). Sin embargo, en la misma carta afirma el apóstol que la "ley es buena, santa, espiritual" (Rom 7, 12-14). No podría ser de otra forma, si para Pablo, como para los judíos, la ley es un don de Dios infinitamente bueno. Aunque no fuera fuente de justificación en el pensamiento divino, como creían equivocadamente los judíos, si embargo ha tenido en la historia de la salvación una misión capital, la de un "pedagogo", que "conduce a Cristo", según la expresión de la carta a los gálatas (3, 24), o más profundamente, como explica la carta a los romanos, la de desenmascarar el pecado, obligándolo —por decirlo así— a exteriorizarse bajo la forma de transgresiones, exponiendo al pecador a provocar la ira de Dios (Rom 4, 15) pero forzándolo a la vez a recurrir a su misericordia, única fuente de salvación¹⁵.

El tiempo de la ley, aun siendo un período donde "abundó el pecado", forma parte de la historia de la salvación. Para san Pablo la "sabiduría de Dios" de "infinitos recursos" (πελαγοικίλος, Ef 3, 10), sabe sacar partido incluso del pecado de los hombres¹⁶. Así la historia del pasado hasta Jesucristo se ilumina con resplandores inesperados en las cartas paulinas, y particularmente en la dirigida a los romanos, aun-

15 Cf. *infra*, c. 5, 109-111.

16 Cf. *infra*, c. 3 íntegro.

que esta historia sea tenebrosa a los ojos del apóstol, por constatar principalmente en ella la invasión del pecado en el mundo y las sucesivas rebeliones de Israel, el pueblo de la "dura cerviz" " o, si se prefiere, la historia de los esfuerzos casi desesperados de Dios para restaurar su plan salvífico.

San Pablo, guiado por el pensamiento de los sabios de Israel —en particular los c. 10 y 11 de la Sabiduría— e iluminado sobre todo por la revelación de Cristo, se atreve a formular la ley que resume toda su teología de la historia: "Dios ha encerrado a todos los hombres en la infidelidad para usar con todos su misericordia" (Rom 11, 32; cf. Sal 3, 22). "¡Oh abismo —exclama el apóstol, admirado ante el extraordinario designio que asegura el triunfo de la misericordia por caminos inescrutables— oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!" (Rom 11, 33). Las últimas palabras de la carta serán un eco de esta exclamación "A Dios solo sabio (μόνῳ σοφῷ Θεῷ) sea por Jesucristo la gloria por los siglos de los siglos (Rom 16, 27).

4. EL MISTERIO DE LA SALVACIÓN DE ISRAEL

Estas declaraciones de singular optimismo se encuentran como conclusión de los largos desarrollos sobre el problema angustioso de la infidelidad de Israel frente al mensaje cristiano; el apóstol dedica al mismo tres capítulos enteros.

Pablo creía estar llamado a convertir a la fe en Cristo a sus antiguos correligionarios. San Lucas narra en los Hechos lo que le sucedió a Pablo la primera vez que subió a la ciudad santa después de su conversión. Un día, mientras oraba en el templo —nos lo dice el mismo Pablo— vio en un éxtasis al mismo Señor Jesús que le dijo: "Date prisa y sal pronto de Jerusalén, porque los judíos no recibirán tu testimonio sobre mí". El apóstol objetó que su pasado habría hecho más eficaz su testimonio. Pero la voz del Señor le dijo de nuevo: "Vete, yo te mando lejos, a los paganos" (Hech 22, 17-21). De hecho, a pesar del esfuerzo perseverante de Pablo, no sólo los judíos rechazaron en masa el evangelio, sino que, celosos de ver co-

17 Cf. infra, c. 5, 99-101.

municada "la palabra de salvación" a los detestados paganos, harán todo lo posible para obstaculizar su predicación; él se lamentará con los tesalonicenses así: después de "haber crucificado al Señor Jesús", "nos han perseguido, no agradan a Dios, son enemigos de todos los hombres, nos impiden preparar a los gentiles su salvación" (1 Tes 2, 15-16). De frente a una negativa tan obstinada no sólo sangra el corazón del apóstol, —él, que "deseaba ser anatema, separado de Cristo, por sus hermanos de raza según la carne" (Rom 9, 3)— sino que esa negativa parece poner en duda las promesas divinas. Se trata de un verdadero escándalo de orden religioso.

El pueblo de Israel, único depositario de la salvación del mundo entero, el único instrumento elegido por Dios para la salvación del género humano, parece que no lo es más; en cambio, los paganos, enemigos de Israel y de Dios, entran en masa en la Iglesia. Contradicción flagrante, ya que las promesas divinas hacia Israel eran sin condiciones, es decir no dependían de la fidelidad de los hombres.

La palabra de Dios no puede fallar. Entonces, ¿cómo puede ser un evangelio auténtico, una "palabra de Dios" auténtica, el evangelio de Pablo que se opone tan manifiestamente a la palabra infalible de Dios?

Tres capítulos no serán demasiados para intentar resolver la contradicción aparente. Es conocida la solución del apóstol: las promesas de Dios hechas a Israel no impiden la posibilidad de una infidelidad de parte de los individuos; además, esta infidelidad es parcial, pues no es de todos los israelitas; y es providencial, es decir ordenada a la salvación de todos; sin esta infidelidad, quizás la masa de los paganos no se hubiera convertido; y si el pequeño número de los convertidos del judaísmo hizo tan difícil el apostolado de Pablo, como lo hemos visto en la primera parte de este capítulo, ¿qué habría sucedido si Israel se hubiera convertido en masa? Con toda razón Pablo puede escribir que los paganos "han obtenido misericordia gracias a la desobediencia de los judíos" (Rom 11, 30)¹⁸.

Pero, sobre todo, la infidelidad de Israel no es definitiva. Israel a su vez obtendrá misericordia un día. Pablo revela a

18 Cf. *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, ser. altera, Roma =1962, 140-143.

los romanos el "misterio" de la futura conversión del pueblo judío (Rom 11, 25); de esto espera él un beneficio de tal magnitud para el mundo que sólo se le puede comparar a "una resurrección de entre los muertos" (Rom 11, 15), Ciertamente, si la negativa de los judíos, simple y pasajero "paso en falso", ha permitido la conversión de los gentiles, ¿qué no producirá su entrada masiva en la Iglesia? "Si su paso en falso ha he- --- la riqueza del mundo, y su menoscabo la riqueza de los paganos, ¿qué no hará su plenitud!... Si su repudio fue una conciliación para el mundo, ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos?" (11, 12 y 15).

El universalismo, la "catolicidad" de la solución contemplada por san Pablo se hace más manifiesto cuando se piensa en la respuesta que intentaba dar en la misma época un escritor judío, como el autor del 4.º libro de Esdras. Lo mismo que san Pablo, el autor se encuentra angustiado delante del mundo pecador, "al que el corazón malvado ha enseñado los senderos de la perdición, alejándolo de los senderos de la vida, y esto, no con daño de algunos, sino de casi todos los que han sido creados" (7, 25 s). Por toda consolación, el ángel de Yavé le recuerda que la rareza de una joya aumenta su precio: "Cuando uno posee un pequeño número de piedras preciosas —los elegidos— no se les añade objetos de plomo o de arcilla" (7, 51 s). Se propone además una solución menos "aristocrática"; como en el célebre paralelismo de san Pablo entre Adán y (Visto (Rom 5, 15), esta solución se funda en el principio de que el bien es más poderoso que el mal: "Si un grano de mala simiente ha producido tantos frutos de muerte, cuando se siembren las buenas espigas, ¿qué inmensa mies producirán! (4, 30). Aún más: es necesario abandonarse con plena confianza en el amor de Dios sin intentar escrutar los caminos impene- trables por los que El conduce el mundo: "Tú te conmueves notablemente preocupado por Israel: ¿lo amas quizás más que su creador?" (5, 33). Y, más adelante, mientras el Pseudo-Esdras suplica a Dios "de no encolerizarse con su pueblo, de tener piedad con su heredad", recibe esta respuesta admirable: "Para hoy, el presente; para mañana, lo porvenir; ¡hace falta mucho para que tú puedas amar a mis criaturas más de lo que yo

las amo!" (8, 45-47).

Llegamos aquí a una de las cumbres del pensamiento ju- dío. Sin embargo, al menos dos diferencias señalan la distancia que separa el pensamiento judío del de san Pablo:

1.^a El horizonte del Pseudo-Esdras se limita exclusiva- mente al destino de Israel; aun cuando evoca el amor de Dios a su criatura, el contexto prueba que piensa sólo en el pueblo de Dios; la salvación de los demás y sus pecados no le pre- ocupan. El pensamiento de san Pablo, en cambio, está im- pregnado esencialmente de universalismo. El problema que se plantea es la salvación de todo el género humano.

2.^a Pablo sabe que el amor de Dios se ha revelado en Jesucristo. Por eso, al final del c. 7 de nuestra carta, al grito de angustia, semejante al del autor hebreo: "¿Quién me libra- rá de este cuerpo de muerte" (Rom 7, 24), puede añadir la exclamación: "¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo, Nues- tro Señor!" (Rom 7, 25). Todos han desobedecido, todos han pecado, judíos y paganos: ¡esto sucedió porque Dios quería mostrarse misericordioso con todos por igual, paganos y ju- díos! (Rom 11, 32).

Pero cualquiera que sea la universalidad de esta teología de la historia, no presenta aún la visión paulina en toda su amplitud, como se describe en la carta a los romanos. El c. 9 de este libro mostrará cómo asocia el apóstol el univer- so entero a los destinos del hombre.

Estos son algunos aspectos de lo que hemos llamado la "universalidad" o la "catolicidad" de san Pablo. Esta aparece a través de todas sus cartas conservadas por la tradición. Pero la carta a los romanos, precisamente por causa de los proble- mas particulares que ha tenido que resolver, ofrece un testi- monio verdaderamente excepcional.

LA JUSTICIA DE DIOS Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

(Rom 1 y 3)

ESf la doctrina de la historia de la salvación según la carta a los romanos la noción de justicia de Dios es, sin duda alguna, una noción central. Más aún, se puede decir sin exageración que es la clave. La fórmula misma "justicia de Dios", en griego **δικαιοσύνη Θεοῦ** no aparece menos de siete veces, mientras que en todo el epistolario paulino se encuentra sólo en 2 Cor 5, 21 y en Fil 3, 9 bajo otra forma de ninguna manera equivalente, como veremos, esto es "la justicia que viene de Dios" (en griego **ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη**).

Por tanto, vale la pena examinar de cerca el sentido que san Pablo da a esta fórmula, y más cuando los exegetas no están de acuerdo sobre el significado preciso de ella¹.

¹ *Bibliografía*. Me permito remitir a lo que he escrito en otros sitios sobre el tema: *De iustitia Dei in epístola ad Romanos*: Verbum Domini 25 (1947) 23-34; 118-121; 129-144; y en particular 193-203 y 257-264, donde se hace un esbozo de la historia de la exégesis de Rom 1, 17 y 3, 21-26; *Bíblica* 36 (1955) 207-212; 38 (1957) 44-49. — *La ira de Dios*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, 2, 751-754; 756-761; J. HUBY, *Saint Paul, Épître aux Romains*, 2.* ed. por E. Lyonnet, 1957, passim (ver el índice).

Sobre la noción de justicia de Dios en el Antiguo Testamento se podrá consultar P. ZOREIX, *Lexicón hebraicum et aramaicum*, palabras *sedeq* y *sedaqá*; H. CAZELLES, *A propos de quelques textes difficiles relatifs a la justice de Dieu dans VA. T.*: RB 58 (1951) 169-188; S. SCHMIDT, *S. Pauli "iustitia Dei" notione iustitiae quae in V. T. habetur, dilucidata*: VD 37 (1959) 96-105; E. BEAUCAMP, *Théophanie du Psaume 50 (49)*: NRT 81 (1959) 897-915; *La justice de Dieu et l'économie de l'Alliance*: Studi Biblici Franciscani Liber Annuus XI (1960-61) 1-55.

Después de la redacción de estas páginas ha salido el libro de G. VELLA, *La giustizia forense di Dio*. Brescia 1964.

1. EL PROBLEMA:
EL CONCILIO DE TRENTO Y LUTERO

Con motivo de la controversia con los protestantes sobre la realidad de la justicia del hombre, no pocos han pensado que la expresión paulina no designaba un atributo de Dios, sino una cualidad del hombre, precisamente esa "justicia" que, según la doctrina católica, Dios confiere al hombre "justificado". A veces los exegetas católicos no dudaban en invocar el Concilio de Trento, donde el significado de la fórmula parecía ya decidido. Ciertamente, a propósito de las causas de la justificación, se lee en la ses. 6, c. 7: "la única causa formal de la justificación es la justicia de Dios, no aquella por la que Dios es justo (por tanto, no un atributo de Dios), sino aquella por la que Dios nos justifica (es decir, un don de Dios) en cuanto que, objetos de un don de Dios, nos renovamos en el espíritu de nuestra mente, y no sólo somos reputados, sino verdaderamente llamados y hechos justos" (D. 799).

Cornely, por ejemplo, pensó que los padres tridentinos habían al menos «aprobado» esta interpretación de Rom 1, 27².

El P. Murillo escribió con más fuerza: «con claras expresiones el concilio tridentino afirma que la justicia de Dios, no es aquella por la que Dios es justo, sino aquella por la que Dios nos hace justos»; y pensaba que la sentencia, que afirma que la noción paulina de la justicia de Dios es un atributo divino, «no está de acuerdo con las palabras del concilio»³. También O. Bardenhewer alude al concilio⁴, y más recientemente mons. Jacono cree que se debe defender, en contra de los protestantes, que en este lugar se trata de la justicia concedida por Dios a los hombres⁵.

En verdad, los mismos reformadores interpretaban también la «justicia de Dios» en Rom 1, 17 como la justicia «no por la que Dios es justo, sino por la que nos hace justos» (por ejemplo, Lutero y Calvino). Sólo que no daban a

2 R. CORNELLY, *Epístola ad Romanos*, 69.
3 L. MUTULLO, *Paulas et Pauli scripta*, 1926, 336 s.
4 O. BARDENHEWER, *Der Römerbrief des heiligen Paulus*, 27.
5 V. JACONO, *Le epistole di san Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati* (La Sacra Bibbia) 1951, 102.

ese «nos hace justos» el mismo sentido. Además, para los reformadores, la llamada justicia «imputata» no es la justicia de Dios, sino la de Cristo. En resumidas cuentas, aparece claro por las actas del concilio que los padres no habían intentado de ninguna manera decidir el significado del pasaje paulino⁶.

Dejado el argumento de autoridad del concilio, los defensores de esta sentencia frecuentemente recurren al pasaje "paralelo" de Fil 3, 9 donde "la justicia que viene de Dios" se opone a la "justicia propia", y por tanto designa cierta cualidad del hombre y no un atributo de Dios⁷. Arbitrariamente se supone que "la justicia de Dios" es lo mismo que "la justicia que viene de Dios"; esto es lo que hay que probar. Recurren también a 2 Cor 5, 21, donde se afirma "que Dios ha hecho a Cristo pecado por nosotros, para que nos convirtiéramos en justicia de Dios en él", e interpretan: "para que fuéramos hechos justos", y esto en grado máximo, casi justos "por antonomasia". Igualmente se debería decir que Dios ha hecho a Cristo pecador, el máximo pecador, casi pecado por antonomasia⁸.

Es un método mejor para interpretar Rom 1, 17, recorrer en primer lugar los pasajes de la misma carta donde se encuentra la misma frase, ya que serán con más probabilidad lugares paralelos. En Rom 3, 5, como se verá⁹, el sentido de la expresión no lleva consigo ninguna ambigüedad: no puede designar algo del hombre, sino de Dios. Esto lo conceden todos. Es necesario decir con certeza lo mismo de la "justicia de Dios" en 3, 21-26, donde Pablo desarrolla el mismo tema que había anunciado en 1, 17; por tanto, ambos pasajes tienen necesariamente el mismo significado. Nadie negará que el apóstol en los vv. 25-26 afirma que Dios manifiesta su justicia para aparecer justo.

Pero, quizás así la cuestión no esté formulada correctamente. El verdadero problema no es, con probabilidad, si la justicia de Dios es un atributo divino o un don concedido al hombre: designando ciertamente algo de Dios ("para que sea justo" Rom 3, 26), se debería ver qué designa en Dios. Entonces

6 VD 25 (1947) 25.
7 A. c: VD 25 (1947) 26.
8 ROBERT-FEUILLET, 2, 761.
9 Véase el capítulo siguiente.

se aclarará que la oposición entre la justicia de Dios, por la que es justo, y la justicia de Dios, por la que nos hace justos, no sólo está ausente de la sagrada Escritura, sino que, según las categorías bíblicas y paulinas, se llama a Dios justo en cuanto justifica, es decir en cuanto que nos hace justos: "para que sea justo y justifique a quien cree en Jesús"¹⁰.

Es verdad que si la justicia de Dios designase el atributo con que Dios es juez, condenando a los pecadores (y así lo entendía Lutero de joven, como se verá más adelante) o simplemente declarando inocentes a los buenos (ésta es la función del juez en cuanto juez, al menos según el uso actual), entonces, evidentemente, Dios no justificaría en el primer caso (sobre todo si se trata de condenados, para quienes la pena de

es medicinal), y en el segundo caso declararía justo al hombre, pero no lo cambiaría de ninguna manera; por eso, si antes había sido impío (y en verdad era impío, por hipótesis), así permanecería. En otras palabras, la justificación sería simplemente forense, entendida con categorías del todo jurídicas.

Pero intentemos precisar nuestro modo de proceder en esta indagación.

El significado de una palabra o de una expresión usadas por cualquier autor no se puede determinar *a priori*, ni sólo por la etimología, ni por el uso de autores de una época distinta, sino por el empleo del mismo autor, si afortunadamente se puede conocer, o por el uso de los contemporáneos para quienes escribía, o de los autores cuyo influjo ha recibido.

Por eso es necesario no partir del significado que ha tomado la expresión "justicia de Dios" en nuestra teología o en el lenguaje cotidiano. Este había sido el error de Lutero en su juventud, cuando leía la carta a los romanos, como él mismo confesaría:

Desde el principio veía que era completamente necesaria una donación gratuita para conseguir la luz y la vida celestial; y con cuidado y asiduidad me esforzaba por comprender la expresión de Rom 1, 17: «Iustitia Dei revelatur in evangelio». Entonces investigaba y pedía por largo tiempo. Ciertamente, era un obstáculo esa fórmula: justicia de Dios. De ordinario se la definía así: la justicia de Dios es

10 Cf. *Bíblica* 39 (1957) 48 s.

«la virtud con la que Dios mismo es formalmente juez y condena a los pecadores». A excepción de Agustín, todos los doctores habían interpretado así este hecho: la justicia de Dios, es decir la ira de Dios¹¹. Pero, cada vez que leía ese pasaje, deseaba sin falta que Dios no me hubiera revelado nunca el evangelio. Pues, ¿quién puede amar a un Dios airado que juzga y condena? Hasta que, finalmente, por ilustración del Espíritu Santo, analicé con mayor diligencia el pasaje de Habacuc: «Iustus ex fide vivit». Por ese versículo comprendí que la vida debe venir de la fe... y se manifestaba toda la Escritura y el mismo cielo...¹².

Lutero repite lo mismo en el prefacio de la obra latina (1545):

Ciertamente me había sentido cogido por el ardor de conocer a Pablo en la carta a los romanos, pero encontraba un obstáculo... la única expresión que está en el 1, 17: «Iustitia Dei revelatur in illo». Odiaba ciertamente esta palabra *justicia de Dios*, que por el uso y costumbres de todos los doctores la comprendía filosóficamente como la justicia que llaman formal o activa, por la que Dios es justo y castiga el pecado y a los injustos».

El P. H. Denifle demuestra fácilmente que Lutero se equivocó en afirmar que la mayoría de los intérpretes de la carta a los romanos hasta su tiempo no habían propuesto esta interpretación de la justicia de Dios¹³.

2. LA JUSTICIA DE DIOS EN LA TERMINOLOGÍA TEOLÓGICA Y EN EL LENGUAJE COTIDIANO

Es verdad que la mayor parte de los teólogos entiende por justicia de Dios el atributo divino que castiga a los pecadores y los condena, esto es, el mismo atributo que la sagrada Escritura llama "ira de Dios". Será suficiente citar algunos ejemplos para demostrar esto:

1 Véase el n. 2 de este mismo capítulo, a continuación.

12 *In illud "Benedic mihi Pater mi"* (Gen 27, 34). Obra latina exegética 7, 74; según H. STROHL, *Véolution de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1515*. Strasbourg 1922, 140 s., esta "ilustración" sucedió en el año 1513; cf. *RehAug* 1 (1957) 359 s.

13 Cf. VD 25 (1947) 30 y 193 s.

Es típico el caso del cardenal Toledo. Explicando Rom 3, 25 recuerda la interpretación de san Juan Crisóstomo, según el cual san Pablo habla de la justicia de Dios en cuanto que justifica («como es verdaderamente rico, quien enriquece a otros») y la rechaza porque, dice: «Justificar a los pecadores es propio de la misericordia y de la bondad más que de la justicia; ésta, ciertamente, decreta que deben ser castigados». Toledo dice que el contexto de este pasaje no permite ese significado de «justicia vindicativa», y recurre al significado de «justicia comunicada al hombre», al menos en el v. 25. Siguiéron este camino muchos modernos, como Lagrange y Médebielle¹⁴. Y lo mismo se supone de muchos, por no decir de la mayor parte de los exegetas, cuando interpretan Rom 3, 25¹⁵.

Pero santo Tomás no se refiere a otra noción de justicia cuando escribe en la *Suma teológica* a propósito de los atributos de Dios: "Se debe decir que hay que considerar en Dios la justicia, por la que castiga a los pecadores, y la misericordia, por la que nos libera; considerando su justicia, surge en nosotros el temor; considerando su misericordia, surge en nosotros la esperanza"¹⁶. Es preciso notar que el Doctor Angélico para ilustrar esta noción de justicia recurre a Rom 9, 22, donde la Escritura habla de ira de Dios, pero no a los pasajes en que se habla de la justicia de Dios. Por eso, según sto. Tomás, la justicia de Dios, de que se habla en teología, no es sino lo que la Escritura llama "ira de Dios"¹⁷. La expresión en el lenguaje ordinario adquiere ese significado, por ejemplo cuando hablamos del "ministerio de justicia", o cuando se dice que "se ha hecho justicia" después de la condenación de un culpable. En este mismo sentido los autores hablan comúnmente de justicia de Dios o de un Dios justo. Basta ver cualquier artículo o libro que toque el tema.

Un ejemplo entre muchos:

J. Rivierc, comentando la afirmación de sto. Tomás en 3, q. 47, a. 3, ad 1: «severitas Dei qui peccatum sine poena

14 Cí. VD 24 (1947) 135.

15 VD 25 (1947) 130 s.; Biblica 38 (1957) 45 nota 4.

16 STh 2-2, q. 19, a. 1, ad 2; cf. 1, q. 26, a. 5 ad 3.

17 El P. Garrigou-Lagrange al citar este texto traduce: "si Dios quería manifestar su ira, es decir su justicia", cf. a. *Prédestination: DTC 6, 2954, o La predestinación de los santos y la gracia*. DDB, Buenos Aires 1947, 117 s.

dimitiere noluit», traduce: «la pasión es una manifestación de su justicia, que no ha querido dejar el pecado sin castigo»¹⁸. A. Clamer comenta la oración de Moisés (*In Deut.*, 9, 26, 577): «No se dirige a la justicia de Dios; él conoce demasiado sus razones para castigar a los culpables; sino a su misericordia...». Lo mismo dice L. Malevez, aceptando la opinión de K. Rahner, sobre la justicia de Dios revelada por la Escritura¹⁹.

Aun quienes distinguen cuidadosamente, como el P. Hubby, en Rom 1, 17 y 3, 21 s., entre justicia de Dios e ira, usan en otras partes casi espontáneamente el término en el sentido de la ira de Dios²⁰.

Pero el mismo sto. Tomás conocía otra noción de la justicia de Dios. Por ejemplo, en el *De Veritate*, q. 28, a. 1, ad 8, explica que "en la remisión de los pecados se conserva una cierta justicia, ya que *todos los caminos del Señor son misericordia y verdad*". Y para establecer esta noción de justicia, cita la afirmación de san Anselmo en el Proslogion, c. 10: "Cuando perdonas a los pecadores eres justo; a ti esto te conviene", y después remite al lector a la sagrada Escritura, añadiendo: "y esto es lo que se dice en el salmo 31(30), 1: "líbrame en tu justicia". Se trata, pues, de una noción bíblica de justicia por la que Dios perdona y libra (es lo mismo que se decía antes de la misericordia en oposición a la justicia).

Sto. Tomás desarrolla aún más claramente esta noción de justicia, en cuanto "que conviene a Dios", en su comentario ai Pseudo-Dionisio, uniéndola a la noción de justicia "distributiva":

Esto lo realiza Dios con la justicia de salvación. En esto, ciertamente, consiste el concepto de justicia distributiva²¹ que se da a cada uno según su condición. Gracias al orden de dicha justicia, establecido por el príncipe en la ciudad, se

18 *Le dogme de la Rédemption*. Etude théologique, 225; véase, por el contrario, al mismo santo TOMÁS, STh 3, q. 46, a. 1, ad 3; a. 2 ad 3. 19 RSR 48 (1960) 281 s.; K. RAHNER, *Escritos de teología*, 1. Taurus, Madrid 1963.

20 J. HUBBY, *Saint Paul, Épitre aux Romains*; véase, por ejemplo, 62-64 (sobre Rom 1, 17); 151-153 (sobre Rom 3, 25); 385 (sobre Rom 11, 9); 438 (sobre Rom 13, 4) etc.

21 Según santo Tomás, en Dios no hay justicia conmutativa, cf. la obra de santo Tomás citada en la nota siguiente, n. 755.

salva el orden político; igualmente, *gracias a este orden de justicia divina se salva todo el orden del universo... y Dios lo realiza como es digno de El; pues es propio de El salvar con su bondad a los que creó*. ¡Evidentemente, con mayor razón, a quienes había prometido la salvación!²¹.

Con esta misma noción de justicia el Doctor Angélico explica Rom 1, 17 v 3, 21 s.,²³ v con derecho.

3. LA JUSTICIA DE DIOS EN ROM 1, 17 Y 3, 21-28

Para determinar con más seguridad el sentido de la expresión "justicia de Dios" en Rom 1, 17, parece oportuno partir de Rom 3, 21, s., perícopa ciertamente paralela a la anterior, y que, por tanto, puede servir para explicarla.

En efecto, la perícopa que comienza en 3, 21, desarrolla lo que anunciaba en 1, 17: en el evangelio se revela la justicia de Dios. Va inmediatamente después de la sección en la que el apóstol había demostrado que fuera del evangelio sólo se revela la ira de Dios; por ella el hombre no se libera del pecado y se une a Dios, sino que va de pecado en pecado y se aleja

22 Comentario de SANTO TOMÁS, al *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio, c. 1, lect. 1 (ed. Marietti, n. 22); cf. también todo el c. 7, lect. 4s.; n. 771 s. Se podrá ver en el libro de la Sabiduría la perícopa 12, 3-21, en especial el v. 15: "siendo *justo*, todo lo dispones justamente", : deolr "tienes cuidado de todas las cosas" (v. 13), "con gran indulgencia nos gobiernas" (v. 18); en una palabra: Dios; es *φιλόανθρωπος* (v. 19). Me supone también la misma noción de justicia en el mensaje de navidad de Pío XII en el año 1952: "EI (el creyente) se conforta con el pensamiento de que el mismo Dios, como *padre amoroso*, distribuye la gracia y las otras ayudas a los hombres según *la santidad y justicia infinitas de su voluntad siempre benévola*, que quiere que todos los hombres puedan conseguir libremente su último fin eterno" (n. 12).

23 Comentario a Rom 1, 17: "Potest dupliciter intelligi: Uno modo de iustitia qua Deus iustus est... qua sel. iustus est *servando promissa*... Vel alio modo de iustitia qua Deus homines iustificat" (*In Rom.*, c. 1, lect. 6; ed. R. CAÍ, Marietti, n. 102). Comentario a Rom 3, 26: "Ut sit ipse iustus, id est ut per remissionem peccatorum appareat esse *iustus in se ipso*, tum quia *remittit peccata sicut promiserat*, tum quia ad iustitiam pertinet quod peccata destruat, ad iustitiam Dei reduciendo" (*In Rom.*, c. 3, lect. 3; ed. R. CAÍ, Marietti, n. 312); véase VD 25 (1947) 258.

cada vez más de Dios. Una cita del salmo 143(142) forma la introducción de esta parte consagrada a la revelación de la justicia de Dios:

«Señor, escucha mi oración, presta oído a mis plegarias, Por tu lealtad (*ἀλήθεια*) y justicia *δικαιοσύνη*, respóndeme.

No entres con tu siervo en juicio, pues no es justo ante ti ningún viviente».

El salmista opone aquí la actividad con que Dios juzga a los hombres ("no entres con tu siervo en juicio") y la actividad con que Dios manifiesta lo que se llama *lealtad de Dios* o *justicia de Dios*, por la que el Señor nos salva y libera del pecado, es decir la "justicia salvífica", como nota agudamente san Juan Crisóstomo, al explicar este salmo: "La justicia se llama aquí *filantropía*; se puede observar que en muchos pasajes de la sagrada Escritura la justicia tiene este sentido"²⁴.

Además, no puede haber ninguna duda en el v. 11 del mismo salmo, donde el autor sagrado entiende esa justicia como fuente de vida: "por tu nombre, Señor, *me vivificarás con tu justicia*". El nuevo salterio, con el texto masorético, refiere "con tu justicia" al versículo siguiente, pero entiende que esa "justicia" se acerca tanto a la misericordia que usa la palabra "clemencia":

«Por tu nombre, Señor, consérvame vivo,
por tu clemencia saca mi alma de la angustia».

Después de esta cita, san Pablo presenta la sección de su carta que tratará de la justicia de Dios, manifestando así a los lectores y oyentes de qué "justicia de Dios" intenta hablar.

24 *In Ps., 142, 1*: PG 55, 448; véase infra c. 8, 184 s. Ayudará comparar esta interpretación patristica con la de un comentarista actual: el sa'mista invoca *la santidad de Dios* como Isafas, "lorsqu'il tremblait de la misère pécheresse de son peuple... O toi, le Saint... le Terrible... tu es le Très-lointain, Plnaccessible..." (*Le psaume 142*: VS 99 (1958) 510).

Este modo de proceder es familiar en san Pablo; con bastante frecuencia, cuando cita algún texto del Antiguo Testamento, tiene presente el contexto de manera general y suele intentar además referirse a algunas palabras determinadas de él²⁵.

4. LA JUSTICIA DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Esa noción de justicia de Dios es común a todo el Antiguo Testamento, principalmente quizás a los salmos y a la segunda parte del libro de Isaías²⁵. F. Zorell, a propósito de la voz hebrea *sedeq*, hace una descripción, a mi juicio, magistral. La palabra, escribe, designa "la justicia de Dios con los hombres y en particular con el pueblo de Israel, después de haber hecho libremente con éste un pacto especial (de amor y gracia por parte de Dios; de observancia de la ley por parte del pueblo): se ejerce, por ejemplo, cuando el pueblo, atacado por sus enemigos, invoca a Dios como defensor de su derecho: ...ya que Dios le prometió una tutela especial y la salvación mesiánica, la realización de esta promesa, es decir la liberación, se llama igualmente *sedeq*²⁷."

Es verdad que, al tratar después de *sedaqá*, además de esta justicia salvífica —traducida con frecuencia y oportunamente por benignidad, fidelidad...—, F. Zorell reconoce también cierta «justicia punitiva», que también es «pro-

25 En 1 Cor 1, 30 se cita sólo Jer 9, 23 a, pero Pablo desde el v. 26 comenta en realidad Jer 1, 22. En Rom 9, 27 la cita donde Isaías avoca a los hijos de Israel, numerosos como la arena del mar" sigue inmediatamente a una cita de Os 1, 10 b; pues bien, Os 1, 10 a profetiza precisamente que "el número de los hijos de Israel será como la arena del mar". Rom 11, 35 cita a Job 41, 2 a; san Pablo sigue inspirándose en Job 41, 2 b aunque no lo cite expresamente. Estos ejemplos se podrían multiplicar. Para los dos últimos se puede ver *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, ser. 2.ª, ed. 2.ª, 71 s. y 150.

26 por el contrario, L. CERPAUX: DBS 4, 1481, cree que Pablo en Rom 1, 17; 3, 21 s. depende más bien de la literatura apocalíptica que del A. T., porque "san Pablo no cita ninguno de estos textos particulares, y su contexto literario lo aproxima a los apocalipsis". Pero las perícopas citadas por el ilustre autor (c. 1480) de la literatura apocalíptica hablan de "Justicia", pero no, al menos explícitamente, de la justicia *de Dios*; nadie dice esto a excepción de 4 Esd 8, 36, que parece depender del Sal 143 (142), 2.

27 F. ZORELL, *Lexicón hebraicum*, 683 a.

mesa». Pero los escasos ejemplos que presenta (Is 5, 15; 10, 22; 59, 16-18; Dan 9, 7; quizá también Am 5, 24) permiten otra interpretación: ciertamente en Is 59, 16 s., en donde la justicia está colocada paralelamente a la «salvación»; lo mismo en Dan 9, 7, como resulta del contexto; en Am 5, 24 no se trata de justicia *de Dios*, y en Is 10, 22, el mismo Zorell en su comentario entiende ahí la justicia como justicia *del hombre*. Queda sólo Is 5, 16, pero consta que los antiguos judíos (véase el Targum) han entendido este pasaje como justicia «salvífica» de Dios.

De todo esto se saca la conclusión de que Zorell había puesto justamente el acento sobre el aspecto salvífico de la noción de justicia de Dios y que lo había fundamentado rectamente sobre la *fidelidad de Dios a sus promesas*^a, ya se exprese con el sustantivo *sedeq* —donde no hay excepciones— ya con el sustantivo *sedaqá*, que las admite, pero que parece que carecen de fundamento; ciertamente no lo eran para los antiguos judíos y por eso tampoco para los hagiógrafos del Nuevo Testamento como san Pablo.

Algunos ejemplos:

- Is 45, 21: «Fuera de mí no hay Dios *justo y salvador*».
 Is 46, 13: «Acerca *mi justicia* y no diferiré *mi salvación*» (LXX).
 Is 51, 5: «Ahora se acercará *mi justicia*, y saldrá *mi salvación* como una luz» (LXX)²⁹.
 Is 56, 1: «Se acercará *mi salvación* para que venga, y *mi justicia* (LXX: E/Vcc;) para que se revele»³⁰.
 Sal 98(97), 2: «El Señor hizo conocer *su salvación, reveló su justicia* ante las gentes; se acordó de *su bondad y fidelidad*...».

23 Véanse por el contrario otros diccionarios, por ejemplo, Gesenius.

29 La misma conexión entre justicia y salvación "que ha de revelarse" se encuentra en Qumrán (Boc. *Dam.*, 20, 20) y en Rom 1, 16 s.

30 Aquí *sedaqá* se traduce en griego por *EA.eoq* (cf. Ez 18, 19. 21); en cambio *8u<caoaóvr|* traduce con más frecuencia *hesed* (nueve ejemplos en Gen y Ex); por el contrario, B. RIGAUX parece referir el pasaje de Isaías a la predicación de Juan Bautista (Le 3, 7-14) donde se oponen "salvación" e "ira de Dios" (*L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans V'Anden et le Nouveau Testament*. París 1932, 206, n. 3, después de A. LEMONNYER, *Théologie du N. T.*, 20).

Sal 40(39) 10: «Anuncié la justicia (Vulgata: tu justicia) en la gran asamblea... no oculté tu justicia en mi corazón; narré tu fidelidad y tu ayuda (Vulgata: tu verdad y tu salvación). No oculté tu gracia (hebreo: *hesed*; LXX: ἔλεος) y tu fidelidad en la gran asamblea».

Sal 22(21), El salmo de Cristo en la cruz, 23-32: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos, te alabaré en medio de la asamblea. Se acordarán del Señor y se convertirán a El todos los confines de la tierra... Mi alma vivirá para él, y mi fruto le servirá. Anunciará al Señor en la generación venidera y anunciará su justicia al pueblo que nacerá. Esto ha hecho el Señor»³¹.

Sal 36(35), 7: «Señor, tu misericordia llega hasta el cielo, tu fidelidad hasta las mismas nubes; tu justicia es como los montes de Dios, y tus juicios como el mar profundo: tú salvas a los hombres y los animales, Señor».

Y en el Sal 69(68) vv. 25-28, el salmista pide a Dios que «desate su ira» contra sus enemigos, y que no los deje entrar en su justicia.

No maravilla, por tanto, que el P. E. Beaucamp, comentando la (cofanía del Salmo 50(49), 1-6, haya podido afirmar: "Con Híncha frecuencia se habla en el salterio de la justicia de Dios (33 ejemplos de *seducid*, 30 de *sedeq*); pues bien, ninguna vez esta justicia se relaciona con el castigo de los pecadores del pueblo elegido, aunque se recuerde con muchísima Frecuencia la Infidelidad de Israel"³². Ni en el versículo (i la palabra "justicia" tiene el sentido de vindicativa, en contra del parecer de la mayoría de los excretas actuales; sino que se trata aquí, como en otros sitios, de la liberación de Israel y, por eso, de la justicia salvífica, como lo había en-

31. Véase la misma proclamación de la justicia de Dios o "de las justicias de Dios" (es decir las cosas maravillosas de Dios con su pueblo) en la asamblea de Israel: Sal 71(70) 15-24; 111(110) 1-9; 145(144) 7.

32 *La théophanie du Psaume 50(49)*: NRT 81 (1959) 897-915, en especial 905.

tendido rectamente toda la exégesis judía³³: se invoca al cielo y a la tierra para que vean cómo Dios "hace justicia a su pueblo" (v. 4); en este sentido, "los cielos anuncian su justicia" (v. 5). En los vv. 7 s. Dios no pronuncia amenazas contra su pueblo, sino que "conjura" al pueblo³⁴ para que reciba la "salvación" que le ofrece, como en Dt 4, 38-40³⁵.

5. JUSTICIA DE DIOS E IRA DE DIOS

La justicia de Dios se opone a veces explícitamente a la ira de Dios, en vez de confundirse con ella.

Así, por ejemplo, Moisés opone la ira de Dios contra los egipcios a la justicia con la que el Señor dirige a su pueblo: "En la grandeza de tu gloria depusiste a tus adversarios; dejaste tu ira... y en el espíritu de tu furor se reunieron las aguas... Condujiste con tu justicia (hebreo *hesed*) a este pueblo que has redimido" (Ex 15, 7-13)³⁶.

También se dice que Dios ha manifestado sucesivamente su ira y su justicia con el mismo pueblo de Israel.

Así, por ejemplo, Miq 7, 9: «Soportaré la ira del Señor, porque pequé contra él... Pero él me llevará a la luz, y entonces veré su justicia».

En el Salmo 85(84), se opone el tiempo en que Dios manifestó su ira contra Israel, el tiempo del exilio (vv. 5 y 6), al mesiánico, en que «la justicia de Dios se mostrará desde el cielo» (v. 12), «avanzará delante de él», mientras que «la salvación vendrá en la ruta de sus huellas» (v. 14).

En Dan 9, 7-18: «A ti, Señor, la justicia, a nosotros la confusión del rostro... Señor, a nosotros la confusión del rostro... pero a ti, Señor, Dios nuestro, justicia y misericordia (Vulgata: misericordia y propiciación)... Señor, Dios nuestro, pecamos, hemos obrado inicuaemente, Señor, alé-

33 E. BEAUCAMP, *a. c.*, 899.

34 Se usa la misma frase en Sal 81(80) 9: "Te avisaré. ¡Escúchame, Israel!"; el Salterio Piano traduce: "monebo te" (cf. infra, nota 54).

35 E. BEAUCAMP, *a. c.*, 909-915.

36 véase la "definición" de Dios en Ex 34, 6-7: "Conservando la justicia y la misericordia" (LXX) y en Dt 7, 9: "Dios fiel, que custodia el pacto y la misericordia".

jeme, Le conjuro por tu justicia,³⁷ tu ira y tu furor de tu ciudad, Jerusalén, y de tu mundo santo. Inclina tu oído, Dios mío, y escucha... no ofrecemos oraciones delante de tu rostro por causa de nuestras justificaciones, sino por tus muchas misericordias».

El tema es completamente semejante al del Salmo 143, 2, el de la introducción de Rom 3, 21, y este tema lo desarrollará el mismo Pablo en Tit 3, 4: "Cuando apareció la benignidad y filantropía de Dios, nuestro salvador, no por las obras que realizamos en la justicia, sino según su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo".

6. LA JUSTICIA DE DIOS EN EL JUDAISMO TARDÍO

Según diversos autores, el significado de "justicia de Dios" que atribuimos a las palabras *sedaqd* y *sedeq* del Antiguo Testamento ha desaparecido casi por completo en el judaísmo posterior³⁸.

Tales autores suelen citar la obra de Bousset-Gressmann³⁹. Pero en esta obra se afirma más bien que el judaísmo tardío usó con bastante frecuencia la noción de justicia, expresándola por medio de *din*; no se dice que haya cambiado el significado de *sedaqd*⁴⁰. Por el contrario, gracias a la frecuente yuxtaposición de ambos términos, resalta notablemente el significado "salvífico" de *sedaqd*.

" LXX: κατὰ τὴν δικαιοσύνην σου; Teod.: ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνῃ; Texto masotérico: "por tus justicias"; la Vulgata une con el precedente "hicimus iniquitates contra tus justicias". "Las justicias de Dios" se definen en BJ: "Les hauts faits de l'Histoire Sainte par lesquels Yahvé a tenu ses engagements d'allié. Comme l'alliance elle-même vient de l'initiative divine, cette justice est puré grâce" (en Miq 6, 5), cf. en Dan 9, 16: "la justice manifestée en tous les actes par lesquels tu as revendiqué ton peuple".

³⁸ Así por ejemplo H. BRAUN: ZNW 43 (1950) 25-31; igualmente en la obra *Spatjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2, 126, n. 1; O. W. EICHRODT, *Theologie des A. T.*, 1, 126 (ed. 5.ª, 161).

³⁹ *Theologie des Judentums*, 3., ed. 380-382.

⁴⁰ Cf. G. SCHRENK: ThWNT 2, 199, 26: "In der Synagoge heisst das Recht nicht *sedáqá* sondern *din*".

Así Tosefta, Sanh 1, 4, opone claramente las dos indicaciones: «Quien pronuncia un juicio (*din*) declara inocente a quien lo es, y culpable a quien pecó; pero si declara culpable a un pobre y lo libra pagando de su dinero, ejerce la justicia (*sedáqá*) con uno y juzga (*din*) al otro». En el párrafo siguiente se da otra explicación: «Ejerce la justicia (*sedáqá*) con el culpable, en cuanto que restituye con lo suyo, y el juicio (*din*) con el inocente, porque le devuelve lo que le pertenece»⁴¹. En ambas explicaciones parece que *din* se refiere propiamente a la *restauración del orden de las cosas*, mientras que *sedáqá* parece expresar la *benevolencia con una persona*.

En realidad, cuando los judíos de esta época oponen los atributos divinos de justicia y de misericordia, no se trata nunca, si no me equivoco, de *sedáqá*, sino siempre de *din*⁴².

Así, al comentar R. Aqiba y R. José el doble trono del "hijo del hombre" y del "anciano" (literalmente: viejo de días) de Dan 7, 9, un trono era para Dios y otro para el mesías, según R. Aqiba; pero según R. José uno era para el juicio (*din*) y otro para la misericordia (*rahamin*)⁴³.

Más aún, el aspecto salvífico de la noción de justicia de Dios, como se expresa con la raíz SDQ, no se atenúa en este período del judaísmo, sino que se hace cada vez más vivo en la conciencia de los judíos.

41 J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, n. 1911 s.

« Cf. una confusión semejante entre δικαιοσύνη y δίκη: ThWNT 2, 181, 23 s., pero especialmente 5, 415, 35-37 (ὀργή), donde E. SJOEBERG y G. STASHLIN, declaran que la "ira de Dios" según el judaísmo tardío es "eine Funktion der göttlichen Gerechtigkeit"; sin embargo se remiten a dos ejemplos nada más, a 4 Mac 4, 21 y 9, 32 donde se lee no δικαιοσύνη s i δίκη que en realidad se traduce en la Vulgata del Nuevo Testamento por "castigo" y se ha convertido en la diosa de la "Venganza" (Hech 28, 4); en los LXX no se traducen nunca así los vocablos derivados de la raíz SDQ; véase *Biblica* 36 (1955) 208.

43 J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, n. 1108; se encontrarán numerosos ejemplos en E. SJOEBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, 1939, que trata en toda la obra de la conocida oposición rabínica entre los atributos divinos de misericordia y de juicio (*midat ha rah'min et middat ha din*); pero desgraciadamente no distingue con cuidado el "juicio" (*din*) de la "justicia" (*sedaqd*); por el contrario, parece identificar las dos, por ejemplo en la p. 2, donde se citan juntamente *din*, *sedeq* y *sedáqá*, y por eso el lector puede creer que el judaísmo tardío opone a la misericordia no el "juicio" sino la "justicia"; véase RB 47 (1940) 286 s.

Esto se puede deducir de los mismos diccionarios⁴⁴. En el c. 3, n. 22, *Libro de los Jubileos*, esta noción de "justicia salvífica" aparece con bastante frecuencia. Por ejemplo, en el prólogo, donde Dios revela a Moisés en una visión toda la historia de Israel: "Inclina tu corazón a todos los discursos que te diré en este monte, para que su descendencia vea que no me he olvidado de ellos, aunque no hayan cumplido el pacto hecho entre nosotros dos. Y sucederá que cuando pasen todos estos hechos, reconocerán que *soy más justo que ellos* en todos sus juicios y en todas sus acciones, y sabrán que *yo fui fiel con ellos*"⁴⁵.

Igualmente en un pasaje del cuarto libro de Esdras, donde se puede encontrar un acento casi paulino: "¿Qué es el hombre para que te indignes con él? ¿Qué es este ser corruptible para que te amargues tanto por él? En verdad que no hay nadie entre los nacidos de mujer que no se haya portado impíamente y entre los vivientes (lectura probable) que no haya pecado. *Se anunciará tu justicia y tu bondad, Señor, cuando tengas misericordia de los que no se pueden apoyar en sus buenas obras*"⁴⁶. Aunque "tu justicia" quizás no pertenezca al texto original, sino a la versión latina, al menos esa lectura testimonia el sentido que los antiguos daban a la palabra "justicia" cuando se refería a Dios.

El mismo significado se encuentra en los documentos de Qumrán, por ejemplo en el himno final del *Manual de disciplina*, donde se afirma de Dios: "Con sus misericordias me atraerá, con sus gracias conducirá mi juicio. *Con la justicia de su fidelidad* (es decir con su justicia fiel) *me juzgará*"⁴⁷ y con ¡a multitud de su bondad expiará todas mis iniquidades. Con su justicia me purificará de la impureza del hombre y del pecado de los hijos del hombre. ¡Para poder así alabar a Dios por su justicia y al altísimo por su majestad!" (se usa la misma palabra que en Is 46, 13 b, donde está en paralelo con σωτηρία) (11, 13-15).

⁴⁴ Así el diccionario aramaico y neohébreo de A. Dalman, traduce *sedāga*: "1. Mude, Barmherzigkeit; 2. Mildlütigkeit, Almosen".

⁴⁵ Jub 1, 5 s; cf. 1, 15; 10, 3; 31, 25; etc.; véase ThWNT 2, 199, 14 s., que se remite también a Hen 39, 5; 71, 3.

⁴⁶ 4 Esdras 8, 34-36; véase ThWNT, ibidem 19, s.

⁴⁷ Es decir, como parece, "tutelaré mi derecho", como en el Sal 43(42) 1, etc.

A los monjes de Qumrán, como a los autores inspirado, les gusta celebrar las maravillas que Dios se ha dignado realizar en favor de su pueblo (lo que la sagrada Escritura llama "sus justicias").

Así el *Manual de disciplina* 1, 21: "Los sacerdotes narran las *justicias de Dios* y hacen oír todas las *misericordias benignas* sobre Israel"; 10, 23: "En las acciones de gracias abriré mi boca y mi lengua narrará con asiduidad *sus justicias*"; 11, 3: "Con *sus justicias* queda perdonado mi delito". Y en 11, 5 el monje nos revela la fuente de donde procede todo: "La misma fidelidad de Dios es una roca para mis pasos y su poder el sostén de mi diestra y de la fuente de su justicia"⁴⁸.

7., JUSTICIA DE DIOS

Y JUSTIFICACIÓN DEL HOMBRE

La justicia de Dios a la que se refiere el apóstol en Rom 3, 21-26 es la que invocaba el salmista o Daniel, y cuya revelación había anunciado Isaías para los tiempos mesiánicos. Esta es la actividad por la que Dios es justo, no en cuanto que condena a los reprobos (según la noción de justicia que se usa ordinariamente en teología y en el lenguaje corriente) sino en cuanto que Dios restaura a su pueblo conforme a sus promesas y lo libra de la servidumbre del pecado, uniéndolo de nuevo a sí; en otras palabras, la justicia por la que Dios justifica. En el Antiguo Testamento esta restauración se da mediante la victoria de Dios sobre los enemigos; en el Nuevo Testamento, habiéndose convertido, al menos *de derecho*, todo el género humano en "pueblo de Dios", estos enemigos no pueden ser otros sino las potencias satánicas.

Además, ya que el hombre es un ser dotado de libertad, y no una "cosa", esta restauración del hombre no puede suceder si éste no la acepta con un acto de su libertad, haciéndola en cierta manera suya; por eso san Pablo menciona explícitamente el acto de fe (Rom 1, 17; 3, 22), con el que, según las

⁴⁸ Cf. 11, 13-15; sobre la justicia de Dios en los textos de Qumrán, véase P. WERNBERG-MOELLER : *Vetus Testamentum* 3 (1953) 310-315; H. BRAUN, *Spatjüdisch-heretischer...* 2, passim (véase el índice).

palabras de sto. Tomás: "el hombre se somete a esta justificación y así recibe su efecto"⁴⁹.

Más aún, siendo el hombre pecador y estando alejado de Dios, esta conversión no puede tener lugar si no renuncia a su pecado y reniega de su egoísmo, es decir muere a la "carne". En la sagrada Escritura no se considera nunca el pecado de que se libera el hombre como algo completamente extraño a él, como una deuda contraída con Dios, que cesaría al instante, con tal que Dios lo perdonase⁵⁰. El pecado (ἡ ἁμαρτία), según la sagrada Escritura, sobre todo en Pablo y en Juan, es como una fuerza por la que el hombre se separa cada vez más de Dios, de sus semejantes⁵¹ y de sí mismo⁵². Por eso no se efectuará la restauración de la voluntad o de las potencias del alma, si el hombre no se libra plenamente de ese pecado⁵³.

A veces precede el anuncio de la revelación de la justicia: "los cielos anuncian su justicia... Escucha, pueblo mío, Israel, que te quiero hablar y que te quiero avisar" (Sal 50(49) 6-7)⁵⁴. En otras partes es posterior: "Prestadme atención, pueblos, y vosotras, naciones, volved hacia mí vuestros oídos... Mi justicia está próxima, mi salvación está por llegar" (Is 51, 4-5; cf. 56, 1).

⁴⁹ In Rom 4, 5; ed. R. CAI, n. 331; sobre el tema véase el c. 8, 182 s., y en particular sobre el acto de fe, 187-188.

⁵⁰ Ha podido concebirse la remisión del pecado haciendo abstracción de la infusión de la gracia precisamente porque se había considerado el pecado extraño al hombre.

⁵¹ Así ya en la pareja primitiva de Adán y Eva (Gen 3, 16), después en los hijos de Adán, Caín y Abel (Gen 4, 1-18), y en "el reino del odio" de Lamec, que se gloria de "vengarse setenta veces siete" (Gen 4, 23 s.), al que responderá la frase de Jesús a san Pedro (el cristiano debe perdonar "no siete veces, sino setenta veces siete", Mt 18, 21 s.).

⁵² Se sugiere este aspecto en Gen 3, 7 y 16 b (el hombre se hace incapaz de dominarse a sí mismo); pero se desarrollará sobre todo en san Pablo (Rom 7, 14 s.).

⁵³ Cf. M. BLONDEL: "Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir. Rien ne touche à lui qui ne soit ressuscité; car aucune volonté n'est bonne, si elle n'est sortie de soi pour laisser toute la place à l'invasion totale de la sienne" (*L'action* 1891, ed. 1950, 384).

⁵⁴ Es verdad, el Salterio Piano traduce las últimas palabras: "testabor contra te"; pero la expresión hebrea es idéntica a la del Salmo 81(80), 9 donde el mismo salterio traduce: "et monebo te" (cf. supra, nota 34).

Se puede decir, con derecho, que el castigo de los pecadores pertenece a la justicia de Dios, entendida en el sentido expuesto, con tal que se entienda una *pena medicinal para la restauración del hombre*, no una pena meramente vindicativa, como la del infierno.

La sagrada Escritura no niega esta pena ni la ignora, como suponen con frecuencia autores modernos, sino que, por el contrario, recuerda con mucha frecuencia estos castigos no medicinales: la diferencia estriba en que se *los atribuye a la ira de Dios y no a su justicia*⁵⁵. No es lícito concluir que Dios no es justo (en nuestro sentido) infligiendo tales penas; es ciertamente justo en cuanto que restaura el orden violado. Sin embargo, esas penas no se refieren a la justicia de Dios en el sentido bíblico, porque, como se dirá más adelante, no restauran al mismo hombre.

No parece que usen con propiedad el vocabulario bíblico quienes distinguen, como los PP. Huby y Benoit, «la voluntad de Dios misericordioso y fiel en valorar a los hombres» y «su exigencia de justicia en sentido propio mediante el castigo de los pecados»⁵⁶.

Igualmente el P. Ceuppens, explicando Rom 3, 25 s., había admitido una noción de justicia de Dios revelada en el Antiguo Testamento «por la que no se justificaba al hombre en sentido propio, sino que... se le castigaba» en el período en que, según san Pablo, se revela no la justicia sino la ira de Dios⁵⁷; pero, posteriormente, explicando los mismos versículos en una obra más reciente⁵⁸, omite por completo esa noción y define así la justicia de Dios: "el atributo de Dios propiamente dicho que tiene su origen en el Antiguo Testamento e indica la voluntad (yo diría más bien la actividad) misericordiosa de Dios que ofrece los bienes de la salvación a su pueblo"; y el autor añade: «ese significado es, sin duda alguna, el de Rom 3, 25 s.»⁵⁹.

⁵⁵ ROBERT-FEUILLET, 2, 747-751; 756-761.

⁵⁶ J. HUBY, *Épître aux Romains*, 68; con más razón cuando el mismo P. Huby afirma a propósito del v. 18: "El pecado provoca la intervención de la ira de Dios que es siempre su justicia, pero en cuanto que se manifiesta castigando" (77); cf. *Bíblica* 38 (1957) 48 y nota 2.

⁵⁷ *Theologia biblica*, 3. *De Incarnatione*, ²1950, 159.

⁵⁸ *Quaestiones selectas ex epistulis sancti Pauli*, =1951, 27 s.

⁵⁹ Cf. *Bíblica* 37 (1956) 491.

8. ORIGEN DEL SIGNIFICADO BÍBLICO DE JUSTICIA DE DIOS

Hemos intentado establecer el sentido de la expresión "justicia de Dios" exclusivamente por su uso en el Nuevo y en el Antiguo Testamento, dado que el Nuevo Testamento se refiere implícita o explícitamente al Antiguo. Sin embargo, se podría preguntar cómo puede derivarse ese uso del significado general de la raíz hebrea y de la griega que, esencialmente, indican una conformidad con la norma o regla⁶⁰. Así, se llaman *justos* los pesos, medidas, lanzas y sacrificios, en cuanto que satisfacen las normas establecidas; son lo que deben ser. Igualmente, parece que se ha de llamar "justo" un camino cuando se puede caminar fácilmente por él. De la misma manera, un juicio "justo" o una condena "justa" serán un juicio o una condena en que se observan las reglas de la imparcialidad, "sin acepción de personas" (Rom 2, 11). Por eso, aun cuando se trata de un juicio divino, en el que Dios actúa como juez imparcial (en el Nuevo Testamento siempre en conexión con el juicio final)⁶¹, el juicio de Dios, como el de cualquier juez, puede ser llamado en este sentido "justo": por ejemplo, Rom 2, 5 etc.⁶².

Pero cuando se trata no de un juez humano sino de Dios. la norma a la que debe conformarse para ser justo no es otra sino el mismo Dios tal como se reveló. Pues bien, en el Antiguo Testamento se reveló esencialmente⁶³ como el que eligió un pueblo particular, lo sacó de Egipto, hizo con él un pacto en el Sinaí, prometió a David un reino sempiterno, y,

⁶⁰ Eso es lo aceptado ordinariamente, por ejemplo Kautsch, etc.

⁶¹ Véase más adelante, c. G, 134 y c. 8, 184 s.

⁶² Sin embargo, sólo se usa con esta acepción el adjetivo *δικαίος* o el adverbio *δικαίως*, pero nunca, si no me equivoco, el sustantivo *δικαιοσύνη*; ai menos, no me parece que se ofrezca algún ejemplo seguro. Por tanto *δικαιοκρισία* significa por sí "condena justa", o sea "condena conforme a una regla imparcial" (igualmente en Jn 7, 24 *τὴν δικαίαν κρίσιν* se opone al juicio *κατὰ ὄψιν*); pero *κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ* parece indicar siempre un juicio ordenado a la salvación; cf. VD 25 (1947) 140 s.

⁶³ Véase el significado que los israelitas atribuían al nombre de Yavé, según Ex 3, 14; Os 2, 20, etc.; cf. Apoc 1, 8. Por eso el nombre de Yavé entre los rabinos suele estar unido al atributo de la misericordia, y el nombre de Elohim al juicio (*din*); cf. E. SJOEEREG, o. c., 12.

sobre todo, como el que prometió los bienes mesiánicos a todo el género humano en la persona de Abrahán. Formuló la promesa a Abrahán de una manera completamente incondicional, como un testamento; esto lo nota san Pablo cuando opone la "promesa" incondicionada al pacto bilateral, y por eso mismo condicionado, establecido por medio de Moisés, después de que el pueblo se comprometió a observar fielmente la ley, es decir las condiciones del pacto (Ex 24, 3-8; cf. Jos 24, 2-27). Este carácter de promesa incondicionada era propio también del pacto establecido con David: "Si violan mis estatutos... yo no violaré mi pacto... Una sola vez juré... ciertamente no engañaré a David... su descendencia permanecerá eternamente... como el sol, como la luna, testigos fieles en el cielo"⁶⁴.

No ha de maravillar, por tanto, que *se llame justo a Dios por realizar estas promesas*, según la noción de justicia divina definida por san Anselmo y referida por sto. Tomás: "Cuando perdonas a los pecadores eres justo; eso te conviene"⁶⁵. Por eso, en Rom 9, 14 s., para dejar a salvo en Dios esa justicia, no basta demostrar que Dios hubiera podido abandonar a Israel sin cometer injusticia, porque el pueblo lo mereció con sus pecados; la argumentación del apóstol no menciona para nada el pecado de Israel, del que sólo hablará en el c. 10. La razón es que la justicia de Dios dice mucho más, expresa la voluntad salvífica de Dios: por eso Pablo intenta demostrar que la misma infidelidad de Israel se ordena a la salvación del género humano⁶⁶.

Así, según mi opinión, F. Jacob distingue acertadamente entre justicia e ira de Dios: la justicia no expresa sólo la libertad de los oprimidos, sino el don de una nueva rea-

⁶⁴ Sal 89(88) 31-38; sin embargo no me parece que la justicia de Dios consiste en el fondo en la *conformidad de la acción divina con el "Ser divino"* (como la justicia humana no dice próximamente conformidad con el ser propiamente humano). (S. SCHMIDT, a. c., 101 s.) Santo Tomás hace notar que la justicia de Dios no interviene en la satisfacción de Cristo sino en relación con una decisión anterior motivada por la misericordia y no por la justicia (STh 3, q. 48, a. 2 ad 3; cf. a. 1 ad 3); por eso "oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat" (1, q. 21, a. 4); sucede que, por ejemplo, la creación del mundo no puede referirse a la justicia de Dios y nunca se refiere, sino sólo a la bondad (c. D. 1805 en Conc Vat. I).

⁶⁵ Véase supra, 35.

⁶⁶ j. HTJBY, *Épître aux Romains*, ed. 1957, 618, s.

lidad, una comunicación de gracia y de gloria; los profetas al dirigirse a la justicia de Dios, «esperaban la manifestación de esta justicia no como sanción del pecado sino como gracia para perdonar el pecado»⁶⁷.

Sin embargo, dicho autor cree necesario retener el aspecto judicial por causa del uso de las palabras derivadas de la raíz *saphat*; aunque se observa formalmente que *mispat* no se equipara a la ira de Dios: «la cólera lleva al castigo, mientras que el *mispat*, permaneciendo puramente educativo, abre el camino a la gracia (cf. Jer 10, 24)». Pero arbitrariamente, creo, se asimila la noción de justicia, —expresada por la palabra *δικαιοσύνη*, que traduce ordinariamente los vocablos derivados de la raíz *sadaq*— a la noción expresada por la raíz hebrea *saphat* —traducida mediante palabras derivadas de la raíz *κρίνειν*—; rarísimamente se traduce con *δικαιοσύνη* (5 veces) o con *δικαιος* (5 veces) y no se trata nunca de la justicia de Dios. No parece ser que el Antiguo Testamento confunda ambas nociones; en el Nuevo Testamento la palabra *κρίνειν* se reserva para el juicio final y nunca se usa para la «justificación»⁶⁸.

Se puede, por tanto, definir la noción de justicia de Dios (*δικαιοσύνη Θεοῦ* en el Antiguo y en el Nuevo Testamento) por⁶⁹: *la actividad esencialmente salvífica de Dios por la que el pueblo de Israel (en el Nuevo Testamento, todo el género humano) obtiene la restauración de los bienes prometidos por Dios. A esta actividad se opone (Rom 1, 18 - 3, 20) lo que Pablo, junto con el Antiguo Testamento, llama la "ira de Dios", por lo cual, el hombre, en lugar de recibir esa restauración, se aleja cada vez más de Dios (ira histórica) y finalmente se estanca en ese alejamiento (ira escatológica). No ha de maravillarse que esta ira de Dios se muestre sólo en el hombre, en su rebelión, con (odas sus consecuencias (Rom 1, 24 s.), y que la justicia de Dios se muestre en Cristo que muere y resucita*

⁶⁷ *Théologie de VA. T.*, 1955, 71-81; el autor cita Miq 7, 9, Sal 85, Sal 143. En vez de mitigarse con el transcurso de los años, ese aspecto aumentó, y como prueba cita el texto rabínico (Toseft. *Sanh*, 1, 5) antes referido (42).

⁶⁸ Cf. supra y nota 61.

⁶⁹ Sólo ésta está en cuestión, porque se trata de precisar el significado de Rom 1, 17 y 3, 21 s.

para justificarnos (Rom 3, 21 s.; cf. 4, 25)⁷⁰. La "ira de Dios" es una metáfora con la que se expresa, mediante el efecto producido en el pecador, la absoluta repugnancia entre Dios y el pecado⁷¹.

9. CONCLUSIÓN: CATEGORÍAS BÍBLICAS Y CATEGORÍAS TEOLÓGICAS

¿Por qué solemos usar otra noción de justicia cuando hablamos de Dios (aunque no siempre, como se deduce de las citas de san Anselmo y de sto. Tomás)? ¿Por qué llamamos habitualmente justicia, en oposición a misericordia, el atributo divino que sirve para castigar a los pecadores, sea medicinalmente, como en el purgatorio, sea vindicativamente, como en el infierno? ¿Por qué identificamos en nuestra teología justicia e ira, oponiéndolas a la misericordia y a la bondad, mientras que en la sagrada Escritura se identifican justicia, misericordia y bondad? Me parece que la razón es la siguiente:

a) La teología "natural", eme trata de los atributos de Dios, ordinariamente considera a Dios como creador del mundo, y por tanto, éste *ha de conservar el orden del universo*. Según esta consideración, la justicia de Dios debe "restaurar el orden perturbado por el pecado con penas justas y severas"⁷²,

⁷⁰ Esta es, a la letra, la doctrina de sto. Tomás según el P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, que *excluye de la satisfacción vicaria de Cristo cualquier justicia vindicativa de Dios*: "Justice vindicative? —Non, Dieu le Père n'a exercé aucun acte de justice vindicative á l'égard du Christ ni a l'égard des pécheurs dans la personne du Christ" (*La rédemption par le sang*. París 1959, 55).

⁷¹ J. HTJBY, o. c., ed. 1957, 577 s., 620 s.

⁷² Estas son las palabras con las que Cornely define "ómnibus consentientibus" la "justicia vindicativa" que se designa en Rom 1, 18 con el nombre de "ira de Dios" (*Rom 77*). Pero esa justicia no se ordena directamente a la salvación de aquellos en que se ejerce: por ejemplo Knabenbauer, comentando con estas categorías (de diversa manera que el Crisóstomo) Mt 11, 25, cree que Cristo alaba la *misericordia de Dios* con los "pequeñuelos" y la *justicia* con "los sabios y prudentes", y dice: "Cum igitur in absconsione *iustitia Dei*, in revelatione *misericordia* splendeant recte in utroque per se laudatur et commendatur Deus; nam laus est quaedam manifestatio virtutis" (*Mt 1, 516*); cf. supra, el párrafo 2." de este capítulo, sobre la simple identificación de "justicia de Dios" e "ira de Dios".

b) Por el contrario, la sagrada Escritura no considera tanto el orden del universo en general cuanto *el pueblo de Israel (después todo el género humano) que se ha de salvar*, a quien Dios promete la participación en su misma vida. Por eso distingue cuidadosamente entre lo que restaura y purifica al hombre, haciéndola que vuelva a Dios (esto es propio de la justicia de Dios) y lo que coloca definitivamente en su rebelión al hombre (la ira de Dios). Por eso se opone la justicia de Dios a la ira de Dios, y coincide plenamente con la misericordia, bondad y fidelidad. Así se comprende que los profetas y los salmistas pidan que Dios aleje su ira, pero nunca su justicia⁷³. Se espera y desea la revelación de la justicia de Dios como el máximo bien. ¡El evangelio, revelación real de ella, merece plenamente tal nombre: buena nueva! La revelación de la justicia divina por medio del evangelio no infunde el temor en el corazón de los hombres, como creía el joven Lutero, sino la esperanza.

⁷³ A no ser contra sus enemigos como en el Sal 69(68) 28, citado anteriormente.

3

JUSTICIA DE DIOS Y PECADO DEL HOMBRE

(Rom 3)

EL examen de otro pasaje de la carta a los romanos, donde el apóstol trata de la justicia de Dios en relación con la injusticia —el pecado del hombre— nos permitirá precisar el significado y la importancia de esta noción en la historia de la salvación: Rom 3, 5¹.

San Pablo intenta explicar aquí de qué manera la fidelidad de Dios, aunque se manifiesta más con el pecado de los hombres, no impide que éstos puedan sufrir las consecuencias de la ira de Dios. Introduce la explicación por medio de una pregunta, como sucede con frecuencia en esta carta²: "Si *nuestra injusticia* o infidelidad —el hecho de que los hombres rompíramos el pacto, como sucedió con tanta frecuencia en el pueblo de Israel, incluido el mismo David— *demuestra la justicia* o fidelidad de Dios, es decir el cumplimiento de sus promesas, como sucedió con David pecador, *¿qué diremos? ¿Quizás que Dios es injusto*, infiel a sus promesas, obrando contra su justicia salvífica, *al descargar su ira?*" Una objeción semejante se pondrá en Rom 9, 14, con el mismo significado, según creo,

¹ *Bibliografía*.—Además de las obras indicadas al comienzo del capítulo anterior, véanse también: *La notion de justice de Dieu en Rom 3, 5 et l'exégèse paulinienne du "Miserere"*, en *Sacra Pagina* 1959, 2, 341-356; O. OLIVIERI, "Quid ergo amplius iudaeo est?": *Biblica* 10 (1929) 31-52; E. BEATJAMP, *Justice divine et pardon (Ps. 51, 6)*, en *Memorial A. Gelin*, 129-144.

² Cf. 4, 1; 6, 1; 7, 7; 8, 31; 9, 14.30.

atribuido a la palabra "justicia"³. En realidad, esa suposición niega implícitamente el dogma fundamental de los judíos, el dogma en que basaban su esperanza: Dios es el juez del mundo, por eso el apóstol se excusa: "Hablo como hombre", es decir con un razonamiento puramente humano. Rechaza la afirmación con vehemencia en el versículo 6: "*De ninguna manera*" (como en el 4) y da la razón "*puesto que si Dios no pudiera desencadenar su ira y castigar al pecador, ¿de qué manera va a juzgar el mundo?*"

1. EL PROBLEMA

En la traducción de la perícopa hemos propuesto una exégesis que parece ser bástanle común entre los exegetas modernos; es la misma sustancialmente que propugnaron Agus (en 1888), Cornely, después Lagrange, Prat, Ceulemans, Huby, Thils, Viard, Althaus, y recientemente O. Kuss y F. Leenhardt⁴.

Se funda, en primer lugar, en el paralelismo de nociones en cierta manera semejantes, como ha notado el P. Benoit, que habla "de la sinonimia práctica en nuestro pasaje de πίστις, ἀλήθεια y δικαιοσύνη en Dios"⁵.

fe	— verdad	— justicia
infidelidad	— mentira	— injusticia

Esto es muy coherente con el significado de la "justicia de Dios" en Rom 1, 17 y 3, 21 s., como hemos visto⁶.

Sin embargo, se ha propuesto una interpretación diversa de la perícopa, según la cual se entiende la "justicia de Dios" como justicia vindicativa, con la que Dios castiga a los pecadores y equivale a la "ira de Dios"⁷.

³ Cf. supra, 49.

⁴ Véanse sus comentarios a la carta a los romanos; P. PRAT, *Théologie He saint Paul*, 2, 295; para J. Leenhardt, aquí "la justicia de Dios es su fidelidad a la palabra de gracia en la alianza" (55, nota 2).

⁵ RB 47 (1938) 508, nota 3.

⁶ Véase el capítulo precedente; para la historia de la exégesis véase VD 25 (1947) 193-203 y 257-264.

⁷ Así por ejemplo O. OLIVIERI, *a. c.*; L. CERFAUX: DBS 4, 1438; G. STAEHLIN: ThWNT 5, 427 y otros parecen defender una interpretación semejante.

Las razones principales se sacan del contexto del pasaje, en el que se trata de juicio y no de justificación, y sobre todo quizás del salmo "Miserere", donde parece que el autor sagrado invoca la justicia vindicativa de Dios.

Es verdad, no se trata propiamente de justificación, sino de juicio; sin embargo, aun cuando se hable de juicio, como se ha notado anteriormente, el sustantivo "justicia", δικαιοσύνη, referido a Dios, suele designar el aspecto favorable del juicio, actuando Dios como salvador y liberador de su pueblo⁸. A la justicia de Dios se opone la injusticia del hombre; se describe ésta como "mentira" o infidelidad e inconstancia: por tanto, la justicia de Dios será fidelidad y constancia en el cumplimiento de las promesas.

Pero se opone a dicha interpretación una dificultad a primera vista insuperable: el hecho de que Pablo cite justamente un pasaje del Antiguo Testamento donde la justicia de Dios parece tener un sentido diferente por completo. En el salmo "Miserere" se da a entender que se proclama "justo" a Dios no en cuanto que salva, sino en cuanto que castiga justamente al culpable, merecedor de castigo⁹.

2. LA JUSTICIA DE DIOS EN EL "MISERERE": EXÉGESIS PATRÍSTICA Y VERSIÓN JUDÍA

Reconozcamos que frecuentemente se entiende el versículo 6 de este salmo en el sentido de que David, al confesar su pecado, "justifica a Dios"; pues proclama que es justo al pronunciar la sentencia condenatoria y al decretar la pena contra el pecador, porque se debe castigar el pecado en virtud de la justicia vindicativa¹⁰.

¿Qué se debe responder?

Algunos conceden simplemente que Pablo ha adaptado a su intento el sentido primitivo del salmo. Tal explicación no se

⁸ Véase la nota 62 del capítulo precedente.

⁹ R. CORNELY expone claramente la dificultad en su comentario, 161.

¹⁰ Así O. OLIVIERI, *a. c.*, 43-44; A. DESCAMPS: DBS 4, 1452, y todos los demás exegetas modernos, como parece, del Antiguo Testamento, no sólo el Salterio Piano que traduce: "in sententia tua", la *Bible de Jérusalem*, etc.; véase Sacra Pagina, *a. c.*, 346, nota 3.

debe excluir apriorísticamente, como si fuera una "impiedad"¹¹. Sin embargo, parece que Pablo no sólo ha interpretado el sentido del salmo, sino que lo ha comprendido muy profundamente, y esto de acuerdo con los mismos judíos contemporáneos.

Estos, ciertamente, como lo prueba el mismo título dado al salmo, lo interpretaban en el contexto de la historia de David. No se puede negar que en su confesión David proclama justo a Dios porque él había merecido el castigo divino, pero hay otra interpretación más profunda.

Con todo, se impone una constatación. Casi toda la tradición judía y cristiana ha ignorado prácticamente hasta no hace mucho tiempo la exégesis hoy común.

No parece que los padres griegos y latinos hayan sospechado siquiera que el salmista hable de la justicia vindicativa de Dios que debe castigar el pecado de David.

Por ejemplo, Orígenes explica que sería erróneo pensar que los hombres "han pecado para que Dios sea justificado en sus palabras". Según Orígenes: "Dios se justifica por el hecho de que quienes recibieron beneficios de El, le han sido ingratos". Y añade: "Habiendo hablado Dios de la conversión y declarado que no quiere la muerte del pecador sino su retorno a la vida, David, con sabiduría (σοφία), recuerda esas palabras y arguye: Si me perdonas a mí, que me he arrepentido, y tienes piedad de mí, que me he convertido, *serás justificado en tus palabras en cuanto te has mostrado fiel a tus promesas*"¹².

Según san Atanasio, David opone su propia injusticia a la justicia de Dios: "Me has reprendido por medio de tu profeta como un prevaricador: *tú eres justo y me has librado de mis enemigos y me has hecho rey y profeta*; yo, en cambio, estoy manchado y soy un homicida"¹³.

Teodoreto todavía es más claro. Comenta así el salmo: "Yo mismo he sido la causa de mis males, y *tu justicia resplandece*. Si se hiciera un juicio, si se comparasen los beneficios que me has hecho y las acciones malvadas que he cometido con ellos, *tú serías juzgado como justo y benigno, y yo como inicuo e*

11 R. CORNELLY, 161: "Nisi quis Paulum illa (verba) indebito modo allegasse impius censeat".

12 ORÍGENES, *Commentarius in Ps. 50*: PG 12, 1456.

13 SAN ATANASIO, *Expositio in Ps. 50*: PG 27, 240.

ingrato"¹⁴. En la oposición entre lo que Dios ha realizado por David y lo que David ha hecho contra Dios se manifiesta la bondad de éste y la malicia del hombre.

Entre los padres latinos basta citar, por ejemplo, las meditaciones atribuidas a san Anselmo, donde leemos esta paráfrasis del versículo: "Perdóname para que tú seas justificado, es decir *seas tenido por justo y veraz*, como en realidad eres, *por tus palabras*; pues dijiste mediante tu Santo Espíritu: «No me acordaré de todas las iniquidades que haya hecho el pecador con tal que se arrepienta». Tu palabra es verdad y demuestra que son mentirosos quienes dicen que no me perdonas a mí, que gimo... Considera, Dios misericordioso, mi enfermedad y pobreza, y *muestra en mí la grandeza de tu piedad*"¹⁵.

Igualmente sto. Tomás, en la *Suma teológica*, a propósito de la pasión de Cristo, explica cómo Dios "si hubiera querido librar al hombre del pecado sin ninguna satisfacción, no habría obrado contra la justicia". Dice a este propósito: "si Dios perdona el pecado que tiene carácter de culpa por estar cometido contra El, no hace injuria a nadie. Así, todo hombre que perdona la injuria cometida contra él (de otra forma sería si la ofensa fuese contra otro) sin satisfacción, obra con misericordia y no injustamente". El Doctor Angélico trae el ejemplo de David de una manera que no deja de despertar cierta admiración: "Y *por eso David decía al pedir misericordia: contra ti sólo he pecado; como si dijera, puedes perdonarme sin injusticia*"¹⁶.

Así cuando al comienzo del siglo XVII, san Roberto Belarmino, comentando los salmos, propuso una explicación que se acerca a la exégesis moderna, fue consciente de alejarse de la sentencia común.

Expuso como suya una doble interpretación: "*Para que tú seas justificado en tus palabras*, mientras sentencias que yo soy pecador e injusto, o bien: confieso que no soy justo,

14 TEODORETO, *Interpretatio Ps. 50*: PG 30, 124; una homilía atribuida a san Juan Crisóstomo, refiere literalmente la explicación de Teodoreto y después presenta tres explicaciones en las que no se alude a la justicia vindicativa (*Homilía 2 in Ps. 50*: PG 55, 582).

15 SAN ANSELMO, *Meditatio in Ps. Miserere*: PL 158, 829.

16 Sto. TOMÁS, STh 3, q. 46, a. 2. ad 3.

para que tú seas hallado justo y veraz en tus palabras¹⁷, con las que afirmaste por medio del profeta Natán que yo soy reo de adulterio y de homicidio". Pero añade en seguida: "Estimo que éste es el sentido literal de esta oscura afirmación, cuyo significado tiene una confirmación en las palabras del apóstol en Rom 3, 4-5. Pero no rechazo lo que dicen los otros: *Dios es justificado en sus palabras y vence cuando es juzgado, si perdona a los penitentes; puesto que prometió el perdón a éstos*¹⁸.

Nótese bien, aun en la explicación de san Roberto Belarmino, que las "palabras" que el salmista recuerda son las que el profeta Natán pronunció al declarar pecador a David, y no las palabras con que pronunció la pena contra David. No se trata, por tanto, de una justicia "vindicativa", según parece; en realidad, la frase "para que seas justificado" se entiende en este sentido: "para que aparezca que tus palabras son verdaderas, conformes a la verdad, y que tú eres veraz"; la interpretación de "justo" permanece cercana a la de ἀληθής; por tanto, san Roberto Belarmino puede sostener con derecho que su explicación está confirmada con Rom 3, 4-5.

Las antiguas versiones judías no ofrecen ciertamente mayores alusiones a la justicia vindicativa de Dios.

Esto aparece en la versión del Targum, que lee las palabras hebreas usadas en la forma *qal* según el texto masorético (*sadaq* y *zakah*), en la forma *piel*, y esto con mucha facilidad, ya que en el Antiguo Testamento ni la una ni la otra tienen a Dios por sujeto; por eso traduce: "por este motivo *me limpiareis* cuando hables, *me harás puro* cuando me juzgues" (cf. vv. 4 y 9).

La versión griega de los LXX sugiere lo mismo con "en tus palabras" (ἐν λόγοις σου): difícilmente pueden designar la única condena pronunciada por Natán, pero sí, en cambio, las profecías mesiánicas hechas en favor de David y de su des-

¹⁷ Para san Anselmo, Dios era "justo y veraz en sus palabras" en cuanto que mantenía sus promesas de perdón con quien se había arrepentido.

¹⁸ *Explanatio in psalmos*, editada entre las obras de Cornelio a Lapide.

cendencia, enunciadas más de una vez en la narración bíblica con la misma expresión¹⁹.

El modo con que los LXX traducen esta frase en voz pasiva confirma también esta explicación: "Y vences cuando eres juzgado" (ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, de aquí en latín "cum iudicaris") mientras que el texto masorético lo lee en activa: "cuando juzgas".

Esto no sólo rio despierta admiración²⁰, sino que se trata de un tema tratado con frecuencia en el Antiguo Testamento, sobre todo en las oraciones. Cuando parece que Dios no concede a su pueblo el estado de prosperidad que le había prometido, queda sujeto a la acusación de los enemigos que se creen más fuertes que el Dios de Israel (cf. Sal 79(78), 10), o incluso del mismo pueblo que está tentado de culpar a Dios de ser infiel a sus promesas.

Así arguye, por ejemplo, Moisés (Ex 32, 12; Núm 14, 16; Dt 9, 28); Josué (Jos 7, 9); el mismo David (2 Sam 7, 26 = 1 Cro 17, 21-24); el salmista en Sal 79(78), 9-13.

Más explícitamente aún el Salmo 89(88), después de que el hagiógrafo ha recordado solemnemente las promesas concedidas, y sin condiciones, a David (vv. 20-38, especialmente 29-36). El salmista se lamenta de la aparente infidelidad de Dios:

«Si sus hijos abandonasen mi ley... Si violasen mis estatutos y no observasen mis mandamientos... No violaré mi pacto... Una vez juré por mi santidad y sin duda alguna no mentiré a David.

Su descendencia durará para siempre, y su trono será como el sol delante de mí. Como la luna durará eternamente, testigo perpetuo en los cielos. Pero tú rechazas y desprecias... Has roto la alianza con tu siervo... Has exaltado la diestra de sus adversarios...

¿Dónde están, Señor, tus antiguas mercedes, que prometiste con juramento por tu lealtad a David?» (vv. 31-50).

¹⁹ Cf. 2 Sam 7, 25 (= 1 Par 17, 23 s.) y 28: οἱ λόγοι σου ἔσονται ἀληθινοί; igualmente 2 Sam 7, 17 (= 1 Par 17, 15): πάντας τοὺς λόγους τούτους

²⁰ Como cree Lagrange: "une idee choquante qu'il ne fraudrait admettre que si elle était evidente" (124).

El mismo texto hebreo, al menos en el versículo 16, evoca una justicia de Dios que no puede ser la vindicativa, sino que debe identificarse con la "justicia de Dios" salvífica, tantas veces nombrada en el Antiguo Testamento, y proclamada más de una vez por el mismo salmista ante el pueblo: "Exulte mi lengua por tu justicia"²¹.

La versión griega de los LXX ha interpretado la noción de justicia de Dios en el v. 6 bajo la luz de la misma noción del v. 16: *David confesaba a Dios fiel a sus promesas*, aunque el hombre no haya manifestado sino infidelidad por su parte.

Esta interpretación resultará tanto más fácil por el hecho de que en el judaísmo tardío se solía tratar el mismo tema en las "confesiones de los pecados".

3. LA JUSTICIA DE DIOS Y LAS "CONFESIONES DE LOS PECADOS"

En el capítulo anterior hemos citado la "confesión" de Dan 9, 7 s., en la que está claro el sentido de qué "justicia de Dios" se trata, e igualmente la "confesión" de jub 1, 5 s., donde el sentido no deja lugar a dudas²². Se pueden citar otras muchas, por ejemplo las del c. 9 de Esdras:

«Nosotros mismos vivimos en un gran pecado hasta este día y por nuestras iniquidades, hemos sido entregados a los reyes de los gentiles... Pero ahora *el Señor, Nuestro Dios, nos ha mostrado su misericordia dejando a salvo un «resto» de nosotros*²³ y concediéndonos un refugio en su lugar santo... lís verdad que somos esclavos; pero en nuestra esclavitud *nuestra Dios no nos abandonó*... Después de cuanto nos sucedió por nuestras pésimas acciones y por nuestro gran delito, aunque tú, Dios nuestro, nos has imputado menos culpa de la que merecíamos y nos has dejado el «resto» que somos, ¿podremos aún violar ins mandamientos?... ¿No te airarás con nosotros hasta exterminarnos, sin dejar siquiera

21 Cf. por ejemplo, Sal 40(39) 10; 22(21) 32; 111(110), 1 s.; 145(144), 7, el mismo Sal 89(81), 17.

22 Véase 41, 43 s.

23 Aquí y en el v. 13, los Setenta hablan explícitamente de "salvación", y con derecho, pues es una profecía de salvación para todo el pueblo (cf. *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, ser. II, ed. 2.^a, 75, 115 s.).

ese «resto»? *Señor, Dios de Israel, tú eres justo porque somos el resto*. Aquí nos tienes, ante tu presencia, con nuestro pecado...» (Esd 9, 7-15).

El contexto no permite ninguna duda; se conservan supervivientes de Israel, ese "resto" de que se habla. El pueblo elegido no ha desaparecido porque Dios permaneció fiel a su pacto²⁴.

Ya lo entendieron así los LXX que hablan de la "salvación", y más aún, el autor de la recensión griega llamada "el Tercer Esdras" o "el Primer Esdras": "Señor, Dios de Israel, tú eres veras (*ἀληθινός εἶ*): hemos quedado reducidos a una raíz en el día de hoy"²⁵. Independientemente del sentido primitivo de estos textos, cualquiera que fuera éste, nos interesa en primer lugar cómo los han entendido los autores judíos contemporáneos de Pablo²⁶.

La "confesión" del c. 9 de Nehemías, más larga que la anterior, aunque desarrolla las mismas ideas, ofrece la misma noción:

«Tú eres el Señor Dios, que elegiste a Abrahán... le prometiste a su descendencia la tierra de los cananeos... y *has mantenido su promesa, porque eres justo*... Pero nuestros padres obraron protervamente... se negaron a obedecerte... y endurecieron sus cervices... *pero tú eres un Dios que perdona, eres clemente y misericordioso, tardo para airarte y lleno de bondad, y no los has abandonado*. Y ellos se hicieron un becerro de metal fundido... pero con tu inmensa bondad no los abandonaste en el desierto... Te provocaron y se alejaron de ti, y arrojaron su ley por detrás de sus espaldas... y los entregaste en manos de sus enemigos... y en el tiempo de su tribulación te llamaron

²⁴ Por eso muchos traducen erróneamente, como CRAMPÓN (incluso en la última edición): "Nous ne sommes qu'un reste de réchappés", añadiendo arbitrariamente "ne... que"; W. RUDOLF, por el contrario, lo traduce muy bien aunque con mayor libertad: "Est is Gnade von dir...", A. GELIN, en *Bible de Jérusalem*: "C'est par ta bonté que nous sommes demeurés un reste"; P. NARDONI: "E' per la tua misericordiosa giustizia, che noi siamo qui un gruppo di superstiti".

²⁵ 2 Esd 8, 90; en ed. Rahlfs, 1 Esd 8, 86, τ ρ α δ δίκαιος ο ρ ἀληθινός

²⁶ A. VACCARI, que traduce el texto hebreo: "é per la tua equita che noi siamo oggi scampati e superstiti", observa: Con esta humilde confesión, *llena de confianza en la bondad de Dios*, el santo sacerdote pone fin y corona su oración".

con gritos y tú los escuchaste con tus muchas misericordias... y los soportaste por muchos años... y no te escucharon; los entregaste a los pueblos de la tierra. Pero con tus muchas misericordias no has dejado que sufran un exterminio total, ni los has abandonado, porque tú eres un Dios clemente y misericordioso. Y ahora, Dios nuestro, Dios grande, fuerte y terrible, que mantienes el pacio y tu benevolencia, no alejes de tu faz todas las pruebas que hemos soportado... desde los días de Assur hasta hoy. has sido justo en todas las cosas que nos sucedieron, porque tú has obrado con fidelidad, (es decir: con verdad): nosotros, en cambio, con impiedad» (Neh 9, 7-33).

El sentido no es menos cierto: la frase hebrea "has obrado con fidelidad" ²⁷ no puede significar en este contexto sino *has permanecido fiel al pacto*, como en los vv. 8 y 32²⁸.

Por eso, aquí se tiene, como en Esd 9, 15, la misma oposición que en el Salmo 51; la oposición entre la justicia —fidelidad— de Dios y la iniquidad —infidelidad— pecado del hombre.

El segundo libro de los Macabeos nos refiere una oración en la que Nehemías llama a Dios "justo y misericordioso" exactamente en el mismo sentido que en la confesión anterior:

«Señor Dios, creador de todo, terrible y fuerte, *justo* y *misericordioso*, sólo tú eres rey, sólo tú eres bueno, sólo tú excelente, sólo tú *justo*, *omnipotente* y *eterno*, tú *libras a Israel de todo mal*, e hiciste de nuestros padres los elegidos y los santificaste, acepta este sacrificio por todo el pueblo de Israel, custodia tu porción y santificala. Reúne a nuestros dispersos, *libra* a los que son esclavos de las naciones... para que las naciones conozcan que tú eres nuestro Dios. Castiga a quienes nos oprimen... Establece a ni pueblo en su lugar sanio, como dijo Moisés» (2 Mac 1, 24-29).

²⁷ Literalmente "hic.i.sle la fidelidad, o .sen la verdad"; LXX: ἀλήθειαν ἐποίησας

²⁸ La expresión "hacer la verdad" sólo se usa en otro sitio con la expresión hebrea *hesed we "met*, que los LXX suelen traducir por ἔλεος καὶ ἀλήθεια (os 2, 14; 2 Sam 2, 6; 15, 20), a veces por δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια (Gen 24, 27) o por ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια (Gen 47, 29; cf. Tob 3, 2).

El pasaje de Nehemías 9, 33 es de gran importancia, ya que este versículo se encuentra en la *liturgia* —aun en la actual del gran día de la expiación; parece, por tanto, que los judíos modernos lo han entendido del mismo modo; por eso no dudan en las versiones del Ritual²⁹ en usar una paráfrasis de este estilo: "Tú has obrado respecto de nosotros con amor y fidelidad; nosotros, en cambio, no te hemos conocido y hemos pecado"³⁰.

El mismo significado de "justificación de Dios" aparece más de una vez en los *Salmos de Salomón*, por ejemplo, en el 3: "Los justos siempre se acuerdan del Señor, y confiesan y justifican los juicios del Señor... El justo ofende, y justifica el Señor; cae, y considera lo que Dios va a hacer; observa de dónde le vendrá la salvación. La seguridad (ἀλήθεια) de los justos viene de Dios, su salvador" (vv. 3-6).

En cambio, cuando se trata de la ofensa cometida por los "pecadores" no menciona una "confesión" que justifique a Dios: "El pecador ofendió y maldijo su vida... cayó... y no se levantará; la perdición del pecador es eterna" (vv. 11-13). De la misma manera en 13, 6-8 se oponen la "educación (παιδεία) de los justos", propia de "hijitos queridísimos", a la "ruina de los pecadores".

No aparece menos nítidamente qué es "justificar a Dios" en 8, 30-35, donde se deben notar las mismas palabras paralelas: justicia de Dios, fidelidad, misericordia, educación (παιδεία): "Nos mostraste, Dios, tu juicio en tu justicia. Nuestros ojos vieron tus juicios. Justificamos tu nombre, preclaro a lo largo de los siglos porque tú eres el Dios de la justicia, que juzgas a Israel. Vuelve, Dios, tu misericordia hacia nosotros y ten piedad de nosotros. Recoge a Israel de la disper-

²⁹ Así la versión francesa de E. DXIRLACHER, París 1869: "Nous avons peché, nous avons commis des fautes... Toi cependant tu as été juste dans tout ce qui nous est arrivé; car tu as maintenu la vérité (= "met, la fidélité), tandis que nous avons persisté dans le mal". Más claramente también la inglesa del *Daily Prayer Book* (ed. Singer): "But thou art righteous in all that is come upon us; for thou hast acted truthfully, but we have wrought unrighteousness".

³⁰ Ritual editado por A. BEN BARUCH CRÉHANGE. París 1863, 282. Se encontrará la misma oposición en 2 Tim 2, 13, que parece citar un antiguo himno cristiano: "Si somos infieles (OTUOTOOUSV), El permanece fiel (motóc;), porque no se puede negar a sí mismo".

sión con tu *miserecordia* y *benignidad*; porque tu fidelidad ($\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$) está con nosotros; pero nosotros endurecimos nuestra cerviz, y tú eres nuestro educador" ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$)³¹.

4. CONCLUSIÓN

Finalmente, se podría confirmar esta interpretación de la "justicia de Dios" en Rom 3, 5, si fuera necesario, con las dificultades que salen al encuentro de los exegetas que entienden dicha justicia divina como vindicativa³².

Pero basta quizás haber mostrado cómo se conformaba de hecho la exégesis paulina a la que se solía dar en su tiempo del salmo *Miserere*.

Quien "justifica a Dios", o lo mismo, quien "lo proclama justo" no sólo, ni siquiera principalmente, realiza un acto de humildad, con el reconocimiento de haber merecido la pena infligida por Dios, sino que realiza *un acto explícito de fe*, con el que confiesa que Dios permanece fiel a sus promesas.

No hay que maravillarse, por tanto, si los mismos autores que habían entendido el Sal 51, 6 como justicia de Dios vindicativa, hayan interpretado abiertamente el pasaje paulino en el sentido de justicia salvífica y de fidelidad a Dios en sus promesas de salvación. Ayudará confrontar las palabras de A. Feuillet, en primer lugar en sus explicaciones del *Miserere* y de Rom 3, 5. Al explicar el salmo dice: "Para que se demuestre aún mejor la justicia de la sentencia divina y para que se vea bien la legitimidad de los castigos divinos sobre el culpable arrepenido, éste no se contenta con confesar sus culpas voluntarias, sino que proclama su maldad constitutiva..."³³.

Posteriormente, al Interpretar a san Pablo, dice: "El pecado del hombre hace resplandecer en primer lugar no la exacta justicia de un juez, sino la exactitud (que equivale a fidelidad) de un Dios amoroso en la realización de sus promesas de salvación"³⁴.

31 Para el sentido de Dan 9, 14, véase Sacra Pagina, *a. c.*, 254 con la nota 1.

32 Así por ejemplo O. OLIVIERI, en el artículo citado de Bblica; véase VD 25 (1947) 120.

33 RSR 32 (1944) 13.

34 RB 57 (1950) 349, nota 1.

EL PECADO ORIGINAL

(Rom 5)

1. LA EXÉGESIS DE ROM 5, 12 SEGÚN ERASMO Y LOS DECRETOS DEL CONCILIO DE TRENTO

LA exégesis de Rom 5, 12 ofrece esta particularidad: no sólo este pasaje ha tenido siempre un papel considerable en las controversias en torno al dogma del pecado original¹ —aunque quizás se cite con mayor frecuencia Ef 2, 3— sino que el Concilio de Trento ha citado explícitamente este versículo dos veces (D. 789 y 791) contra los errores de Pelagio, pues se acusaba a Erasmo de haber renovado con su interpretación del c. 5 dichos errores². Aunque el concilio se negase a condenar formalmente "a quienes pretenden que Pablo en Rom 5 no habla del pecado original"³, y en los decretos de la prueba escriturística esté después de la fórmula "anathema

1 Cf. J. MEHLMANN, *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph. 2, 3 eiusque cum doctrina de peccato originan nexus*. Romae 1957.

2 Entre los errores sobre el pecado original propuestos a los padres del concilio el 9 de junio de 1556, "quorum errorum unusquisque hodie suos habet defensores", el tercero se formulaba así: "Tertius est Pelagianorum, quem secutus est Erasmus, Paulum ad Rom. 5 huius peccati originalis nullam prorsus faceré mentionem" (*Acta*, ed. EHSES, 5, 212); cf. S. LYONNET, *Le peché originel et l'exégèse de Rom V, 12*: RSR 44 (1956) 69, n. 20; y en J. HTJBY, *Saint Paul, Épître aux Romains* (*Verbum Salutis*) =1957, 531, nota 1; y en *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, prima series, Roma 1955, 184 s.

3 *Acta*: *ibid.* 217: "Cuperent addi auctoritati Pauli primo loco positae in decreto: Quicumque negat Paulum in 5 cap. ad Rom. non joqui de peccato originali, anathema sit".

sit", he creído siempre que un exegeta católico no tenía el derecho de proponer una interpretación de dicha perícopa según la cual san Pablo no habla en ella del pecado original⁴; esto sería además, ciertamente contrario al pensamiento de san Pablo, desde el momento que llega a excluir la causalidad universal de Adán que, durante toda la perícopa, intenta oponer el apóstol a la causalidad universal de Cristo. He propuesto una exégesis de este pasaje que tenía precisamente la finalidad de "hacer más sólida la prueba que la Iglesia católica ha fundamentado siempre en este versículo", esforzándome particularmente en tener en cuenta *toda* la tradición (no sólo la parte latina de ésta)⁵.

En efecto, los padres del concilio, al menos en el segundo decreto, no se contentaron con citar explícitamente Rom 5, 15; reprodujeron al pie de la letra del decreto de un concilio anterior, el de Cartago del año 418, aprobado por el papa Zósimo. En éste se precisaba que debía interpretarse el versículo paulino "quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit (D. 102 y 791). Con esto intentaba el concilio responder a los asertos de Erasmo; no es inútil conocerlos para apreciar exactamente el valor y sentido del decreto.

Basta, probablemente, para convencerse de que ésta fuese la intención del concilio, recordar lo que había publicado once años antes, en 1533, el famoso humanista, cuyo prestigio era tan grande que Paulo III, apenas elevado al trono pontificio, le había pedido (en mayo de 1535) colaborar en la preparación del concilio⁶, y que sus amigos de Roma soñaron con verlo entre el número «de cardenales.

⁴ Por ejemplo, *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, prima serie; liorna Mil. II.

⁵ RSR a. c., nota 2, 84; HUBY. O. C, nota 2, 557.

⁶ ERASMUS. *Opera omnia*. El tercer volumen "epistolas complectens universas" (Iusna 1540) reproduce la curia que el papa Paulo III dirigió a "De. Erasmus Rol., sacrae theologiae professori", donde se puede leer entre otros elogios: "Quo magis te, flli, hortamur ut tu quoque quem tot ingenii et doctrinae laudibus Deus ornavit, nos in hoc pio labore tibi maxime consensu coadiuvans, verbis et scriptis Catholicam fidem nobiscum tuendam, et ante Synodum et in Synodo quam Deo adiutore omnino babere intendimus suscipias, extremoque hoc pietatis opere quasi optimo actu vitam religiose actam, tuaque tot scripta concludens criminatores refellas, provoces laudatores. In quo Dei tu quidem retributione contentas, nos tamen quoque haud ingratos neque immemores experieris". Erasmo moriría el año siguiente.

Sus *Annotationes in Novum Testamentum*, cuya quinta edición había aparecido en 1535, contenían un larguísimo desarrollo de la exégesis de Rom 5, 12, destinado a justificar la traducción que había hecho en 1515 del «in quo omnes peccaverunt» de la Vulgata, y ésta es: «quatenus nos omnes peccavimus», explicada sin equívoco en 1522 en sus *Paraphrases in universum Novum Testamentum*: «dum nemo non imitatur primi parentis exemplum». A quienes lo acusaban, de pelagianismo les respondía diciendo que detestaba igual que ellos esta herejía; pero que, según su parecer, la Iglesia poseía contra Pelagio otras armas más eficaces; era, pues, un error acudir a este versículo susceptible de recibir diversas interpretaciones; la de Agustín no era ni la única posible ni la más verosímil; de cualquier manera, no se podía pretender que «todos los antiguos griegos y latinos habían comprendido unánimemente este pasaje refiriéndolo al pecado original». Y aducía, como prueba, principalmente a Orígenes, Crisóstomo y Teofilacto, citando largos párrafos de ellos⁷. Y concluía: «La Iglesia entera enseña que los hijos de Adán, en virtud del pecado de su padre, nacen sometidos al castigo; pero en ninguna parte la Iglesia universal enseña que no se pueda comprender el versículo en cuestión si no es refiriéndolo al pecado original». Sin duda, añade, se le opone «al decreto de un concilio africano, que debe ser, según cree, el de Milevi, que prohíbe interpretar este versículo así». Pero se trata de un «concilio provincial», sin verdadera autoridad: ¡que se muestre un concilio universal que profiera la misma prohibición!⁸.

En estas condiciones se ve mejor por qué los padres de Trento se esforzaron por precisar en el primer decreto (D. 789) la ambigua fórmula de Erasmo, "poenae obnoxios", y, sobre todo, por qué se remitieron explícitamente en el segundo de-

⁷ Se sabe que Erasmo era uno de los mayores patrólogos de su tiempo; lo habían hecho célebre sus ediciones de san Jerónimo (9 v. 1515-1520; nueva ed. en 1524), san Cipriano (1520), Arnobio (1522), san Hilario (1523), san Ireneo (1526), san Ambrosio (1527), san Agustín (1528, 1529), san Juan Crisóstomo (1530).

⁸ ERASMUS, *In Novum Testamentum annotationes ab ipso auctore iam quintum sic recognitate ac locupletatae ut propemodum novum opus videri possit*. Basilea 1535, 369 y 371, donde se puede leer entre otras afirmaciones: "Tota Ecclesia docet omnes Adae posteros nasci poenae obnoxios ob peccatum Adae, sed hunc locum non posse accipi nisi de peccato originis, nusquam docet universalis Ecclesia".

creto a la tradición exegética de esta perícopa y se decidieron a tomar por su propia cuenta las mismas afirmaciones del "concilio africano", que carecía, según Erasmo, de autoridad. Se sigue evidentemente, como lo hace suponer el sentido obvio de los términos usados, que, al invocar una exégesis "siempre propuesta por la Iglesia católica dispersa por todas partes", el concilio no intentaba restringir esta Iglesia a la latina solamente; pensaba, sin duda alguna, y quizás principalmente, en los padres griegos, sobre quienes se apoyaba precisamente Erasmo y en la iglesia griega que, en la época del Concilio de Cartago, en 418, constituía una parte importantísima de la "catholica Ecclesia ubique diffusa".

¿Pero no significa que, al reconocer este hecho, se da la razón a Erasmo y no al concilio? Los latinos veían ciertamente la doctrina del pecado original afirmada principal y claramente en las últimas palabras del versículo "in quo omnes peccaverunt" (según la lectura acostumbrada), y donde el verbo "peccaverunt", al estar determinado por "in quo", no podía significar sino una participación de todos los hombres, comprendidos los niños, en el pecado de Adán. Hay que confesar que ningún escritor griego antiguo habría interpretado estas palabras así. Ciertamente, en dos puntos esenciales los griegos se alejaban de la exégesis latina: el primero, admitido desde hace mucho tiempo, se refería a la locución ἔφ' ᾧ; el segundo, menos conocido quizás, al sentido del verbo ἡμαρτον

2. LAS DIVERGENCIAS DE LA TRADICIÓN

Los griegos, sin excepción, no han tenido nunca la idea de comprender ἔφ' ᾧ en el sentido de "in quo", de manera que se debiera traducir "en el que (Adán) han pecado todos", y excluir, por eso mismo, toda alusión a los pecados personales. Es verdad que varios han visto en ᾧ un pronombre relativo cuyo antecedente sería Adán; pero entonces han entendido la preposición ἐπί en el sentido de "propter" o "per" y no en el sentido de "in"⁹, y esto permite entender ἡμαρτον como

⁹ Así Crisóstomo, si no lo ha comprendido en sentido de "por cuanto", san Juan Damasceno glosa δι' οὗ y Teofilacto. No se puede, por tanto, invocar a estos padres en favor de la traducción "in quo" como se hace a veces; cf. RSR *a. c.*, 72 n. 29; HUBY, 535, n. 2.

los latinos: "todos son pecadores" (por participación en el pecado de Adán), o como los otros griegos: "todos han pecado" (personalmente)¹⁰.

En cuanto a la interpretación del verbo ἡμαρτον, los griegos se separan aún más de los latinos. Ninguno ha entendido el "omnes peccaverunt" como una participación de todos en el pecado de Adán. Para la mayor parte de los escritores de lengua griega, el apóstol piensa en los pecados personales de los adultos, y emplea la fórmula exactamente en el mismo sentido que en Rom 3, 23 (los griegos suelen aducir este versículo en su comentario a Rom 5, 12): "todos han pecado y están privados de la gloria de Dios". Los otros —que se reducen al Crisóstomo y a quienes se contentaron con reproducir literalmente su comentario, san Juan Damasceno y Teofilacto— si no hablan de pecados personales, no es ciertamente para acercarse a la exégesis latina, puesto que hacen decir a san Pablo que "a causa de Adán todos los hombres" no "han pecado", sino que "se han hecho pecadores". Y para que nadie dude de su pensamiento, comentan en el mismo sentido el versículo 19; donde Pablo afirma que "por la desobediencia de uno solo la multitud se ha convertido en pecadora", ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί", explican ellos que la palabra ἁμαρτωλοί, por excepción, aquí no significa sino "capaces de padecer castigos y condenados a la muerte", ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδικασμένοι θανάτῳ"¹¹. Estos son precisamente quienes entienden ἔφ' ᾧ con el sentido de "a causa del cual", o "por medio del cual"¹⁴.

¹⁰En realidad lo han comprendido de otra manera: "por causa de Adán todos se han hecho mortales".

¹¹ Véase la lista, de ninguna manera exhaustiva, dada en RSR *a. c.* 68, n. 17 o HUBY, o. c. 529, n. 1, donde se nombra a Orígenes, Diodoro de Tarso, san Cirilo de Alejandría, Teodoreto, Eucumenio de Trikka, Focio. Lo mismo se debe decir de san Efrén: su comentario conservado en armenio supone claramente que entiende ἡμαρτον de los pecados personales.

¹² CRISÓSTOMO: PG 60, 473; DAMASCENO: PG 95, 477; TEOFILACTO: PG 124, 404.

¹³ Se ve la imprudencia que es invocar estos autores en favor del *in quo* de la Vulgata con el pretexto de que han comprendido ᾧ como un relativo que se refiere a Adán. Véase la nota 8.

¹⁴ CRISÓSTOMO: PG 60, 477; DAMASCENO: 95, 481; TEOFILACTO: PG 124, 408.

En un pasaje de una importancia dogmática tan grande, y donde, además, el Concilio de Trento invoca la constante tradición exegética de la Iglesia universal, merece que se considere con atención esa oposición.

Es verdad, a falta de una solución mejor, que más de uno concedería muy fácilmente que la exégesis de los griegos es simplemente errónea. Sin irse muy lejos, la obra clásica de J. Freundorfer intenta precisamente demostrar que los griegos han ignorado la noción de "pecado hereditario", aunque algunos de ellos hayan conocido "una muerte hereditaria" (entendida en el sentido de una muerte física)¹⁵. Se buscan, es verdad, excusas a esa deficiencia y se cree encontrarlas, por ejemplo, en la lucha que han tenido que mantener contra el maniqueísmo¹⁶.

Pero una solución de ese tipo parece pecar de imprudente; pues los adversarios del dogma del pecado original, o quienes niegan que dicho dogma se afirma en este pasaje, podrían replicar —como efectivamente ha sucedido, comenzando por Erasmo— que la exégesis latina, en particular la de san Agustín con su notable influencia, se inspira también, y quizás aún más, en motivos apologéticos muy manifiestos, esta vez contra los pelagianos. Principalmente, la traducción gramatical inexacta de ἐφ' ᾧ por *in quo*, obligaba a los latinos a entender el "peccaverunt" como una participación en el pecado de Adán. Sin contar que, para colmo de desgracias, la traducción latina de Sab 2, 24 Fes impedía su utilización para interpretar Rom 5, 12, mientras que san Pablo, sin ninguna duda, se refiere a ese pasaje. En vez de leer como los griegos: "a causa de la envidia del diablo la muerte entró en el mundo y sus secuaces la experimentan" (πειράζουσιν αὐτόν), los latinos entendían simplemente que los pecadores, hijos del diablo, imitan a su padre: "imitantur autem illum (el demonio) qui sunt ex parte illius". Por eso san Agustín respondía a Pelagio que, si el apóstol hubiera pensado en los pecados personales, habría hablado del demonio y no de Adán¹⁷.

15 *Ersbünde und Erbtod beim Apostel Paulus*. Münster 1927.

16 Así J. FREUNDORFER, *O. C.* 129, n. 1, que cita a BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*; cf. F. SPADAFORA: *Divinitas* 4 (1980) 294-296.

17 *De peccatorum meritis et rmissione*, 1, 9 (9): PL 44, 114.

De cualquier manera, el Concilio de Trento, lejos de conceder que los padres griegos han desconocido el pecado original o que san Pablo no se refiere a él en Rom 5, 12, declara expresamente que el apóstol lo afirma y que la Iglesia Católica, esparcida en todas partes, lo ha entendido siempre así.

En realidad, la equivocación de Erasmo, como la de quienes lo han seguido en este punto, consistió en plantear mal el problema no considerando sino las últimas palabras del versículo 12 que son, según la Vulgata: "in quo omnes peccaverunt", y en hacer la pregunta: ¿Intenta san Pablo hablar del pecado original o de los pecados personales en Rom 5, 12? Como es evidente que la mayoría de los griegos hablan de pecados personales —y varios latinos también, al menos comentando los vv. 13 y 14, y el mismo v. 12, por ejemplo san Agustín— concluían fácilmente que san Pablo no hacía mención en esta perícopa del pecado original y que por consecuencia "hunc locum non posse accipi nisi de peccato originis, nusquam docet universalis Ecclesia".

Pero el concilio nunca declaró, ni sugirió que la Iglesia universal había afirmado siempre el dogma del pecado original basándose únicamente en las tres últimas palabras de este versículo que cita entero dos veces. Menos aún declaró que los griegos tenían una exégesis idéntica a la de los latinos, cosa que hubiera sido paradójica. El concilio sólo quería decir que unos y otros, griegos y latinos, sacaban de las observaciones de san Pablo en este mismo versículo una misma doctrina.

Y, de hecho, un estudio un poco cuidadoso de los textos le da totalmente la razón. Es posible, más aún es relativamente fácil, probar que la oposición manifiesta de la exégesis se resuelve en una concordancia sustancial de la doctrina. Más que abandonar a los griegos en sus "errores" o en sus "medias verdades", es más justo, y, en cualquier caso, más conforme a las decisiones del concilio, preguntarnos si la traducción del ἐφ' ᾧ tiene un sentido diferente en los griegos y en la Vulgata, o, al menos, si el hecho de haber visto la mayoría de ellos una alusión a los pecados personales en el verbo ἥμαρτον, le ha impedido descubrir en Rom 5, 12 la afirmación del dogma del pecado original, como impondrá el Concilio de Trento a todos los católicos.

3. LA EXÉGESIS GRIEGA DE $\xi\phi\prime\phi$
Y EL PECADO ORIGINAL

En lo que concierne a la locución $\xi\phi\prime\phi$, hoy nadie duda que se puede renunciar al *in quo* de la Vulgata y traducirlo por "por cuanto", sin ningún detrimento para el dogma. Sin embargo, es muy instructivo recordar que esta "adquisición" de la exégesis católica —independientemente de su valor¹⁸— es relativamente reciente y que no se ha abierto paso sin una viva resistencia.

Antes del Concilio de Trento, entre los latinos, junto con Erasmo, sólo se encuentran prácticamente al cardenal Cayetano, conocido por sus atrevidas exégesis¹⁹, que entiende $\xi\phi\prime\phi$ como una locución causal con el sentido de *eo quod*, sin sostener por eso la interpretación pelagiana del versículo, como haría Erasmo. Seripando, en la época del Concilio, no presta atención a la Vulgata, como acostumbra²⁰, y traduce: "propterea quia omnes peccaverunt". Pero, a medida que pasa el tiempo, se hacen cada vez más raros los exegetas que prefieren una traducción de este tipo al *in quo* de la "versión oficial". J. Freundorfer²¹ no encuentra sino a Ricardo Simón (1693) y a los jesuitas Hardouin (1741) y Berruyer (1758), es decir los espíritus "aventureros" cuyas obras se prohíben²². Si

¹⁸ Quienes no la adoptan, como Cerfaux, reconocen que es perfectamente ortodoxa.

¹⁹ Por ejemplo, a propósito de Mt 5, 32 que, según Cayetano, autorizaría el divorcio por causa del adulterio, y a propósito del privilegio paulino (1 Cor 7, 15) que no permitiría, en cambio, a los esposos sino la "separación legal". Véase su comentario a 1 Cor 7, 15 (Ed. de 1543, 123 b).

²⁰ Este hecho raramente señalado da luz sobre la verdadera interpretación de los decretos de Trento acerca de la autenticidad de la Vulgata. Seripando había participado, como general de los Ermitaños de san Agustín, en la elaboración de los decretos, y estaba al corriente del asunto mejor que nadie. En su comentario de la carta a los romanos, compuesto durante el concilio y publicado en 1601 con una dedicatoria al cardenal Belarmino, ¡no alude ni una sola vez a la Vulgata! Se sabe, en cambio, cómo se habían hecho rígidas las posturas sobre estos puntos hasta la época renacentista; se puede ver eso en R. CORNELY, *Inroductio*, 1, 442 s.; cf. B. EMMI: *Angelicum* 30 (1953) 108 s.

²¹ O. c., 168-170.

²² El P. J. HARDOUIN sostenía además la interpretación pelagiana de Rom 5, 12, y pretendía que el Concilio de Trento se había engañado, pero que el error no tenía importancia por tratarse de un he-

algunos admiten la legitimidad de esta traducción²³ se trata, en la mayor parte de los casos, de una simple "tolerancia" con una opinión poco católica: así Salmerón (1585) considera la versión *in quo* "commodior et magis carbólica"; Mariana (1623) piensa que la nueva traducción con "quia" o "quatenus", sin ser necesariamente heterodoxa, "Pelagianis faverE videtur"; según Estío "tolerari potest". San Roberto Belarmino se mostraba más severo en las "Controversias" tenidas en el Colegio Romano desde 1576 hasta 1588, y su juicio es significativo: la traducción de Erasmo con "quatenus vel in quantum sive eo quod" goza de favor entre todos aquellos "qui non tam veritate quam novitate gaudent". Sin duda, se puede demostrar con esa traducción que Pablo piensa en el pecado original; pero afirma categóricamente que "cum lectio illa *in quo* verissima sit, et nullo negotio ab adversariomm calumniis defendatur, si videlicet novitati ipsum obiciamus consensum veterum, non solum Latinorum sed etiam Graecorum (!), qui procul dubio melius noverant vim praepositionis graecae, quam Erasmus aut Faber (Lefèvre d'Etaples)"²⁴. En 1707, Dom Calmet confesará que "esta versión se hace sospechosa porque debilita la transmisión del pecado original mediante la propagación de los hijos de Adán". Será necesario esperar a la mitad del siglo XIX para que dos valientes exegetas alemanes F. X. Reithmayr (1845) y A. Meier (1847) la defiendan. Y cuando el P. F. J. Patrizi, profesor del Colegio Romano, se atrevió a hacerlo en una "commentatio" titulada *De peccati originalis propagatione a Paulo descripta* (Roma 1857), levantó tantas críticas que tuvo necesidad de preparar una defensa escrita de su ortodoxia²⁵. Es necesario llegar hasta el siglo xx para que los exegetas en conjunto renuncien definitivamente

cho histórico "quod non valde interest plebis christianae perfecte nosse" (*Commentarius in N. T.* Amst. 1741, 566; obra condenada en 1742).

²³ cf. FREUNDORFER, O. C., 161-163.

²⁴ De *amissione gratiae et status peccati* 4, 3, en *Opera omnia*. Nápoles, 4, 145 b. La misma afirmación se encuentra en un exegeta como ESTÍO: *In quo*, idest in Adamo, ut communiter intellexerunt Latini et Graeci interpretes".

²⁵ Esta defensa se publicó en seguida bajo el título: *Delle parole di San Paolo: "In quo omnes peccaverunt"*. Roma 1876.

te al *in quo* de la Vulgata²⁶, aun aquellos que no adoptan la traducción "por cuanto"²⁷.

Estos exegetas —y los teólogos que poco a poco les han seguido— han creído con justicia que no contravenían los decretos del Concilio de Trento. Ellos encuentran en la frase ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον la misma doctrina que los padres del concilio, pero la exégesis es diferente; no entendían "en quien (Adán) todos han pecado", sino "por cuanto todos han pecado (en Adán)". El P. Lagrange escribía en 1916: "La afirmación del Concilio de Trento se aplica al pensamiento de san Pablo, no en el sentido particular del *in quo*. Se puede entender este término de diversa manera que los padres del concilio, los cuales ciertamente no habían adoptado la explicación de Cayetano en contra del torrente de los escritores eclesiásticos"²⁸.

Es verdad que con la traducción de la Vulgata se formula más directamente la afirmación del pecado original; con la traducción "por cuanto", las palabras "en Adán" no se encuentran formalmente en el texto de san Pablo; es necesario añadirlas y demostrar con el contexto la legitimidad del procedimiento. La prueba escriturística del pecado original fundamentada en Rom 5, 12 se hace más delicada, menos obvia, sobre todo porque hay que contar también con los vv. 13 y 14, cuyas dificultades y oscuridad son proverbiales²⁹. Pero, aunque sea más difícil de establecer esta prueba, ofrece la ventaja inestimable de no apoyarse sobre una traducción reconocida generalmente como errónea. La afirmación del dogma, en vez de estar comprometida, no puede sino ganar en solidez.

26 Desde 1908, el P. PRAT podía escribir: "Que el griego ἐφ' ᾧ significa *por cuanto* y no puede significar otra cosa en el contexto, es algo lucra do dudá" *C'hcologie de S. Paul*, 1, 296). Pero esto no impedía a BILLOT, en 1910, consagrar cinco páginas defendiendo la traducción *in quo* contentándose con usar de nuevo los argumentos que BOSSUET oponía a RICARDO SIMÓN, *De peccato originan*. Roma 1910, 18-22.

27 Así por ejemplo L. CERFAUX, aunque no acepta esta traducción, reconoce: "Es evidente que ἐφ' ᾧ no es *in quo*", en *Jesucristo en San Pablo*. DDB Bilbao 1960, 201.

28 *Épître aux Romains*, 106.

29 Ese era el parecer de los primeros autores que han intentado esta prueba, como lo nota R. CORNELLY, *Epístola ad Romanos*, 2.^a ed., 284.

4. LA EXÉGESIS GRIEGA DE ἥμαρτον Y EL PECADO ORIGINAL

Parece que es legítimo el abandonar la exégesis tradicional de los latinos respecto de ἐφ' ᾧ, con la condición de observar cuidadosamente la interpretación del verbo ἥμαρτον. Así lo han creído, sin ninguna duda, casi todos los exegetas y teólogos que han adoptado la traducción "por cuanto"; su ortodoxia se admite encontrando la afirmación del pecado original no sólo en el versículo 12, enteramente considerado, sino sobre todo en el verbo "han pecado", con la exclusión total en el pensamiento del apóstol de cualquier alusión a los pecados personales.

Entre los griegos encontramos dos grupos: unos, la gran mayoría, representados por Cirilo de Alejandría, no afirman, según parece, nada sobre el pecado original en este pasaje; por el contrario, otros —Crisóstomo, Damasceno y Teofilacto— a pesar de su extraña interpretación de ἥμαρτον y ἁμαρτωλοί de los versículos 12 y 19, estarían más cerca, en su conjunto, de la exégesis latina³⁰. Sin embargo, quien no se contenta con un estudio superficial, encuentra precisamente que la exégesis de san Cirilo y de la mayoría de los griegos —aunque interpretan ἥμαρτον como los pecados personales de los hijos de Adán, los consideran como "imitaciones" del pecado de Adán— expresa la doctrina más conforme con la enseñanza tradicional del pecado original, que se codificó en los dos decretos del Concilio de Trento que citan el versículo paulino (D. 789 y 791).

Para eso basta comparar sin prejuicios la enseñanza de estos dos decretos con la que Cirilo deduce de las afirmaciones de Pablo en Rom 5, 12.

a) *El primer decreto de Trento* (D. 789).

El concilio pronuncia el anatema contra quienes afirman "Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini nocuisse", y contra quienes pretenden que este "daño" se limita a penas exclusivamente corporales: "aut inquinatum

so j. FREUNDORFER llama esta exégesis "semiagustiniana" (129).

illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum quod est mors animae". Así se condena explícitamente la doctrina de Pelagio. El concilio, al recurrir a Rom 5, 12, para apoyar sus declaraciones, condena igualmente, al menos de forma implícita, la exégesis pelagiana de este versículo, defendida de manera patente por Erasmo.

¿Condena también el concilio la exégesis de los griegos? Quizás la de Crisóstomo, Damasceno y Teofilacto. El concilio admite la primera afirmación de éstos, ya que "todos mueren por causa de Adán", pero no la segunda. Ateniéndose al comentario de Rom 5, es muy difícil probar que san Juan Crisóstomo y sus dos discípulos no limiten aquí la noción de muerte a la muerte física³¹. Pero la exégesis de este grupo constituye una excepción entre los griegos. En cambio, estamos en los antípodas del pelagianismo en la exégesis de san Cirilo de Alejandría y el conjunto de los otros griegos. Dicha interpretación está completamente de acuerdo con el decreto tridentino, incluso va más allá. Cirilo concluye, de este versículo paulino, que por el pecado de Adán todo el género humano está condenado no sólo a la muerte corporal, sino a la del alma, y a una muerte espiritual de tal clase que desemboca necesariamente en la condenación eterna del infierno. En este aspecto, la exégesis de un griego como Cirilo corresponde exactamente a la de un latino como Agustín.

Se conoce el célebre pasaje del *Enchiridion* donde, en 423, sirle años antes de su muerte, san Agustín comenta, después de haber citado el versículo paulino:

«Mundum quippe appellavit eo loco Apostolus univsum genus humanum. Ita ergo ees se habebat. Iacebat in nialis vel etiam volvcbatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata, et adiuncta partí eorum qui peccaverant angelorum, luebat impiae desertionis dignissimas poenas»^{7,2}.

³¹ En otras partes parece afirmar SAN JUAN CRISÓSTOMO con más claridad la doctrina del pecado original, cuando, por ejemplo, comenta los textos de san Juan sobre el bautismo *Un Joh., hom 25 y 26*: PG 59, 148 s. y 153); igualmente SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 4, 13: PG 94, 1137; sobre el Crisóstomo y el pecado original, véase A. WENGER, *Huit catéchèses baptismales inédites* (Sources chrétiennes, 50) 1957, 154.

³² SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, c. 26-27: PL 40, 245.

El comentario de san Cirilo no es menos explícito:

«Con el pecado entró la muerte en el primer hombre al comienzo de nuestro linaje y corrompió a todo el género humano. Y también la serpiente, después de haber vencido a Adán con su astucia, se introdujo en el espíritu humano: «Porque todos se han extraviado, todos juntos se han pervertido» (Sal 14(13), 3; citado en Rom 3, 12). Así, pues, alejados de la faz del Dios santísimo, porque «el pensamiento del hombre está inclinado al mal desde su infancia» (Gen 8, 21), llevábamos una vida insensata y la muerte nos devoró con su victoria, según el profeta: «El infierno ensancha sus fauces y abre su boca sin medida» (Is 5, 14). Ya que todos nos hemos hecho imitadores de la transgresión de Adán, porque todas han pecado (ἐπειδὴ γὰρ τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταὶ καθ'ὃ πάντες ἡμαρτον), y hemos incurrido en una pena semejante a la suya. Sin embargo, la tierra no careció de socorro, porque se ha destruido el pecado y la misma muerte ha perdido su poder (κατήργηται δὲ καὶ ὁ θάνατος)»³³.

Son dos dramáticas descripciones de los efectos del pecado de Adán. Se saca con evidencia que, según san Agustín y san Cirilo: 1) Adán no se perjudicó a sí solo; 2) su pecado ha tenido la consecuencia de condenar a todos los hombres a la muerte corporal y principalmente a la del alma, que desemboca en el infierno y en los suplicios eternos. La alusión de Is 5, 14 prueba que Cirilo intenta hablar de eso. Basta consultar el comentario que ha hecho de este versículo, donde afirma que "el infierno es la prisión horrible de las almas miserables", donde "descienden las almas de los voluptuosos" y en general "toda alma amiga del placer y del pecado" (περὶ πάσης ψυχῆς φιληδόνου τε καὶ φιλαμαρτήμονος), mientras que los santos "se van junto a sus padres en la paz" (cf. Gen 15, 15: ἀπελεύση πρὸς τοὺς πατέρας σου μετ' εἰρήνης)³⁴.

Evidentemente ni san Agustín ni san Cirilo intentan afirmar que todos los hombres que han vivido antes de Cristo se han condenado de hecho. Comentando Is 5, 14, Cirilo recuerda que los justos "se van junto a sus padres en la paz", como

³³ SAN CIRILO, *In epístolas S. Pauli*: PG 74, 784.

³⁴ SAN CIRILO, *In Isaiam*: PG 70, 172 s.

se había dicho expresamente de Abrahán en Gen 15, 15, mientras que los pecadores "descendían al infierno". San Agustín explica clarísimamente lo que intenta expresar con esta locución "totius humani generis massa damnata", por ejemplo cuando comenta Rom 5, 14 y el "reino de la muerte" de que habla Pablo:

«Regnum mortis vult intelligi, quando ita dominatur in hominibus reatus peccati, ut eos ad vitam aeternam quae vera vita est, venire non sinat, sed ad secundam etiam, quae poenaliter aeterna est, mortem trahat. Hoc regnum mortis sola in quolibet nomine destruit gratia Salvatoris, quae operata est etiam in antiquis sanctis, quicumque antequam in carne Christus veniret, ad eius tamen adiuvantem gratiam, non ad legis litteram... pertinebant. Hoc namque occultabatur in V. T., quod nunc revelatur in novo. Ergo in omnibus regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, qui Christi gratia non adiuti sunt, ut in eis regnum mortis destrueretur»³⁵.

Ambos han comprendido que san Pablo, al oponer en este pasaje la causalidad de Cristo a la de Adán, debía prescindir de la primera, si quería dar todo su relieve a la segunda. El apóstol es refiere, pues, a toda la humanidad, pero sin la gracia de Cristo, como lo hace en la misma carta a los romanos en 1, 18 s., en 3, 23 y más claramente aún en 7, 14 s. De la afirmación de Rom 5, 12, tan cercana a Rom 7, 14, 25, se puede concluir legítimamente que los justos del Antiguo Testamento deben sólo a Jesucristo su santidad, y por tanto, el hecho de haber podido "unirse a sus padres en la paz"³⁶.

Probablemente es difícil subrayar con más fuerza la causalidad universal (le Adán y oponerse más categóricamente a la herejía pelagiana en el mismo terreno en que pretendía negar la universalidad de la redención a través de Jesucristo)³⁷.

35 SAN AGUSTÍN, *De pee. mer. et rem.*, 1, 11 (13): PL 44, 116.

36 Por el contrario, la exégesis propuesta recientemente por SPADAFORA: *Divinitas* 4 (1960) 292, s., no permite sacar esta conclusión, desde el momento que el apóstol se contenta en Rom 5, 12 con afirmar que, por el hecho del pecado de Adán, irían indistintamente todos, justos y pecadores, al sheol (cf. infra, nota 59 de este mismo capítulo).

37 Pelagio, en su comentario a Rom 5, 12, niega formalmente esta universalidad; para él, el pecado se ha extendido a casi todo el género humano, "cum paene apud nullum iustitia remansisset".

Pero, al mismo tiempo, ya que ellos entendían la muerte en el sentido de la condenación eterna, podían sin inconveniente; mencionar los pecados personales de los adultos³⁸, o más exactamente, no podían pasarlos en silencio sin que pareciera que colocaban en el mismo orden a los adultos culpables de pecados personales y a los niños muertos antes de haberlos podido cometer; san Agustín estuvo tentado de hacerlo, pero los griegos, y la teología latina posterior, en especial sto. Tomás de Aquino, se negaron enérgicamente a identificarlos³⁹.

Es verdad que, según san Agustín y san Cirilo, los pecados personales de los adultos han ejercido cierta causalidad sobre esta condenación eterna, causalidad ciertamente supuesta por el primero y afirmada explícitamente por el segundo (éste entendía: "según que todos han pecado"). Pero esto no es óbice para ofuscar la causalidad universal de Adán, porque ambos suponen que los "pecados personales" se derivan también del pecado de Adán⁴⁰. Más aún, los griegos estudiaban el lazo entre el pecado de Adán y los pecados personales en virtud de su exégesis y su interpretación de las palabras ἕφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον. San Cirilo ha descollado particularmente entre todos; pero los elementos de la explicación se encuentran más o menos en todos los que entienden ἡμαρτον como pecados personales.

Cirilo, en su comentario a Rom 5, 12, comprendió muy bien que el objeto propio de la perícopa paulina no era la afirmación del pecado original sino el anuncio de la salvación en Jesucristo.

³⁸ G. D'ERCOLE ha notado esto muy justamente: "Quelli che sotto il termine di "morte" intendono "prevalentemente la morte eterna... non hanno più difficoltà di interpretare il peccaverunt per i peccati personali, i quali permettono alia morte di esercitare tutta la sua efficacia" (*L'essenza del Vangelo nel Tempo*. Roma 1960, 14 n. 11).

³⁹ Así SAN GREGORIO NACIANCEO que reservaba a los niños muertos sin bautismo una suerte intermedia entre "la gloria" y "el castigo" (PG 36, 389); para STO. TOMÁS, cf. en particular *De malo*, q. 5 a. 1-3. Los niños que mueren con sólo el pecado original, "aunque carentes de la visión divina y separados de Dios en cuanto a la unión que proporciona la gloria, le están unidos mediante la participación en los bienes naturales y gozan, su cuerpo y su alma, de una felicidad real" (A. GAUDEL, a. *Limbes*: DTC 9, 768; cf. S. LYONNET, *Le sens de ἕφ' ᾧ in Rom 5, 12 et l'exégèse des Peres grecques*: *Biblica* 36 (1955) 449.

⁴⁰ Ya lo notaba muy bien el P. P. PRAT en *Théologie de saint Paul*, 1, 257 (nota); cf. RSR a. c., 70, n. 24; HUBY, O. C., 533, n. 3.

Así revela sucesivamente Pablo la fuente del designio salvífico: la caridad del Padre (según Jn 3, 13); el fin que se proponía alcanzar: destruir la corrupción (ἀνέλη μὲν τὴν φθοράν), destronar el pecado, nuestro tirano (ἀποστήσῃ δὲ καὶ τὴν ἁμαρτίαν), abolir esta antigua maldición (ἄραν), que había merecido la naturaleza humana (ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις) en Adán, su primera raíz (ἐν Ἀδὰμ ὡς ἐν ῥίζῃ τῇ πρώτῃ). Expone finalmente el medio utilizado, la encarnación redentora del Hijo de Dios que nos restituye la incorruptibilidad: "nos transformamos en una nueva criatura en Cristo, porque él es una nueva raíz" (καινὴ γὰρ ἐν χριστῷ κτίσις, ὅτι καὶ ῥίζα τέθειται καινὴ)⁴¹. En este comentario se ofrece también la imagen que aparecerá de nuevo en la exégesis del v. 14: después del pecado de Adán "toda la humanidad es como una planta de raíz infecta de la que no pueden brotar sino tallos corrompidos"; a esta humanidad adámica se opone la humanidad creada de nuevo por nuestro Señor Jesucristo, como una planta renovada desde la raíz. El pensamiento de Cirilo es límpido: los frutos de la muerte (los pecados personales) provienen de los tallos; pero éstos deben su podredumbre a la infección de la raíz (peccatum originale originatum), provocada por el pecado de Adán (peccatum originale originans).

Como unión entre el pecado de Adán y los pecados personales, Cirilo cita el "cor malignum"; pero esto no es sino uno de los elementos del estado de "corrupción", mencionado en el comentario y que es la herencia de Adán. La descripción de este elemento dada aquí y en otros sitios no puede dejar la menor duda.

Con el nombre de φθορά, Cirilo, como los otros griegos, entiende no una simple propiedad del cuerpo, sino un estado de debilidad — físico o espiritual y moral — en el que el pecado de Adán "ha hecho caer a la naturaleza humana", sometida desde entonces a la "ley del pecado" (ὕπὸ νόμον τὸν τῆς ἁμαρτίας). La fórmula remite expresamente a la enseñanza del apóstol en Rom 7, 14 s. (cf. 7, 23; 7, 25; 8, 2) donde vemos que no se puede evitar el pecado y la muerte eterna por estar sometidos a esta ley. Sólo Jesucristo nos puede librar de estos males.

41 SAN CIRILO, *In epístolas S. Pauli*: PG 74, 784.

Cirilo ve que Pablo afirma esto especialmente en Rom 5, 19, donde se vuelve a tratar el tema del v. 12:

«Somos pecadores por causa de la desobediencia de Adán. Este, creado por la incorruptibilidad, llevaba en el paraíso una existencia completamente santa; su espíritu se ocupaba enteramente en la contemplación de las realidades divinas, y sus potencias corporales se mantenían en perfecto equilibrio... Pero después de caer en el pecado y resbalar hacia la corrupción, los placeres impuros hicieron su aparición en nuestra carne y apareció la ley terrible de nuestros miembros. La naturaleza ha contraído el pecado (γενόσηκεν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν) por razón de la desobediencia de uno solo⁴². Así se convirtió en pecadora toda la multitud de los hombres, no por haber desobedecido Adán algún precepto (οὐχ ὡς τῷ Ἀδὰμ συμπαραβηβηκότες), porque no existían todavía (οὐ γὰρ ἄρῳ πώποτε), sino por pertenecer a la naturaleza de Adán, caída bajo la ley del pecado (ἀλλ' ὡς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμον πεσοῦσης τὸν τῆς ἁμαρτίας)» «.

Es obligado referirse aquí a la conocida frase de sto. Tomás que, según el card. Billot, resume toda su concepción del pecado original: "Nec dicuntur peccasse in eo, quasi aliquem actum exereentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est" (*Contra Gentiles*, 4, 52)⁴³. Hay, ciertamente, una distinción entre naturaleza y persona —sobre la que se basa la explicación tomista— que permitió a san Cirilo conciliar la causalidad universal de Adán con el principio de la responsabilidad personal— que la Biblia enseña claramente y que él mismo ha recordado al citar Ez 18, 20: "Anima quae peccaverit, ipsa morietur"⁴⁵.

« En el comentario a Rom 6, 6, san Cirilo habla de la "naturaleza íntegra" que "ha contraído la maldición" cuando Adán se convirtió en "maldito" (PG 74, 796).

43 SAN CIRILO, *In epístolas S. Pauli*: PG 74, 789.

44 A. GAUDEL, DTC 12, 476.

45 Véase, por ejemplo, cómo santo Tomás se niega a decir que, en el caso del pecado original, los hijos son castigados por causa de las culpas de sus padres: "Post peccatum primi parentis, omnes absque originali iustitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens ueliquit, quia ista poena non est nisi substractio eorum quae supernaturaliter primo homini sunt concessa, per ipsum in alios derivanda" (*Compendium theologiae*, 1, c. 195; ed. B. VERARDO, n. 372).

Por eso san Cirilo puede mencionar en el versículo 12 los pecados personales de los adultos, hablando de una "imitación" del pecado de Adán, sin adoptar la interpretación pelagiana del versículo. Porque, según Pelagio, los pecadores imitan a Adán lo mismo que un artista se esfuerza en copiar su modelo; esta imitación, según san Cirilo, es como la del niño que reproduce por instinto los gestos familiares de su padre. En el primer caso, la dependencia se reduce a esta imitación; en el segundo, ésta no es sino la consecuencia de una dependencia infinitamente más profunda, de una dependencia de naturaleza. Por causa de la "enfermedad que ha contraído la naturaleza humana", los hijos de Adán cometen pecados personales —"imitación" del pecado de su primer padre— en la medida (καθ' ὅ) en que son capaces de actos libres.

Se habrá notado que en san Cirilo la equivalencia de ἐφ' ᾧ es καθ' ὅ "según que" y no OTL "por el hecho de que". La diferencia puede parecer sutil, pero no es de poca importancia. En ambos casos —"por cuanto todos han pecado" y "según que todos han pecado"— se afirma una causalidad de los pecados personales en la muerte eterna que se merecen todos. Pero la primera traducción puede sugerir que los pecados personales son la única causa de la muerte y por eso pueden ofuscar la causalidad universal de Adán, cosa que el apóstol intenta, sin duda alguna, subrayar en esta perícopa; por el contrario, al traducir "según que", Cirilo sugiere que los pecados personales sólo ejercen una causalidad secundaria, como de añadidura.

Esto es más claro aún, si se atribuye a ἐφ' ᾧ en este versículo, como lo hemos propuesto⁴⁶, el sentido que tiene con mucha frecuencia en los clásicos, como en los papiros y en las inscripciones; los diccionarios y las gramáticas enseñan que los griegos usaban esta forma para introducir una cláusula o una condición anexa a un tratado o a un contrato; en este caso una fórmula como ἐπὶ ᾧ τοῖς ο, más generalmἐπὶ τούτῳ⁴⁷,

⁴⁶ En particular, Bíblica 36 (1955) 436-456.

⁴⁷ Así H. ESTIENNE, *Thesaurus linguae graecae*, palabra ἐπί: "Aliquam vero cum hac significatone (es decir ἐπί en el sentido de "propter" o "causa") affmitatem habet ἐπί cum conditionem declarat seu pactum; interdum vero praecedit ἐπί τούτῳ, sequitur ἐφ' ᾧ vel ἐφ' ᾧ τε cum infninito, aliquoties vero et indicativo"; para los papi-

anuncia con mucha frecuencia a nuestro discutido ἐφ' ᾧ ; en Rom 5, 12 el adverbio οὕτως podría tener ese papel⁴⁸".

Bastan algunos instantes de reflexión para constatar (juicial, causalidad ejercida por el cumplimiento de una cláusula 0 de una condición anexa a un tratado presenta una particularidad digna de que se subraye: se trata siempre de una causalidad real, sin duda, pero que depende por completo de la causalidad ejercida por el tratado o contrato⁴⁹. Un ejemplo aclarará este hecho mejor que largas consideraciones.

En un tratado, el vencedor de una guerra se compromete a evacuar el territorio del vencido *con la condición de que* (ἐφ' ᾧ) éste pague una indemnización. Dicho pago ejerce una causalidad real y a la vez dependiente del tratado; hasta que no se pague, el país permanecerá ocupado por el enemigo; su liberación se conseguirá gracias a la satisfacción de la indemnización, pero principalmente en virtud del mismo tratado. Sin éste, el pago de la indemnización no habría tenido ninguna eficacia, e incluso no habría habido ninguno; éste es, pues, consecuencia del tratado.

Como se trata normalmente de una condición *por cumplir*, de una cláusula *por realizar*, ésta se expresa en griego* con un verbo en infinitivo o en futuro de indicativo (a veces en presente). Pero supongamos que un historiador, al narrar los hechos después del tratado de paz y la ejecución de las diversas cláusulas impuestas, quiere afirmar que se ha verificado el pago y, por consecuencia, la liberación del territorio; entonces pondrá todos los verbos en un tiempo histórico del pasado (en griego, aoristo de indicativo), sin modificar en nada el valor relativo de las dos causalidades, la del mismo tratado y la de la condición cumplida. Desde el momento que ésta se ha verificado, podría escribir, usando OTI, "los enemigos han desocupado el territorio *porque* se ha pagado la indemni-

ros, véase MOULTON-MILLIGAN, *Vocabulary of the N. T.*, palabra ζTU, y Fr. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, 1, col 542, que no señala otro uso de la locución.

⁴⁸ Es verdad, los exegetas han acostumbrado referir el adverbio demostrativo οὕτως a lo que precede; pero se sabe que en griego clásico, cuando va seguido de un relativo el demostrativo οὗτος anuncia generalmente este relativo; parece que ese uso se conserva en el Nuevo Testamento.

⁴⁹ Cf. Bíblica 36 (1955) 450-452; nos permitimos reproducir algún párrafo de este artículo.

zación"; pero si usa ἐφ' ᾧ, es porque intentará especificar que "los enemigos han abandonado el territorio por razón de un tratado que estipulaba esta liberación y se había cumplido ya la condición exigida —el pago de la indemnización"—⁵⁰. Como J. H. Moulton hacía notar en sus *Prolegómeno.*, ἐφ' ᾧ conserva esencialmente el mismo significado con un verbo en futuro de indicativo (o en infinitivo) que en aoristo de indicativo⁵¹; la única diferencia es que en el primer caso se trata de una *condición por cumplir*, y en el segundo de una *condición que se ha cumplido*, como explícitamente se afirma.

El uso de ἐφ' ᾧ en este preciso sentido permite a san Pablo recordar la causalidad de los pecados personales de los adultos sin negar de ninguna manera la causalidad universal de Adán, y afirmar en este primer versículo lo que desarrollará en el resto de la perícopa:

1) A continuación del pecado de Adán —esto es, en virtud de la causalidad "adámica" (sin tener evidentemente en cuenta la de Cristo)— todos los hombres quedan castigados con la muerte eterna⁵².

2) Todos han pecado personalmente, en otras palabras la condición se ha cumplido de hecho (ἡμαρτον, en aoristo).

3) Estos pecados han ejercido una verdadera causalidad sobre esta condenación a la muerte eterna.

4) Pero esto se ha dado con dependencia estricta respecto de la causalidad de Adán.

El apóstol se refiere al Génesis, utilizando la expresión de Sab 2, 24 (εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον). Para él, como para el autor del libro de la Sabiduría, el pecado de Adán no ha introducido únicamente en este mundo la muerte física, sino también la eterna. Pablo va a oponer en el versículo 21 esta muerte, física y "espiritual", a la "vida eterna"; en el capítulo siguiente afirmará que ese infortunio es el resultado, el τέλος, del pecado (v. 22), como la vida eterna es el resultado, el τέλος, de la justicia (v. 21). Con todo, mientras el autor

⁵⁰ Ese es precisamente el sentido de la locución, como aparece evidente por el contexto, en el ejemplo de Sinesio, frecuentemente mal comprendido, que se estudia en *Biblica* 36 (1955) 451 s.

⁵¹ J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, 1. *Prolegómeno.*, 1908, 107; cf. *Biblica* 36 (1955) 445 y 452.

⁵² Cf. los comentarios de san Agustín y de san Cirilo citados anteriormente (notas 32 y 33 de este capítulo).

del libro de la Sabiduría se contenta con yuxtaponer los pecados de "los partidarios del demonio" al pecado de Adán, san Pablo afirma la universalidad del pecado de los hombres —"todos han pecado"— y la unión entre estos pecados y el de Adán: y precisamente el uso de ἐφ' ᾧ subraya dicha unión, como lo hace ver san Cirilo de Alejandría con tanta claridad en su comentario a los vv. 12 y 19.

b) *El segundo decreto de Trento* (D. 791)

Hasta ahora el único caso sometido a consideración ha sido el de los adultos, mientras que el segundo decreto del concilio, que citaba Rom 5, 12, se refiere directamente al caso del bautismo de los niños; basándose en la interpretación tradicional de este versículo ("como la Iglesia católica dispersa por todas partes lo ha entendido"), el concilio condena a quien "párvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat... aut dicit in remissionem peccatorum eos baptizari sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera sed falsa intelligatur". Sería incompatible con este decreto, y no podría defenderla un católico, una exégesis que no permitiera deducir nada sobre la necesidad del bautismo de los niños "in remissionem peccatorum" de la forma que lo entiende el concilio⁵³. ¿Es quizás éste el caso de la exégesis griega? Los padres conciliares no lo creyeron así, porque invocan la interpretación constante de la Iglesia universal, precisamente contra Erasmo que se apoyaba principalmente en la exégesis que atribuía a los griegos. Y tenían toda la razón, en contra del parecer del famoso humanista.

San Pablo se fija —y esto lo hace notar la exégesis griega— en el caso de los hombres capaces de actos libres, ya que la perícopa tiene por objeto ilustrar la causalidad universal de Cristo redentor, al colocarla paralelamente a la causalidad universal de Adán pecador. En los hombres capaces de pecar aparecen con toda su virulencia los destrozos causados por el

⁵³ Esta es la objeción que se formula inmediatamente contra la exégesis de Rom 5, 12-14 que había propuesto; cf. *ScCat* 84 (1956) 457; se encontrará una respuesta en *Biblica* 39 (1958), principalmente en 34-36.

pecado de Adán, que desembocan trágicamente en la muerte cierna; en los niños, incapaces de hacer uso de su libertad, la causalidad "adámica" no se ejerce sino imperfectamente, como lo reconoce la doctrina católica sobre el limbo. ¡Pero no se sigue que no se ejerza en absoluto! Si la semilla no ha producido en el niño todos sus frutos de muerte, se debe a que ha permanecido en estado germinal, sin tiempo para desarrollarse. Pero desde el nacimiento el germen se encontraba en el niño; lo había heredado con su misma naturaleza. Según san Cirilo, por causa del pecado de Adán, toda la planta está podrida, porque la raíz está envenenada; sólo de una raíz enteramente renovada en Jesucristo podrá nacer una planta nueva.

Por tanto, para poder enseñar la necesidad de un bautismo de los niños "in remissionem peccatorum", el concilio podía invocar no sólo el texto de san Pablo, sino también la interpretación, comprendida incluso la griega, que refería ἡμαρτον a los pecados personales de los adultos.

Pues si estos "frutos de muerte" provienen de la raíz infecta, será necesario que la infección de la raíz sea anterior a tales hechos; en otras palabras, si la causa de los pecados personales es la fuerza del pecado (ἡ ἀμαρτία) introducida en el género humano por el pecado de Adán, es evidente que esa fuerza se encontraba en cada uno de los hombres antes de los pecados personales —como el tratado existe antes del cumplimiento de la cláusula—; todos los hombres se opondrán infaliblemente a Dios por causa de esa fuerza, en la medida que son capaces de libertad⁵⁴. Por tanto, existía en ellos, antes de hacer uso de esa libertad; oponía a los hombres contra Dios *dásele entonces* y los constituía en un estado que puede llamarse *de pecado*, en su sentido analógico, pero verdadero (y no metafórico), porque se trata de una oposición (aver-

54 No puede identificarse con lo 'que llamamos "concupiscencia" que, al menos "In renatis" (D. 792), no lleva consigo esa "necesidad" y, consecuentemente, no es un "pecado" en sentido propio, aunque "provenga del pecado y lleve a él" (*ibid.*). Además, se ve que la doctrina que san Pablo enseña aquí, como se supone, y más claramente en Rom 7, 14 s., corresponde a la doctrina clásica en teología, según la cual el adulto sin la gracia no puede permanecer mucho tiempo sin cometer pecado mortal (cf. 1-2, q. 109, a. 2); cf. infra, nota 84 del c. 5.

sio a Deo) que no proviene de su condición natural de criatura, sino de un pecado personal, el de Adán⁵⁵.

El P. Hubby, aun conservando la exégesis corriente de Rom 5, 12-14, ha interpretado así el pensamiento de san Pablo; al explicar lo que significa en el v. 17 la "condena que pesa sobre todos los hombres por causa de la culpa de uno solo", escribe: "Esta condena es el castigo de la muerte eterna. Pesa sobre todos los hombres, porque en todos existe, desde el nacimiento, una fuerza pecaminosa heredada de Adán, que se confirmará con actos merecedores de pena eterna, si no se superan con una potencia más fuerte"⁵⁶. Esta concepción del pecado original parece corresponder muy exactamente a la que defiende el P. M. Flick desde un punto de vista completamente teológico: "El hijo de Adán nace en un estado de debilidad radical, puesto que, cuando llega a poseer el uso de la razón, es incapaz de elegir a Dios como bien sumo, y de evitar, por consiguiente, el pecado mortal... sin la intervención de la gracia de Cristo. Esta debilidad moral debe llamarse estado de pecado porque, análogamente al estado de pecado personal, se originó por causa de un acto voluntario de Adán, cabeza del género humano"⁵⁷.

Se sigue de esto que san Pablo en Rom 5, 12, en vez de afirmar menos que el concilio, afirma más: por la culpa de Adán no sólo los niños están privados de la visión beatífica, destino divino, sino que todos los adultos sufren en el infierno "dignissimas poenas", según las palabras de san Agustín; por tanto, la causalidad de Cristo, que el apóstol opone a la de Adán, tiene el efecto de arrancar al género humano del infierno, y no simplemente del limbo⁵⁸.

55 S. LYONNET, *Le sens de irsipá^stv en Sap 2, 24 et la doctrine du peché originel*: Biblica 39 (1958) 34-35.

56 *Épître aux Romains*, 197.

57 *Lo stato di peccato originale*: Greg 48 (1957) 308 s.; cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*: Greg 41 (1980) 593-619, particularmente en la 818, donde los autores recuerdan que el pecado original está "descrito en las fuentes de la revelación no tanto como un estado, cuanto como una orientación hacia siempre nuevos pecados".

58 Cf. Biblica 36 (1955) 456; RSR a. c. 74; HUBY, O. C. 540.

5. CONCLUSIÓN: DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

Se signo igualmente que la exégesis griega, aunque se fije on el caso de los adultos, no se opone en absoluto al decreto del Concilio de Trento, que se refiere exclusivamente a los niños. Se opone, como parece, más fuertemente a la doctrina de Pelagio que la interpretación, según una exégesis bastante corriente, del versículo en que el apóstol entendería como "muerte" únicamente la muerte física, o bien la existencia "sin actividad" que llevarían "indistintamente" justos y pecadores en un sheol indiferenciado⁵⁹.

No se puede olvidar tampoco que sto. Tomás recogerá la "problemática" griega, que considera el pecado original en función de los pecados personales de los adultos; así sucede en el *De malo* y en la *Suma teológica* (1-2, q. 81-83). No duda en hablar de "pecados originales" en plural, porque "peccatum originale continet virtualiter multa peccata, in quantum ex corruptione fomitis inclinamur ad multa peccata"⁶⁰.

⁵⁹ Así SPADAFORA en el artículo de Divinitas citado anteriormente (nota 36): cuando habla de la muerte introducida por el pecado de Adán, Pablo sólo designa simplemente esta "separación de Dios", que, "hasta la venida del mesías" todos los hombres sufrían en el sheol, "justos e impíos, sin discriminación, en una especie de inactividad" (293).

⁶⁰ *In Rom 5, 12*; ed. B. CAÍ, n. 4. 2; cf. 1-2, q. 82, a. 2 ad 1. Santo Tomás cree que estos "peccata originalia" se mencionan particularmente en el Salmo 51, 7: "In peccatis concepit me mater mea". ¿No tendríamos quizás ahí un segundo motivo para ver en el estado de "corrupción", transmudo por Adán a cada hombre, un verdadero "estado de pecado"? No proviene solamente de un pecado personal, el de Adán (cf., 84), sino que lleva a pecados personales, y esto infaliblemente, a diferencia de la simple concupiscencia en los "renatis".

La explicación de sto. Tomás permite quizás dar un sentido más satisfactorio al plural "peccatorum", reflejo evidente de la fórmula de bautismo de los adultos "in remissionem peccatorum", y conservado en el bautismo de los niños, a quienes el bautismo no puede perdonar sino el pecado original, en sentido propio. Pero, el bautismo no mira únicamente el pasado del niño, prepara todavía más su porvenir, comunicándole precisamente la gracia. Esta le permitirá orientarse "hacia Dios" y no "contra Dios" cuando le llegue el momento de hacerlo, y evitar así los pecados personales que, sin esta gracia, no podría no cometer. En cierto sentido, se puede decir que el bautismo no le "perdona" sólo el pecado original, sino también ios pecados personales futuros, casi por anticipación; justamente como la oración sobre las ofrendas del domingo 17 después de Pentecostés nos hace pedir que el sacrificio eucarístico nos "libre" de los pecados *pretéritos* y *futuros*.

Esta problemática permitía al Doctor Angélico "dar la razón, como se ha hecho, a uno de los postulados esenciales de la tradición griega"⁶¹ y a conservar con firmeza la distinción de naturaleza entre pecado original y pecado personal, sin ceder nunca a lo que "siempre ha sido la tentación del pensamiento latino", es decir "a asimilar más o menos estas dos clases de pecados"⁶².

Se comprende ahora cómo Erasmo, hipnotizado por las palabras "in quo omnes peccaverunt" y por la oposición manifiesta de la exégesis latina y de la griega, tanto en la traducción del ἔφ' ᾧ como en la interpretación del ἡμάρτων, se había equivocado al pretender que la Iglesia poseía contra el pelagianismo otras armas más eficaces que este versículo pau-

⁶¹ M. M. LABOURDETTE, *Le peché originel et les origines de l'homme*. París 1953, 75. Hasta una época relativamente reciente (cf. DTC 12, 609, que cita un texto del siglo xiv) los griegos han evitado siempre el término de pecado, ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν, y no dudan en decir que los niños están "sin pecado", ἀνομάρτητα, por ejemplo en la carta de SAN ISIDORO DE PELUSIO (siglo v) citada en RSR a. c. 63 n. 2, o HUBY, o. c. 522, n. 3, donde el autor afirma sin ambages que el bautismo borra en el niño "la mancha comunicada a la naturaleza por la transgresión de Adán" y sobre todo le confiere la misma vida de Dios. Por otra parte, este hecho demuestra lo ajenos que estaban a la exégesis latina del *in quo omnes peccaverunt*.

También A. GAUDEL habla de la influencia griega sobre la síntesis tomista del pecado original: "Sto. Tomás más atrevido y universal... corrige lo que está incompleto en la perspectiva agustiniana de los latinos; gracias a su genio sintético, se han valorizado puntos de vista nuevos, sacados de la tradición griega, y olvidados más o menos hasta entonces, y que posteriormente no han dejado de ser actuales" (DTC 12, 463).

⁶² M. M. LABOURDETTE, O. C. 76. Entre otros testimonios del pensamiento latino, el autor señala la "teoría del pacto", que "debía encontrar más tarde su fortuna", "siendo completamente extraña al pensamiento de sto. Tomás". Porque san Agustín tendía a concebir el pecado original como un pecado personal, no veía cómo se podía admitir esto sin profesar al mismo tiempo el "traducianismo", como confiesa a san Jerónimo, en una carta del año 419, once años antes de su muerte (*Epist.*, 166, 10: PL 33, 725). Probablemente se pueden explicar así las sorprendentes afirmaciones del P. B. MARIANI, según el cual, "il concetto espresso nel V. T. per cui Dio punisce i peccati de padri nei figli non adegua quello espresso qui da Paolo (Santo Tomás afirma exactamente lo contrario: cf. supra, nota 45 de este mismo capítulo), perché non la semplice punizione, ma la colpa colla responsabilità viene estesa a tutti"; no duda en invocar "el derecho de represalia", en virtud del cual "se castiga a los inocentes por los pecados cometidos por otros". El autor añade que para san Pablo "el acto del pecado de Adán es el acto del pecado de todos" (Divinitas 2 (1958-1959) 516-577).

lino. Por el contrario, se ve que los padres de Trento tenían razón al oponer a Erasmo la interpretación contraria de la Iglesia universal, griega y latina, de un pasaje que debía comprenderse de acuerdo con toda la tradición, por estar tan lleno de afirmaciones dogmáticas.

Por tanto, independientemente del valor exegético de la explicación de Rom 5, 12-14 que hemos intentado proponer, esperamos haber demostrado que salvaguarda completamente la enseñanza del Concilio de Trento y que ofrece la ventaja de resolver la oposición aparente (utilizada con frecuencia por los adversarios del dogma) entre la iglesia griega y la latina, los dos testigos principales de la única tradición católica.

5

LAS ETAPAS DE LA HISTORIA
DE LA SALVACIÓN

(Rom 7)

SE sabe que el c. 7 de la carta a los romanos es uno de los más discutidos de toda la carta, aun hoy¹, y es también uno de los que han ejercido una influencia determinante por sus interpretaciones diversas, a lo largo de los siglos, en muchas posturas dogmáticas de las más importantes². Por causa del paralelismo con la perícopa del 5, 21 s., que trata del pecado de Adán y de sus efectos en el género humano —paralelismo evidente, me parece, y admitido por la mayoría—, la interpretación que se da a ciertas afirmaciones del c. 7 no puede por menos que imponer, y con frecuen-

¹ Uno de los comentarios más recientes, el del exegeta católico O. Kuss, *Der Römerbrief*, 2. Lieferung 1959, nota que las dificultades presentadas en este capítulo son "tanto más grandes cuanto que Pablo no ha dicho muy claramente a qué se refieren con exactitud sus descripciones" (433; cf. 481 s.). Veremos que las fórmulas paulinas se hacen mucho más claras, nos parece, cuando se consideran en el contexto histórico de la polémica paulina contra la justificación mediante la ley, sobre todo cuando se tienen presentes las concepciones judías a las que se refiere Pablo.

² W. G. KTEMMELE, cuya obra, *Rómer 7 und die Beherrschung des Paulus*, aparecida en 1929, sigue siendo fundamental, presenta en su introducción algunas de estas posiciones: el capítulo proporciona una prueba en favor o en contra de la opinión que admite la existencia de una moralidad relativa, incluso fuera del cristianismo; los reformadores han encontrado aquí el argumento fundamental para su tesis, que representa al cristiano "simul iustus et simul peccator", mientras que el pietismo ha visto un peligro moral en la afirmación del "non posse non peccare".

da así sucede, las interpretaciones que dan a otros pasajes del c. 5.

Después de haber excluido una exégesis que ha tenido gran éxito en el pasado, pero que hoy se abandona cada vez más, veremos que hay dos modos bastante diferentes de presentar la historia de la salvación según san Pablo, y nos preguntaremos cuál de los dos tiene mayor probabilidad de corresponder al pensamiento del apóstol.

1. LA PROBLEMÁTICA DE ROM 7

Muchos antiguos, especialmente san Agustín en su lucha contra Pelagio, habían pensado que san Pablo en esta célebre página intentaba expresar su experiencia personal de la ley, del pecado y de su tiranía³, puesto que comienza a hablar en primera persona. Además, como el apóstol proseguía, a partir del versículo 14, poniendo todos los verbos en presente de indicativo, se podía pensar que quería describir una experiencia todavía actual: "Yo soy un ser de carne, vendido al poder del pecado... No hago lo que quiero, sino lo que odio... me complazco en la ley de Dios, pero advierto otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado. ¡Desdichado de mí!". Esta descripción tenebrosa se aplicaría, en el pensamiento de san Pablo, directamente y en primer lugar, no al hombre aún pecador, como había creído durante cierto tiempo el mismo Agustín—antes de haber respondido a los argumentos de Pelagio—sino al justo, al que consideramos en estado de gracia, que "reconoce que la ley es buena" (v. 16), "que quiere el bien" (v. 18), que "se complace en la ley de Dios" (v. 23). En virtud de esta exégesis, el Doctor de la gracia, con toda la edad media, que le ha seguido en este punto, creía poder salvaguardar más seguramente la gratuidad de la salvación y luchar así con más eficacia contra la herejía pelagiana. Es cierto que no preveía los corolarios dogmáticos que con bastante lógica (hay que confesarlo) Lutero sacaría.

³ W. G. KUEMMEL se dedica a lo largo de toda su obra a refutar esta interpretación.

Pero hoy no se discute entre los exegetas⁴ que Pablo no intentaba describir su experiencia personal de cristiano recuperado, cuando escribe:

"Nosotros sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy un ser de carne, vendido al poder del pecado".

Con todo, se puede hacer la aplicación, con las debidas precauciones, al hombre en estado de gracia, aunque no completamente espiritualizado, tal como se encuentra en este mundo; lo han hecho varios padres siguiendo el ejemplo del mismo Pablo, que había afirmado en la carta a los gálatas que en el cristiano regenerado "la carne tiene deseos contrarios al Espíritu y el Espíritu contrarios a la carne" (Gal 5, 16 s). Pero en estos versículos se trata del hombre en posesión ya del Espíritu. La carta a los romanos describirá en el c. 8 esta experiencia del cristiano regenerado, en estado de gracia, "animado por el Espíritu" (8, 14), mientras que en la descripción del c. 7 se evita toda mención del Espíritu, y, por ejemplo, evoca la ley de la razón (νοῦς) en vez de hablar de la ley del Espíritu (πνεῦμα)⁵. Esto es señal cierta de que el apóstol quiere hablar de la experiencia del hombre pecador, que no ha entrado todavía en posesión del Espíritu⁶.

⁴ Sobre esta interpretación escribe F. L. LEENHARDT, *Ícpltre aux Romains* (1957): "Son raros los exegetas entre los defensores de esta opinión, que reúnen los sufragios dogmáticos más diversos, como Tomás de Aquino, Lutero, K. Barth, Nygren y muchos otros" (104, n. 3). Entre los comentaristas recientes sólo Nygren parece explicar toda la perícopa en función de esta interpretación; pero P. J. Leenhardt lo clasifica, no sin razón, entre los "dogmáticos". No sucedería lo mismo si se limitase a esta o a aquella expresión: así C. K. BARRET, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, 150, asimila el "hombre interior" de Rom 7, 22 al "hombre nuevo" de Rom 6, 6; y el mismo P. J. Leenhardt reconoce en esa exégesis "una parte de verdad, que va muy lejos por otra dirección y que no se puede exagerar en la solución del problema" (104 s.).

⁵ s. 5, 23 (cf. v. 25). Igualmente en el v. 22 se trata del hombre interior ὁ ἔσω ἄνθρωπος, que es la parte "racional" del hombre, según una noción cogida de la filosofía popular y que no hay que confundir, como hace por ejemplo C. K. BARRET (150), con la noción del "hombre nuevo" en oposición al "hombre viejo" (Rom 6, 6), trasposición cristiana de la concepción hebrea de los dos "eones", que también se deriva del A. T. (cf. "la nueva alianza" de Jer 31, 31; los "nuevos cielos" y la "tierra nueva" de Is 65, 17 y de Apoc 21, 1).

⁶ Tanto más, como nota acertadamente W. G. KUEMMEL, cuanto que Pablo había afirmado en el capítulo precedente que el cristiano no está "bajo de la ley" (Rom 8, 14) y esto, diría yo, en el mismo versículo que anuncia el tema del c. 7.

Hay algunos que han creído ver en esta página, para evitar tales dificultades, que san Pablo describe su experiencia personal antes de la conversión, aunque se exprese en presente; pero no se supera el hecho de que una descripción de ese tipo contradice las clarísimas confesiones del apóstol siempre que se refiere al tiempo anterior a su conversión. San Pablo dice de sí en Gal 1, 14: "aventajando en el celo por el judaísmo a muchos de los coetáneos de mi nación y mostrándome extremadamente celador de las tradiciones patrias". En la carta a los filipenses declara "haber sido circuncidado al octavo día, de la estirpe de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo, hijo de hebreos, y según la ley fariseo, y por el celo de ella perseguidor de la Iglesia; irreprochable según la justicia de la ley" (Fil 3, 5 s)⁷. Parece demasiado categórica la oposición para hacer verosímil una exégesis de esa clase, aun advirtiendo que en la carta a los romanos el apóstol interpretaba en cristiano la experiencia pasada, mientras que en las cartas a los gálatas y a los filipenses se colocaba bajo el punto de vista estrictamente histórico y objetivo; esta interpretación tiene hoy muchos defensores⁸. Además el apóstol no acostumbra a fundar la afirmación de verdades dogmáticas de este género en introspecciones psicológicas.

Sin embargo, otros autores mucho más numerosos han supuesto que, al menos en los primeros versículos — cuando el apóstol declara que "no ha conocido el pecado sino por la ley" y que "no habría conocido la codicia, si la ley no hubiera dicho: No codiciarás" (v. 7), y exclama: "Yo viví algún tiempo fuera de la ley, pero sobreviniendo el precepto, reviví el pecado y morí..." (vv. 9 y 10)—, san Pablo se imaginaba a un niño israelita que, después de los años de inocencia, llega a la edad de la razón, y se encuentra en presencia del mandamiento formal de la ley; ésta, al revelarle el mal moral, excita su concupiscencia adormecida hasta entonces y lo lleva al pecado formal y a la muerte. Este fue el caso del

⁷ Ciertamente, Fil 3, 6 no significa "yo estoy sin pecado" (cf. P. GAECHTER: ZKT 80 (1958) 349), pero no se sigue que la descripción psicológica de Rom 7, 14 s. pueda corresponder al estado de ánimo que supone tal afirmación; y esto basta para hacer inverosímil la interpretación de que se trata.

⁸ Cf. W. G. KUEMMEL, o. c., 11-118; F. J. LEENHARDT, O. C., 104.

mismo Pablo, pero sobre todo el de los jóvenes judíos educados como él.

Esta explicación, ya sostenida por algún autor de la antigüedad⁹, algunos modernos la han defendido¹⁰, y los PP. Cornely y Prat la han divulgado entre los católicos. Ofrece, es cierto, una parte de verdad, y la exégesis que nosotros proponemos la asume por completo, pero con una interpretación más general; ésta no se refiere ni única ni directamente al conflicto que puede existir en el alma de un niño al alcanzar el uso de la razón. Además, si es posible admitir que el niño israelita "vivía" una vida relativa respecto a su edad adulta, con capacidad para transgredir la ley — o incluso una vida plena, si se admite con san Agustín y sto. Tomás que la circuncisión perdonaba el pecado original, como recuerdan Cornely y Prat¹¹ —, es muy difícil comprender que san Pablo haya podido imaginárselo "fuera de la ley", puesto que estaba sometido a la obligación más típica de ella, a la circuncisión; recordemos que san Pablo se enorgullece de haber sido circuncidado en el octavo día de su vida. Y había sido precisamente la observancia de esta ley lo que le había dado, al perdonarle el pecado original, esta vida plena de la que oslamos hablando¹².

⁹ Entre los antiguos se puede citar a ORÍGENES, que interpreta el "sine lege" como la ley natural inscrita en el corazón de cada hombre; "sine hac lege et Paulum et omnes homines certum est aliquando vixisse, hoc est in aetate puerili" (PG 14, 1082; cf. A. RAMSBOTHAM, *The commentary of Origen on the Epistle to the Romans*: JTS 14 (1912-1913) 13 s.; véase también SAN AGUSTÍN, *C duas epist. peí.*, 8 (14): CSEL 60, 436; *C. Iul.*, 6, 23. 27; pero para san Agustín este tiempo es de pecado, no de inocencia, en el que el hombre creía vivir, estando muerto: "vivere mihi videbar" (*O. duas epist. peí.*, 9 (26): CSEL 60, 438); K. H. SCHELKLE, *Pauus Lehrer der Vater* (1956), cita (237) además de Orígenes y san Agustín a APOLINAR (en K. STAAB, 65), SAN BASILIO *Un Ps.* 1, 5; PG 29, 221), SAN AMBROSIO (*De paradiso*, 6, 31), PELAGIO, GAUDENCIO.

¹⁰ W. G. KUEMMEL, O. C., 77 n. 3, cita toda una serie.

¹¹ R. CORNELLY, *Epístola ad Romanos*, 365, n. 1; P. PRAT, *Théologie de saint Paul*, 1, 277, n. 1.

¹² En cuanto a las argucias talmúdicas que intentaban explicar que el joven judío no estaba sometido a la ley, véanse las excelentes observaciones de W. G. KUEMMEL. 80-83.

2. LAS DIVERSAS ETAPAS DE LA
HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Las dos explicaciones expuestas hasta ahora tienen en común la abstracción que hacen de la historia.

En la segunda, san Pablo parte esencialmente de su experiencia personal de israelita elevada hasta el rango de tipo. La exégesis moderna ha notado cada vez con más profundidad que el pensamiento de san Pablo se expresa preferentemente en la forma de una historia de la salvación, "cuyas etapas sucesivas le hacía conocer la sagrada Escritura"¹³. Esto es verdad particularmente para la carta a los romanos; piénsese en los c. 1-3 donde se divide la historia del mundo en dos períodos: antes de Cristo, cuando se revela la cólera de Dios, y el que comienza con Cristo, tiempo de revelación de la justicia salvífica de Dios, que anuncia la "buena nueva" del evangelio. Piénsese también en el c. 5, a partir del versículo 12, que describe la historia de la aparición y desarrollo del pecado en el género humano hasta Cristo. Finalmente, en los ce. 9-11 no se expone sino la larga historia de la infidelidad de Israel, infidelidad parcial y completamente provisional, ya que "Dios no ha rechazado a su pueblo" (11, 1), y, si "la raíz es santa, también las ramas" (11, 16), hasta el misterio de la conversión del pueblo judío, que será para el mundo "una resurrección de entre los muertos" (11, 5), habiendo "encerrado Dios a todos en la desobediencia para ser misericordioso con todos" (11, 32).

Pero ¿cuáles son esas "etapas sucesivas de la historia de la salvación" de las que habla el P. Huby? Las define así, al mostrar sus preferencias por una opinión que el P. Benoit había expuesto muy brillantemente en la *Revue Biblique*¹⁴, y que muchos exegetas modernos comparten¹⁵: "antes de la ley (mosaica), bajo la ley, en Cristo". Con otras palabras, san Pablo se propone describir: a) el estado de la humanidad antes de la promulgación de la ley mosaica; b) la condición del

13 J. HUBY, *Épître aux Romains*, 240.

14 *La loi et la croix d'après saint Paul: Rom. VII, 7- VIII, 4: RB 47 (1938) 481-509*, o *Exégèse et Théologie*, 1961, 2, 9-40.

15 Así A. PEUILLET; RB 57 (1950) 368-370.

pueblo judío después de la proclamación de la Ley, viviendo bajo la tiranía de ésta; c) finalmente, la condición del cristiano, libre del yugo de la ley por medio de la muerte y resurrección de Cristo. Con más precisión, ateniéndose únicamente al c. 7, intenta oponer al estado de la humanidad antes de la ley, el del pueblo judío bajo ella; describe el primero como un estado en el que el hombre "vivía fuera de la ley" (v. 9) —desde el momento que se está "fuera de la ley el pecado está muerto", es un cadáver sin fuerza (v. 8)—; el segundo, como un estado en que "vino el precepto, revivió el pecado y yo quedé muerto" (v. 9 s.).

A primera vista, la explicación es seductora y parece adaptarse perfectamente a las expresiones paulinas. Ciertamente, en su controversia con los judaizantes sobre la gratuidad de la justificación, ¿no se trataba exclusivamente de la función de la ley mosaica, canal único de justicia para los judíos? Además, ¿no era quizás éste el sentido habitual de la palabra "ley" en san Pablo? Y el precepto mencionado aquí ("no codiciarás"), ¿no está sacado precisamente del decálogo, del núcleo de la alianza?

Confesemos que es aplastante el argumento que Pablo sacaría de ahí contra las pretensiones judías y el papel atribuido a la ley mosaica, como se ha dicho, "suponiendo por hipótesis que antes de la ley no se podía pecar ni formal ni mortalmente —en un tiempo yo vivía sin la ley, ya que sin la ley el pecado está muerto— el apóstol hace resaltar con gran relieve lo que la ley aporta al mundo como novedad: la plena responsabilidad y la condenación"¹⁶.

Desgraciadamente, si san Pablo pretende referirse a la Escritura, como se supone, es necesario reconocer que ésta ofrece una imagen muy diferente de ese período de la historia. Sin duda que insiste en los pecados de Israel cometidos después de la alianza, comenzando con la adoración del becerro de oro (precisamente en el mismo momento en que Dios concedía a su pueblo el don de la ley), primer pecado del pueblo que Dios ha sacado de Egipto y proclamado hijo primogénito; primer pecado que será el comienzo de una lista inmensa...

¹⁶ P. BENOIT, *a. c.*, 490, n. 1, o *Exégèse*, 2, 19, n. 1 (reproducido m J. HUBY, 242, n. 1).

Pero la Biblia no sugiere en absoluto que el tiempo precedente haya sido, ni para la humanidad en general, ni para el pueblo judío, un tiempo de inocencia relativa, ni mucho menos un tiempo en que no se pecaba "ni formal ni mortalmente".

Es verdad que se invoca el pasaje paralelo del c. 5, en el que se supone que san Pablo considera este período de la historia humana, desde Adán hasta Moisés, como un tiempo en el que "por no existir la ley, no se imputaba el pecado" (5, 13)¹⁷. Es verdad que los exegetas actuales suelen interpretar este versículo de forma parecida, pero lo hacen así, en su mayoría, a disgusto y casi a falta de algo mejor¹⁸. Mas es relativamente reciente y se ve muy bien cómo ha podido introducirse en la exégesis de este pasaje.

Para los antiguos, cuando san Pablo declara que entre Adán y Moisés no se imputaban los pecados de los hombres, se trata de una imputación según el juicio de éstos, imputación errónea, y no según el juicio de Dios. Así sto. Tomás, en sus explicaciones de este versículo, que representan la exégesis medieval, no supone ninguna vez que Dios, con el pretexto de no haberse promulgado la ley mosaica, no imputaba los pecados de los hombres.

Además ¿cómo podría germinar en el espíritu de san Pablo tal suposición, cuando había consagrado tres capítulos enteros a intentar convencer a sus lectores que todos los hombres sin excepción, judíos o gentiles, son objeto de la ira de Dios y capaces de sufrir la condenación eterna (Rom 3, 9 y 19)? Basta también con abrir la Biblia para constatar que el período de la historia iniciado con el pecado de Adán, lejos de ser descrito como un período de inocencia siquiera relativa, es el de la invasión y proliferación del pecado en el género humano, y de un pecado que no ofrece las características de no ser imputado en el juicio de Dios: fratricidio de Caín, venganza de Lamec, perversidad creciente que merece el castigo del diluvio

¹⁷ Parece ser que ésta es prácticamente la razón principal que impide a G. SCHRENK interpretar Rom 7 en función de Adán en el paraíso (ThWNT, 2, 547); igualmente E. STAUFFER, *ibid.*, 35S y nota 137.

¹⁸ Admiten, por ejemplo, que la argumentación que ofrecen al apóstol en función de esta exégesis del v. 13, es un poco "rabínica" y no tiene quizás el mismo valor para nosotros como para san Pablo. Así O. Kuss, 232.

(figura del juicio escatológico)¹⁹, orgullo e impiedad de los constructores de Babel y, más tarde, las abominaciones de los habitantes de Sodoma y Gomorra, que "ofendían muchísimo a Yavé" (Gen 13, 13) y sobre los que "el Señor hizo llover azufre y fuego" (Gen 18, 24); este castigo se convirtió en el tipo de los que Dios reserva a los pecadores, como lo anuncian los profetas²⁰, la segunda carta de Pedro y la de Judas²¹. La estancia en Egipto no es, según la Biblia, un período de inocencia para Israel qué, por falta de la ley, no habría podido cometer verdaderos pecados, y por tanto, no sería reo de muerte. Atendamos a las palabras de Ezequiel.

Antes de convertirse en el pueblo de Dios por la alianza, Israel estaba completamente asimilado a los gentiles: «Así habla el Señor Yavé a Jerusalén: Por tu origen y por tu nacimiento tú eres del país de Canaán. Tu padre era amorreo y tu madre hitita...» (Ez 16, 3). El mismo profeta, en el c. 20, describe así la conducta del pueblo en Egipto: «En aquel día —cuando Dios se apareció a Moisés y le reveló su nombre, primera etapa de la elección del pueblo— elevando mi mano hice el juramento de sacarlos de la tierra de Egipto y de conducirlos al país que les había elegido, donde mana la leche y la miel, el más hermoso de todos los países. Y les dije: Arroje cada uno de sus ojos las abominaciones y no os contaminéis con los ídolos de Egipto. Yo soy Yavé, vuestro Dios: Pero se rebelaron contra mí y no quisieron escucharme. *Ninguno arrojó de sus ojos las abominaciones, ni abandonaron los ídolos de Egipto.* Entonces pensé derramar mi furor sobre ellos y desfogar mi cólera, en el país de Egipto. Pero tuve consideración a mi nombre... Los saqué del país de Egipto y los llevé al desierto. Les di mis leyes y les hice conocer mis estatutos, que se deben observar para vivir... Pero *la casa de Israel se rebeló contra mí en el desierto.* Entonces tuve el pensamiento de derramar mi furor sobre ellos en el de-

¹⁹ Cf. Mt 24, 39. *La Bible de Jérusalem* (ed. en un volumen) dice muy justamente a propósito del diluvio: "Es un juicio de Dios que prefigura el de los últimos tiempos, Le 17, 26 s.; Mt 24, 37 s., igual que la salvación de Noé es imagen de la salvación mediante las aguas del bautismo, 1 Ped 3, 20" (14).

²⁰ Cf. Am 4, 11; Os 11, 8; Is 1, 9; 3, 9; 13, 19; Jer 23, 14; 49, 18; 50, 40; Ez 16, 46-56, etc.

²¹ Cf. 2 Ped 2, 6: "poniendo delante de los impíos un ejemplo de los castigos que les sucederán"; Jds 7 habla también de la "pena de un fuego eterno".

sierto, para exterminarlos. Pero tuve consideración a mi nombre... Los miré con piedad...» (Ez 20, 7-17).

Ezequiel estigmatiza el pecado de Israel en Egipto, antes de la ley, exactamente con los mismos términos que usa para condenar el pecado de Israel en el desierto después de la promulgación de la ley. Israel no ha tenido que esperar la ley para cometer un pecado que excitase la ira de Yavé, un pecado "formal", merecedor de castigo, un pecado "mortal", el pecado de idolatría.

Josué dijo lo mismo a los hijos de Israel cuando entraron en Canaán: "Temed a Yavé y servidle perfectamente con toda sinceridad; alejad *los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río* (Mesopotamia, en la época de los patriarcas) y *en Egipto* (Jos 24, 14)²².

Los hebreos no consideraban la estancia en Egipto como un período en que no se les imputó el pecado, sino, por el contrario, consideraron la liberación de la esclavitud de Egipto como una liberación del pecado^B, y el sacrificio de la pascua como la señal conmemorativa del paso del pecado a la justicia. Flavio Josefo, en tiempo de san Pablo, al narrar el éxodo de Egipto, veía en el rito de la pascua un sacrificio mediante el cual los israelitas "purificaban sus casas"²⁴.

En estas condiciones, ¿cómo habría podido el apóstol representarse el tiempo entre Adán y Moisés como un período de "pecados irresponsables", en el que la humanidad se encontraría en la situación de "pecador inocente"?²⁵. ¿Cómo podría,

22 Justamente esto lo supone el texto rabínico, según el cual después del pecado de Adán, toda la humanidad, comprendido Israel, fue idólatra, habiendo dejado de serlo el pueblo de Israel gracias al don de la ley, remedio de la concupiscencia; cf. infra c. 8 y la nota 3.

23 Cf. Ez 20, 5-9, citado antes; véase J. GUILLET, *Temas bíblicos*. Madrid 1963.

24 *Ant. lud.* 2, 14; par. 312; por eso no hay que maravillarse de que san Pedro, evocando el pasado de los destinatarios de su carta, probablemente judeo-cristianos, pueda compararlo al tiempo en que Israel abandonó "Egipto y sus deseos" para "calmar su sed en la piedra viva que es Cristo" (B. LECONTE, *Les épîtres catholiques (Bible de Jérusalem)*, nota a 1 Ped 2, 4; cf. 1, 14). Este tiempo se caracteriza por ser un tiempo de "ignorancia" (1 Ped 1, 14), es decir una época en que Israel ignoraba a Dios; también PILÓN habla de la "ignorancia... causa de todos los pecados" (*Heb* 39, 160; ed. COHN-WENDLAND, 2, 201).

25 Véase acerca de estas expresiones P. J. LEENHARDT a propósito de Rom 5, 13 (85 y 107, n. 4). Así explica también el "yo viví" de

sobre todo, san Pablo evocar ese período de la historia con la nostalgia²⁶ tan patente en la expresión que usa: "¡Yo viví una vez fuera de la ley! Pero vino el precepto, el pecado tomó vida y yo quedé muerto, y resultó que el precepto dado para que viviera me condujo a la muerte" (vv. 9-10)?

A menos que no se quiera comprender el verbo griego traducido por "yo viví" en el sentido de "yo me encontré" —lo que es francamente improbable en un contexto fundado en la oposición entre la vida y la muerte²⁷—; o, con san Agustín y algún seguidor suyo, como Lutero: "Yo creía poseer la vida, pero estaba muerto sin que me diera cuenta, *vivere mihi videbar*", traducción que no sólo choca con el contexto, más aún que la precedente, si fuera posible, sino que también la simple filología protesta contra la misma²⁸.

Pablo no podía soñar nunca con convencer a los judíos y judaizantes con tal argumento. Su adversario le habría invitado a respetar en primer lugar la enseñanza de la Escritura, que era para ambos la misma palabra de Dios; y era necesario consultarla si se deseaba saber lo que Dios pensaba del papel de la ley y de sus relaciones con el pecado.

3. LA PRIMERA ETAPA: EL TIEMPO DE LA "VIDA"

Pues bien, si de la Escritura se puede sacar una época en la que el hombre "vivía" —con el sentido pleno de san Pablo, opuesto precisamente a la muerte— es la época del pa-

Rom 7, 9 (107), aun admitiendo que Pablo piensa en la situación de Adán en el paraíso (!). Se encontrarán expresiones análogas para describir la condición de la humanidad según Rom 5, 13 en J. FREUNDORFER, *Erbsünde und Erbtod*, p. e., 228: un tiempo en que "no podía haber culpabilidad personal"; A. M. DTJBARLE, *Le peché originel dans l'Écriture*, 137 s.; L. LIGIER: NRT 82 (1960) 345 s.

26 No se puede negar que el contexto sugiere este sentido que la traducción subraya.

27 Esta posición verdaderamente desesperada la admite como posible el P. PRAT, 1, 276, n. 2: "Yo no estaba bajo la dependencia de la ley"; así también, entre los antiguos, DIODORO DE TARSO (K. SIAAB, 88) y SAN JUAN CRISÓSTOMO (PG 60, 501) que interpretan el "yo" refiriéndolo a la humanidad antes de Moisés, de la que Pablo afirmaría simplemente que no conocía aún la ley del Sinaí. O. Kuss cita también a Cornelio a Lapide y a Reithmayr (445).

28 SAN AGUSTÍN, *Contra duas epist. peí.*, 1, 9 (16); igualmente Lutero, santo Tomás (la primera de las dos opiniones propuestas).

falso, no antes de la ley de Moisés, sino antes del primer pe-
---- de Adán²⁹. El P. Lagrange revaloriza entre los católicos esta opinión, a la que permaneció fiel, a pesar de las críticas³⁰, puesto que se la tenía como muy singular entre los católicos³¹. Basta leer lo que escribieron los PP. Cornely³² y Prat. Este se expresa así:

Después de haber citado toda la perícopa (vv. 7-25) que define «una de las páginas más valientes» del apóstol, el P. Prat, comenta: «¿Quién es el héroe de este lúgubre drama y cómo ha acabado la ley destinada a procurar la vida con la muerte? Estas son las dos preguntas que sugiere la lectura de este pasaje de la carta.

Debe descartarse la opinión sostenida por san Metodio³³. El «yo» de este capítulo designaría la humanidad comprendida en el primer hombre; la ley sería el mandato de no tocar el fruto prohibido; el pecado sería el demonio. El hombre, en el paraíso terrenal, vivió sin ley; pero cuando vino el precepto divino, el diablo se puso a actuar, y el hombre murió, es decir fue castigado con una sentencia de muerte. ¿Quién se maravillará que una exégesis tan extraña no haya tenido sino un solo adepto, Cayetano?»³⁴.

El P. Prat era un poco fanfarrón y el retrato tiende a la caricatura. Sin embargo, falla aquí la erudición del docto exe-

29 Cf. O. MICHEL, 148.

30 Véase la nota añadida en 1930 para el 4.º millar, 399, citada en J. HUBY, 239. Lo que es cierto es que Pablo, como precisa el P. Lagrange, "describe una situación siempre renovada en el transcurso del tiempo... pero con los rasgos fiel caso más grave, el de los orígenes, que responde mejor a los términos del problema, el paso de la vida a la muerte por el hecho del pecado, con ocasión de la ley". Las críticas no han cesado y el P. GAECHTER, a propósito de la nueva edición de J. HUBY, escribe: "Yo no encuentro que Pablo haya pensado especialmente en Gen 3" (2KT 30 (1958) 349).

31 Entre los no-católicos, por el contrario, era entonces corriente, mucho más que la anterior. W. G. KUERMEL cita, por ejemplo, a P. FEINE (1903), M. DIBELIUS (1909), H. J. HOLTZMANN (1911³), A. JUELICHKR (1908), H. LIETZMANN (1906), a quienes hay que añadir al menos LIPSIUS (1892) y KUEHL (1913), señalados por Lagrange.

32 Cornely rechaza la explicación como "arbitraria y errónea" (367).

33 SAN METODIO, *De resurrectione* 2, 1-8; ed. BONWETSCH del *Corpus* de Berlín 1891, 189-204.

34 *Théologie de saint Paul*, 1, 272; la primera edición es de 1908, anterior por tanto al comentario del P. LAGRANGE (1916).

geta. A despecho del P. Prat, no es Cayetano el único en adherirse a una opinión que no pertenece sólo a san Metodio,

Entre los antiguos griegos, junto a éste, el P. Lagrange nombraba a Teodoro de Mopsuestia y a Genadio; el P. Huby, y también W. G. Kümmel, añadieron a Teodoreto³⁵, y recientemente K. H. Schellde, al estudiar la exégesis patrística de los primeros once capítulos de la carta a los romanos, ha constatado que ésa era, con mucho, la opinión más difundida entre los padres³⁶. Se encuentra, efectivamente, tanto en un sirio (san Efrén)³⁷ como entre los representantes de la escuela de Alejandría (Dídimo el ciego)³⁸, o de la escuela de Antioquía, como Metodio, Teodoro de Mopsuestia y Genadio de Constantinopla³⁹, a los que es necesario añadir Severiano de Gabala⁴⁰ y otros más, como veremos en seguida⁴¹.

Los exegetas modernos, incluso quienes no la admiten, como A. Feuillet, reconocen sin ambages en la descripción de Pablo "trazos con la impronta manifiesta de la escena de la desobediencia de Adán y Eva en el paraíso terrenal"⁴²; y F. j. Leenhardt no teme escribir: "La relación de los versículos 7-12 con Gen 3 muestra que el apóstol ha pensado la escena, que construye a partir del personaje... de Adán"⁴³. Entre los católicos, el P. K. Prüm⁴⁴ ha seguido recientemente a Lagrange, y ésta es la interpretación adoptada en la *Bible de Jérusalem* (edición en fascículos).

35 cf. W. G. KUERMEL, *o. c.*, 85; J. HUBY, 237 n. 3; TEODORO DE MOPSUESTIA (en STAAB, 126-130), TEODORETO: PG 82, 117.

36 K. H. SCHEKLE, *Paulus Lehrer der Vater*, 1956, 238.

37 SAN EFREN, *Commentarii in epistolas divi Pauli ex armenio in Laünum sermonem transiati*. Venezia 1893, 19: "Neque concupiscen-tiam sciebam in paradiso... Sine lege enim Adae data peccatum mor-fuam erat illi. Ille tamen vivebat et gloria indutus erat ante legem, etcétera".

38 DÍDIMO (en STAAB, 3).

39 GENADIO (en STAAB, 370).

40 A propósito del "precepto", SEVERIANO declara expresamente que se trata del "mandamiento dado a Adán en el paraíso", distinguiéndolo de la "ley" que sería la mosaica (en STAAB, 219).

41 Véase más adelante, 116.

42 A. FEUILLET: RB 57 (1950) 369; LumVie 14 (1954) 222 (ó 78); igualmente P. BLAESER, *Das Gesetz*, 115, n. 77.

43 Igualmente en la 106, a propósito del v. 8: "El pensamiento de san Pablo se remite a la condición descrita en Gen 3"; 108, a propósito de los versículos 9 y 11: "La alusión al Génesis es evidente"; cf. también O. MICHEL, 147.

44 *Die Botschaft des Römerbriefs*, 1960, 94-96.

Si es verdad que el apóstol no nombra explícitamente a Adán, como hace en el c. 5, no faltan los indicios comprobantes de que piensa en él y en la narración del Génesis donde se describe su vida en la familiaridad divina, el uso que hizo la serpiente del precepto para excitar la codicia de la mujer, el pecado, y la muerte, castigo de la desobediencia de nuestros primeros padres.

En los dos casos estamos delante de los mismos personajes: un hombre, tipo de la humanidad y compendio de ella, tanto que se le puede designar con un ἕγω; un precepto particular, ἡ ἐντολή, en singular en san Pablo y en el Génesis; el pecado personificado, ἡ ἁμαρτία, que tiene un papel semejante al de la serpiente en el Génesis y del diablo en el pasaje de la Sabiduría que había servido de fuente de inspiración a san Pablo para el c. 5, cuando afirma que la muerte había entrado en el mundo mediante el pecado (v. 12); el sabio había dicho que su entrada se debía a la envidia del demonio (Sab 2, 24). Igualmente en Rom 8, 3, Pablo afirmará que Dios, mediante la cruz de su hijo "ha condenado el pecado en la carne", exactamente igual que san Juan cuando afirma que en la cruz "ha sido condenado el príncipe de este mundo" (Jn 16, 11), o más aún, con otra imagen que se volverá a ver en el c. 12 del Apocalipsis, "ha sido precipitado"⁴⁵. La semejanza no se limita a los personajes del drama.

En los dos casos, el pecado-serpiente-demonio suscita la "codicia", sirviéndose del precepto: Pablo declara que "con ocasión del precepto, el pecado produjo toda clase de codicia" (Rom 7, 8); y en el Génesis se muestra cómo la serpiente hace que la mujer sea consciente de la existencia del precepto y suscita así en ella una codicia que desconocía hasta ese momento. Entonces el fruto del árbol le pareció "apetitoso para comer, seductor a la vista y deseable para conseguir la inteligencia" (Gen 3, 6). Existe una diferencia: en la narración del Génesis el demonio serpiente permanece siempre exterior al hombre, mientras que para san Pablo el pecado, en un primer tiempo complotamente extraño a Adán que "vivía" —una vez

45 Jn 12, 31 según la *Bible de Jérusalem*; en Apoc 12, 9 la imagen adquiere también un relieve particular, repitiéndose cuatro veces el verbo ἐλάληθη; cf. infra c. 6, 135.

vivió—, se convierte en un principio interno de actividad⁴⁶ que, oponiéndolo a Dios, lo separa de El, fuente de toda vida, y por eso le ocasiona la muerte. Nuestros primeros padres, aceptando la sugestión de la serpiente, desearon convertirse en dioses, es decir desearon librarse de toda dependencia respecto de El, violaron su precepto y encontraron en ello la muerte.

En los dos casos se dice, en Gen 3, 13, que la serpiente "sedujo a Eva" y, en Rom 7, 11, que "el pecado me sedujo", con el mismo verbo griego ἔξαπατάω, usado en otros dos versículos en que san Pablo se refiere al Génesis (2 Cor 11, 3 y 1 Tim 2, 14)⁴⁷.

Finalmente, en los dos casos, el precepto "ordenado a la vida", ἡ εἰς ζωῆν —porque Dios no lo había impuesto a nuestros progenitores para hacerlos morir— ha acabado con llevarlos a la muerte, muerte no sólo del cuerpo, sino del alma, muerte que, si no llega a mediar una intervención completamente gratuita de la misericordia divina, debía conducir a la condenación eterna, como en el versículo de Sab 2, 24, mencionado hace poco, que interpreta con autoridad la narración del Génesis, y al que san Pablo se había referido al hablar de Adán en el c. 5⁴⁸.

4. EL CONCEPTO DE "LEY"

Pero, si son obvias las alusiones a la escena del paraíso terrenal, ¿cómo se explica la reacción de Prat y la reticencias de más de un exegeta de valor?⁴⁹

Estas provienen de la persuasión de que san Pablo no puede tener delante de los ojos en nuestra perícopa sino la ley

⁴⁶ Cayetano no había subrayado esto, y así parecía heterodoxa la solución propuesta (cf. CORNELLY, 368).

⁴⁷ Esta alusión es la admitida más frecuentemente. A pesar de "la mayoría de los comentaristas", W. G. KUERMEL cree que la coincidencia con Gen 3, 13 es fortuita (54). Según su opinión ἕγω no puede designar absolutamente a Adán por las razones que veremos en seguida.

⁴⁸ Nótese la sucesión característica: precepto - deseo - pecado - muerte, en Rom 7, 7-9, como en Gen 3.

⁴⁹ Por ejemplo, W. G. KUERMEL, o. c., 86 s. y passim; G. SCHRENK: ThWNT, 2 546; P. BENOIT, a. c., 483, o *Exégèse*, 2, 11; etc.

mosaica entendida en sentido estricto⁵⁰; esta persuasión parece tener por causa determinante el modo general de comprender hoy la polémica del apóstol contra la ley, y finalmente la idea que nos hacemos de la concepción judía de la justificación mediante las obras de la ley.

Para los judíos —ateniéndonos al menos a lo que Pablo nos enseña, y que corresponde con mucha exactitud a lo que nos dicen las mismas fuentes judías contemporáneas— la "ley" es mucho menos una fuente de preceptos particulares, más o menos numerosos según los doctores, que una "economía" en el sentido patristico⁵¹, un sistema de salvación que, precisamente por este motivo, puede oponer san Pablo a la economía de la gracia y de la fe⁵². Tiene como característica esencial el ser don de Dios, y por eso se distingue de toda ley puramente humana. Por este motivo afirma san Pablo "que la ley es sana, y el precepto, santo, justo y bueno" (Rom 7, 12), y que "la ley es espiritual" (v. 14).

Pero a esta primera característica de ser "don de Dios", se añade otra que san Pablo no le concedía: Dios ha dado la ley a los judíos, en otras palabras, ha precisado cierto número de obras que realizar, para que su pueblo obtuviera la justificación por ese medio. Así que, para quedar justificado ante los ojos de Dios, dos condiciones son necesarias y suficientes: 1 que Dios designe las obras que hay que hacer; 2 y que el hombre las realice. Cualquiera que sea la obra en cuestión, por el hecho mismo de que el precepto que la impone se presenta como dado por Dios para que el hombre se justifique con su cumplimiento, el judío hablará de "ley", de *Torá*.

Por eso la tradición judía utiliza el término con frecuencia, donde nos parece completamente impropio a nosotros que pensamos en el código mosaico. Así, cada vez que el Antiguo

50 Cf. W. G. KJEMMEL, *O. C.*, 55 y passim.

51 Ley y alianza se unen de tal manera en el pensamiento judío que el Sirácida puede hablar de la "alianza de la ley" (Eclo 38, 33: *5w00JKI*] *KpificIO<*; cf. 45, 17); la expresión se vuelve a encontrar en Qumrán (*Man. de disc.* 8, 9 *beryt mspt*); cf. P. M. ABEL-J. STARC-KY, *Les livres des Maccabées*, =1961 (*Biblie de Jérusalem*), Introducción, 14.

⁵² Cf. Rom 6, 14 donde el apóstol anuncia precisamente, según su costumbre, el tema del c. 7: "No estáis bajo la ley, sino bajo la gracia", afirmación capital para comprender cómo podía decirse que Adán, antes del pecado, vivía fuera de la ley" (cf. infra nota 66 de este mismo capítulo, 110).

Testamento recuerda a un hombre "justo delante de Dios", la tradición judía no dudará un instante en atribuirle la práctica de la ley. En primer lugar, como es obvio, se encuentra Abrahán, que se convierte en el arquetipo de los que fueron justificados por las obras de la ley; el libro del Eclesiástico declara: "Abrahán observó la ley del altísimo⁵³ e hizo una alianza con él; en su carne estableció esa alianza, y en el día de la prueba fue hallado fiel. Por eso Dios le prometió con juramento bendecir todas las naciones de su descendencia" (Eclo 44, 19-21). El Sirácida menciona el precepto de la circuncisión que formará parte del código mosaico; pero, en su pensamiento, si Abrahán observó la ley del altísimo y obtuvo la justificación, se debe principalmente a que "fue hallado fiel en el día de la prueba", en el día en que aceptó sacrificar a su hijo para obedecer a Dios; y en el primer libro de los Macabeos, al referir Matatías esta tradición, no retendrá sino la obediencia heroica de Abrahán: "¿Quizás no fue hallado Abrahán fiel en la prueba, y no se le reputó como justicia?" (1 Mac 2, 52)⁵⁴. Para el Sirácida, como para todo judío, "observar la ley del altísimo" significa esencialmente "obedecer a Dios", encuentrese el precepto explícitamente mencionado en el código de Moisés, como la circuncisión, o no, como el sacrificio de Isaac.

Lo mismo se puede decir de Noé, y sobre todo de Adán, cuya "gloria"⁵⁵ celebra el libro del Eclesiástico. No hay necesidad siquiera de recurrir a la descripción que hace de la estancia de Adán en el paraíso el libro de los Jubileos —uno de los libros preferidos⁵⁶ de la secta de Qumrán, que representa con

53 Todos traducen con derecho: "la ley del altísimo", aunque no tenga artículo en griego; pero la afirmación es general. Sobre la noción de ley, cf. infra c. 8, 178-183.

54 Nótese como, a diferencia de san Pablo que tiene cuidado de explicar Gen 15, 6 sobre la fe de Abrahán en función de su propio contexto (Rom 4, 9-10), aquí se interpreta en un contexto completamente diferente, el del sacrificio de Isaac (Gen 22); Pablo, pues, no sigue los métodos exegéticos de los rabinos; véase J. HUBY, ed. 1957, 582-584, y el índice de citas del A. T.

55 Eclo 49, 16 según el hebreo: "Sem, Set y Henoc fueron glorificados, mas sobre toda criatura viviente está la gloria de Adán".

56 Según J. T. MILIK, *Dix ans de déouvertes dans le désert de Juda*, 1957, 30: "Las grutas 2 y 4 contenían trozos de una decena de manuscritos. El hebreo es transitorio y el texto corresponde al arquetipo supuesto por la versión etiópica".

tantos rasgos significativos el ambiente judío en el que se desarrolló el cristianismo primitivo—; basta referirse al Targum de los tres primeros capítulos del Génesis, especialmente en la recensión del códice *Neofiti* (n. 1 de la Biblioteca Vaticana) que representa, según los especialistas, la tradición más antigua de esta paráfrasis aramaica del pentateuco⁵⁷. ¿Qué leemos en ella? Que Dios colocó a Adán en el paraíso no "para cultivarlo" sino "para observar la ley": "Y el Señor Dios cogió al hombre y lo hizo habitar en el jardín del Edén para observar la ley⁵⁸ y seguir sus mandamientos" (Gen 2, 15). Durante toda la narración se multiplican las alusiones al "mandamiento"⁵⁹. Pero, sobre todo, al final del c. 3, un párrafo exalta el árbol de la vida que poseía simbólicamente, según el Targum, dimensiones gigantescas⁶⁰; éste se identifica formalmente con la ley: "La ley es el árbol de la vida para quien la observa y cumple sus preceptos; vivirá y permanecerá como el árbol de la vida en el mundo futuro. La ley es buena para quien la observa, como el fruto del árbol de la vida" (Gen 3, 23)⁶¹.

Cuando san Pablo proclama en Rom 7, 12 que "la ley es buena", debemos ver en esta expresión un eco de la paráfrasis que él conocería seguramente casi de memoria. Sorprende la coincidencia. Independientemente de esto, es seguro que el apóstol procede respecto de la justificación de Adán como procedió en el c. 4 con Abrahán. El ofrece aquí a los judíos y ju-

57 Cf. A. DÍEZ MACHO, *The Recently Discovered Palestinian Targum, its Antiquity and Relationship with the other Targums*: VTS 1 (Congreso de Oxford) Leiden 1960, 222-245.

58 La interpretación es antigua; se encuentra también entre los antiguos autores cristianos que la han copiado evidentemente del judeo-cristianismo. Así TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum* 2, 24: PG 6, 1902 (Sources chrétiennes, 20, 159); SAN AMBROSIO, *De paradiso*, 4. Acerca de Teófilo de Antioquía y el judeo-cristianismo, cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*. París 1958, 124.

59 La palabra se usa en singular o en plural; pero el código *Neofiti* ofrece generalmente el singular, y se encuentra en plural en las tradiciones posteriores: la asimilación de los preceptos de la ley mosaica continúa.

60 Gen 2, 9: "El árbol de la vida en medio del jardín, cuya altura era de quinientos años de camino" (*Targum Ps.-Jonathan*): "cuya altura era igual a la longitud del jardín" (margen del *Neofiti*); cf. las dimensiones atribuidas a Nínive en Jn 3, 3.

61 Esta interpretación mística del árbol de la vida se encuentra en PILÓN (p. e., *Quaest. in Gen* 1, 108; *Leg. Alleg.*, 1, 59 y parece que se supone también en 4 Esd 8, 52, donde se dice a los judíos que poseen la ley: "Vobis apertus est paradus, plantata est arbor vitae").

daizantes el texto de la Escritura que expresa el juicio de Dios, a pesar de lo que los hombres pudieran pensar; les hace ver que la Escritura declara "justo" a Abrahán no después de la alianza y la circuncisión, aún menos después del sacrificio de Abrahán, sino mucho antes, desde Gen 15, 6; la primera alusión a la alianza se encuentra en Gen 15, 18; a la circuncisión en 17, 10, y al sacrificio se refiere en el c. 22. Dios relaciona la justicia de Abrahán no con una acción que éste habría tenido que realizar para obtener la justificación, sino con un acto de fe: "Abrahán creyó en Dios y se le consideró esto como justicia" (Rom 4, 3 = Gen 15, 8). Los judíos pueden entender como quieran el modo de justificación de su padre Abrahán; Dios piensa así: el santo patriarca no obtuvo su justicia por sus obras, sino por su fe⁶².

De la misma manera, los judíos piensan que Dios había dado a Adán, el primero de todos los justos, que vivía en gran familiaridad con Dios, un precepto como medio para adquirir la justicia, para "vivir", gracias a su observancia. ¡Cómo se engañan! Leyendo atentamente la Escritura se constata que Dios dio el precepto a nuestros primeros padres "para la vida" (Rom 7, 10), y no para adquirir una vida que ya poseían ("yo viví una vez fuera de la ley", Rom 7, 9), pero de hecho fue para ellos una ocasión de muerte; sirvió para que la serpiente les ocasionase la muerte: "El pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y me mató por él" (Rom 7, 11).

Se comprende con facilidad la evocación nostálgica de esta época paradisiaca: "¡Yo viví... una vez!", cuando la humanidad "no conocía aún el pecado" (v. 7), cuando no sabía aún por experiencia lo que era esta fuerza demoníaca que arranca al hombre de su creador y lo lleva a destruirse a sí mismo, por decirlo así, con sus propias manos, rechazando la dependencia en que consiste su propio ser⁶³. De cualquier manera, la expresión no se aplica con más exactitud a ningún otro período de la historia.

62 Ese es, de hecho, el sentido muy probable de las palabras de Rom 4, 2: ἄλλ' οὐ πρὸς τὸν Θεόν. Los judíos pueden imaginar que Abrahán ha de gloriarse por haber sido justificado gracias a sus obras; a pesar de todo, éste no es el juicio de Dios, cuya manera de pensar no la revela la Escritura.

63 Ese es muy probablemente el significado de este "conocimiento del pecado" de que habla Pablo en el v. 7 y que se ha comprendido

Es verdad que el apóstol no dice solamente: "Yo viví una sino que añade: "fuera de la ley". Para justificar la expresión paulina, el P. Lagrange creía que san Pablo había impuesto cierto intervalo de tiempo entre la creación de Adán en el paraíso y la imposición del mandato de no comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal: "Entonces, durante un período de tiempo indeterminado, es verdad, no había ninguna ley positiva"⁶⁴. Esto es posible; el libro de los Jubileos no menciona ningún precepto antes de la sugerencia de la serpiente, y se supone que Adán y Eva habían vivido en el paraíso más de siete años⁶⁵. Pero no parece que sea necesaria una suposición de este tipo. Basta con explicar a san Pablo en función de las categorías paulinas. Si el apóstol afirma que el cristiano "animado por el Espíritu" (Gal 5, 18; Rom 8, 14) "no está en adelante bajo la ley", en la medida en que la ley esta interiorizada, identificada con el dinamismo de su naturaleza (ley natural) o de su sobrenaturaleza (ley de la caridad)⁶⁶ —como lo interpreta sto. Tomás siguiendo a san Agustín— *mucho más* se podía y debía decir que Adán y Eva estaban "fuera de la ley"⁶⁷. De hecho, hasta que la serpiente hizo su pregunta insidiosa: "¿Ha dicho Dios: no comáis del fruto de todos los árboles del jardín?", Eva había observado el precepto sin darse siquiera cuenta, como algo completamente natural, de la misma manera que una madre observa el mandato del decálogo de no matar a su hijo⁶⁸. Quizás por esta

de diversas maneras: por su propia experiencia dolorosa, Adán descubrió qué era este "pecado", que le parecía antes un amigo, un consejero más digno de confianza que el mismo Dios.

⁶⁴ *Épître aux Romains*, 169; igualmente A. JUELICHER: entre Gen 2, 7 y 2, 16, TEODORO DE MOPSUESTIA (en STAAB, 128 o PG 66, 312); cf. O. MICHEL, 168.

⁶⁵ *Jub* 3, 15-17.

⁶⁶ Santo Tomás, explicando Gal 5, 18, escribe: "Cum Spiritus Sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, sequitur quod huiusmodi opera (es decir del hombre animado por el Espíritu Santo), in quantum sunt Spiritus Santi non sunt sub lege" (1-2, q. 93, a. 6, ad 1). Véanse otros textos en *San Pablo: Libertad y ley nueva*. Sigueme, Salamanca 1964, 93 s.

⁶⁷ Téngase presente que Rom 6, 14 anuncia precisamente los des-ñitulos de Rom 7 sobre la liberación del cristiano (cf. supra, nota 52 de este capítulo).

⁶⁸ Véase el hermoso comentario de santo Tomás a 2 Cor 3, 17 ("sonde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad"): "lile qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini non est líber; sed qui vitat mala quia mala, est liber. Hoc autem facit Spi-

razón el libro de los Jubileos no menciona el precepto antes de ese momento. Como quiera que sea, sólo entonces aparece el precepto en la conciencia de Eva con una ley "que se le imponía desde fuera". Utilizando este mandato, la serpiente sugiere el deseo de "ser como Dios"; deseo de independencia y de autonomía que constituye el primer pecado⁶⁹ y lleva a Adán y Eva a oponerse a Dios y a exteriorizar su oposición bajo la forma de desobediencia⁷⁰. Tal es el papel que, según la Escritura, desempeña el primer precepto, la primera "ley", prototipo de todas las otras, como el pecado de Adán y Eva —aunque tuviera otros efectos, como veremos inmediatamente— es también el prototipo de todos los pecados en el pensamiento del hagiógrafo.

5. EL PECADO DE "CODICIA"

Pero, si san Pablo no pensaba sólo en la ley mosaica, ¿cómo tuvo la extraña idea de escoger como ejemplo una expresión de esta ley: "No codiciarás"?⁷¹.

La eligió, creemos, en primer lugar, por causa de su misma generalidad —tanto más que evita precisar el objeto de ese deseo, de esa codicia⁷²— y probablemente también por causa del significado que atribuye, junto con sus contemporáneos, al término "codicia", y finalmente, por el papel que ésta tuvo en el primer pecado, según la narración del Génesis.

ritus Sanctus qui mentem interius perficit per modum habitas, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber" (*In 2 Cor. lect.* 3; ed. R. CAÍ, n. 112); cf. *San Paolo: Libertad y ley nueva*, 110, 53.

⁶⁹ Esa es la interpretación más común de este "deseo" (R. DE VATTX, J. COPPENS, etc.).

⁷⁰ Desde este momento cesa el "tiempo de la libertad paradisiaca" y no cuando se promulga la ley (Gen 2, 17 s.), como supone O. MICHEL (148).

⁷¹ Esta es en realidad una de las principales objeciones que se presentan a esta interpretación: p. e., W. G. KJEMMEL, O. C., 86 s. Si Pablo hubiera querido designar el precepto del paraíso, no habría escrito "No codiciarás", sino "no comerás", o "no tocarás" (Gen 3, 3).

⁷² Véanse las justas observaciones de O. MICHEL, P. J. LEENHARDT y C. K. BARRETT, citadas en *Mélanges O. Cullmann* (Sup. *Novum Testamentum*, VI) 157-165.

Ciertamente, sería erróneo asimilar este precepto a nuestro "nono mandamiento de la ley de Dios"⁷³ que prohíbe el deseo sexual fuera del matrimonio. En el mismo decálogo, según el texto del Éxodo, se trata de "desear la casa, la mujer, el campo, el buey, el asno, o cualquier cosa que pertenezca a otro israelita"⁷⁴; en los Setenta, las palabras griegas ἐπιθυμῆν y ἐπιθυμία no evocan prácticamente nunca el deseo sexual⁷⁵.

Pero hay más. En la historia bíblica, lejos de ser "un pecado" entre muchos, el deseo, la "codicia", aparece como "el pecado" por excelencia, el pecado tipo, que compendia según san Pablo todos los pecados del pueblo de Israel en el desierto. Recuérdese cómo presenta en la primera carta a los corintios los castigos que sufrieron "nuestros padres": Dios los castigó para que "nos sirviera de ejemplo", para que "no codiciáramos lo malo como ellos" (1 Cor 10, 6). Se trata, pues, de un pecado que no tiene nada que ver con la concupiscencia sexual ni con el código mosaico. Sin embargo, no es menos grave. El apóstol evoca la rebelión de Israel cuando el pueblo se encaprichó con el deseo de comer codornices y "fue castigado con una plaga gigantesca", de forma que se llamó aquel lugar "Qúibrot ha-taavá" (sepulturas del deseo) porque allí se enterraron los que habían deseado" (Núm 11, 34; cf. 33, 17).

Este hecho muestra la importancia que daba el Antiguo Testamento a este suceso. No es el único; en Dt 9, 22, se menciona inmediatamente después de la adoración del becerro de oro; los grandes salmos históricos lo recuerdan con insistencia (Sal 78(77), 18 b — 19; 20 c; 25 b — 31; Sal 106(105), 14). Basta leer la narración del libro de los Números (14, 4-34) para comprender lo que significaba ante los ojos de los judíos esa codicia: a Israel, liberado milagrosamente de la esclavitud egipcia, no le gustaba el alimento que Dios le proporcionaba y "concibió

73 Los no católicos hablan con frecuencia en este punto del 10.º mandamiento que comprende nuestros 9.º y 10.º mandamientos, y prohíbe todo deseo malvado.

74 Si la lista del Deuteronomio señala en primer lugar la mujer como objeto prohibido de la "codicia", se debe a que constituye un objeto más "precioso" y no por causa del aspecto "sexual" del mismo deseo.

75 Los únicos ejemplos se encuentran en la historia de Susana (LXX, Dan 13, 8: verbo; Daniel 13, 32, 56: sustantivo; o Teodoción. Dan 13, 9, 11, 14, 20, 56: sustantivo) y en Dan 11, 37: sustantivo.

un gran apetito" hasta el punto de recordar con lamentos las comidas de Egipto: "¿Quién nos dará a comer carne? Nos acordamos del pescado que comíamos de balde en Egipto, de los cohombros, melones, puerros, cebollas y ajos. En cambio, ahora nuestra vida se marchita; no hay nada de todo eso y no se ve sino maná" (Núm 11, 4-6)⁷⁶. El apetito, la "codicia" de Israel consistió precisamente, como para Adán y Eva, en rechazar el alimento escogido por Dios, o más profundamente, en su negación a adaptarse a lo que constituía en el pensamiento de Dios la experiencia espiritual del desierto (Dt 8, 3); Cristo, precisamente, se la opondrá a Satanás en la tentación (Mt 4, 4). ¿Hay que maravillarse, por tanto, de que san Pablo haga de esa "codicia" la misma fuente de todos los pecados, como supone en Rom 7, 7 y probablemente también en 1 Cor 10, 6?⁷⁷

Pero, repito, quien quiera comprender lo que los judíos y Pablo entendían por "codicia", ha de consultar la traducción y paráfrasis del Targum de Ex 20, 17 y Dt 5, 18 (Vulgata 21), que son los pasajes en donde se menciona tal "codicia". La traducción del códice *Neofiti*, que usa siempre la única raíz *hamad* (los LXX emplean ἐπιθυμῆν), es la siguiente⁷⁸:

«No codiciarás. Pueblo mío, hijos de Israel, no codiciéis ni os asociéis a quienes codician. No se codicie en la asamblea de Israel en unión de quienes codician (evidentemente los paganos) para que vuestros hijos no se eduquen con quienes codician, ni aprendan mutuamente a ir en su compañía. El hombre no desee la mujer de su prójimo, ni la sierva, ni el buey, ni el asno, ni lo que le pertenece, porque los gobernantes hacen la guerra a los hijos de los hombres por causa del pecado de codicia».

76 cf. Núm 11, 18: "¿Quién nos dará carne para comer? ¡Nosotros éramos felices en Egipto!"

77 Los comentaristas modernos de 1 Cor 10 notan que "la segunda parte del versículo ("como lo codiciaron ellos") es como un sumario de las culpas que se especificarán después en los vv. 7-10 (ALLO), es decir: idolatría (v. 7), fornicación (v. 8), tentación al Señor (v. 9), murmuraciones (v. 10); igualmente B. CORNELLY (278), que se refiere al Crisóstomo; F. GODET (81), etc.

78 El hebreo usa al lado de *hmd*, igualmente *'wh*; en Núm 11, al hebreo *'wh* corresponde en el Targum *hmd* y en griego, ἐπιθυμῆν.

El Targum de Dt 5, 18 reproduce la misma paráfrasis del «No codiciarás», pero desarrolla ligeramente el final: «Nadie deseará la mujer de su prójimo, ni el campo, ni el esclavo, ni la sierva, ni el buey, ni el asno, ni nada de lo que le pertenece; porque, por causa del pecado de la codicia, las nubes se elevan (sin que llueva), el rocío no desciende, la carestía viene sobre el mundo y los reinos hacen la guerra a los hijos de los hombres, desean su muerte y los matan».

No hay necesidad de hacer caer la atención sobre el uso absoluto del verbo "codiciar", como en 1 Cor 10, 6 y en Rom 7, 7; ni sobre la expresión típica "quienes codician", para designar manifiestamente a los paganos, esto es a los pecadores por excelencia, a quienes san Pablo, usando la expresión de los mismos judíos, llama en Gal 2, 15: "estos pecadores provenientes de la gentilidad".

Si volvemos a leer la narración del primer pecado en el c. 3 del Génesis, nos llamará la atención la importancia dada a la codicia de Eva, como lo hemos notado ya. Entre todas las palabras empleadas por el narrador, la "codicia" es la única que pertenece en esta narración a lo que se podría llamar terminología bíblica del pecado.

En estas condiciones, el precepto elegido por el apóstol como ejemplo típico: "¡No codiciarás!", en vez de traernos a la memoria el código mosaico en cuanto tal, nos evocará, como a sus lectores judíos, el conjunto de los preceptos impuestos por Dios al género humano, comenzando por el primero de todos según la historia bíblica, el del paraíso. Estas son las razones que hacen muy verosímil que san Pablo, queriendo mostrar la relación entre la ley y el pecado, se haya inspirado en lo que la sagrada Escritura enseñaba sobre lo que había sucedido en el mismo comienzo de la humanidad, cuando so cometió el primer pecado, que él había recordado explícitamente dos capítulos antes⁷⁹.

⁷⁹ San Pablo tiene la costumbre de fundamentar sus argumentaciones en la Escritura, sobre todo en las polémicas con los judíos y judeo-cristianos: cf. Rom 4, 9-11, etc. Probablemente no es distinto el caso de Rom 5, 13-14, aunque se supone con más frecuencia que Pablo se refiere a la constatación completamente profana de que los hombres no estaban dispensados de morir entre Adán y Moisés (cf. J. HUBY, ed. 1957, 541 y 544).

6. CONCLUSIÓN: LAS TRES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

Si es verdad que san Pablo en este c. 7 de la carta a los romanos no se propone escribir una página autobiográfica, ni

se detiene en una introspección psicológica —cosa que no cuadra con sus costumbres—, si es verdad que aquí, como en otras partes, y sobre todo en esta carta a los romanos, piensa "heilgeschichtlich"⁸⁰, no es menos verdad que el apóstol no distribuye "las etapas de la historia de la salvación" según el esquema que se presenta habitualmente. Como hemos visto, los autores, en su mayoría, comienzan la historia de la salvación con el pecado de Adán; distinguen en la narración de san Pablo tres etapas: 1) del pecado de Adán a la ley mosaica, época en que el pecado estaba muerto y la humanidad vivía, al menos con una vida relativa: "yo viví una vez fuera de la ley"; 2) de la ley mosaica a Cristo, época de la tiranía del pecado formal y de la muerte 3) después de Cristo, el tiempo de la salvación y de la vida.

En realidad, para san Pablo, como para la Biblia, la historia no comienza con el pecado sino con la creación de Adán; en la inocencia; así que tenemos tres etapas, pero muy diferentes: 1) el tiempo del paraíso, cuando Adán y Eva vivían en la amistad divina, tiempo en el que se puede decir de ellos con mayor verdad que del cristiano: "no están bajo la ley sino bajo la gracia" (Rom 6, 14); 2) del primer pecado a Cristo, cuando esta potencia tiránica, ya entrada en el mundo, ejerce su dominio sobre la humanidad, y la reduce a una radical impotencia para obrar el bien, como se describe a partir del versículo 14; 3) la liberación de esta ley del pecado y de la muerte, gracias a Cristo, que comunica al hombre la ley del evangelio y de la vida (7, 25 y 8, 2).

⁸⁰ Cf. E. STATJFFER: ThWNT 2, 345; *Theologie des N. T.*, 254, n. 239. 254, n. 239.

Y así el apóstol ofrece el primer modelo a los padres de la Iglesia, que, delinearán a su vez la misma historia de la salvación; éstos señalarán tres períodos que relacionarán gustosos con las tres personas de la Sma. Trinidad, según la división que determina el símbolo de los apóstoles: la época del Padre, creador; la del Hijo, redentor; y la del Espíritu Santo, santificados. Así procede, para no citar sino a un autor entre muchos, Ruperto de Deutz, en el prólogo al gran comentario de la Biblia: *De Trinitate et operibus eius libri XII*⁸¹.

Los padres, al describir el pecado de Adán y sus efectos, tenían razón en inspirarse en esta página, ya que este capítulo, como el 5, trata sobre la entrada del pecado en el mundo. Así san Cirilo de Alejandría: "por el hecho de la desobediencia, de uno solo, todos los hombres se han convertido en pecadores, no por haber transgredido Adán algún precepto, puesto que no existían, sino en cuanto que poseen la naturaleza humana, caída bajo la ley pecado", donde se reconoce la expresión del c. 7: "la ley del pecado que está en nuestros miembros" (v. 23, repetido en 8, 2)⁸². Así san Juan Damasceno, que describe en una homilía cómo pecó Adán en el paraíso y cómo arrastró con él a todos los descendientes a la "corrupción", a la φθορά, recogiendo a la letra las fórmulas paulinas del c. 7, particularmente los vv. 8 y 11; Focio hará lo mismo un siglo después⁸³.

Se sigue de esto que san Agustín y sto. Tomás podían citar con derecho a san Pablo subrayando el papel de la concupiscencia en el pecado original, y no evidentemente con el sentido de la "simple inclinación al mal" eme se encuentra en cada uno de nosotros y que dura después del bautismo⁸⁴.

81 Debo esta referencia a la extraordinaria erudición del P. de Lubac no menos que a su amabilidad. El texto se encuentra en PL 167, 198 s; véase también Hortus *deliciarum* de H. DE LANDSBERG, en H. DE LUBAC, *Exégese médiévale*, 3, 359, n. 4.

82 SAN CIULIO BE ALEJANDRÍA: PG 84, 789.

83 SAN JUAN DAMASCENO, *Hom. in Sabbato Sancto*, 10: PG 96, 612; Pocio, *In Rom*, 5, 12 (en STAAB, 496).

84 cuando el Concilio de Trento se niega a identificar el pecado original con la concupiscencia, tiene cuidado de añadir que intenta hablar de la concupiscencia como se encuentra "in renatis" (D. 792; cf. *Acta*, ed. EHSES 5, 217-218). Eso haría suponer, junto con Lutero, que el bautizado tiene aún el pecado original. Pero santo Tomás conserva la terminología agustiniana y, por ejemplo, en la cuestión:

Se sigue también de esto que nada es más paulino que ver con la tradición, como lo han hecho notar oportunamente loa P.P. Fliek y Alszeghy. que el pecado de Adán consiste esencialmente en la "radical incapacidad del hombre, cuando llega a la edad del discernimiento moral, para poder elegir a Dios como su bien supremo"⁸⁵, según la doctrina tomista más clásica, y de concebir consecuentemente el pecado original *originatum* "no tanto como un estado cuanto como una orientación hacia nuevos pecados"⁸⁶.

Finalmente, se sigue que no hay ninguna necesidad de justificar a san Pablo de haberse dejado arrastrar, en esta descripción de la tiranía del pecado, por "una cierta exageración literaria"⁸⁷. Desde el momento que el apóstol prescinde de toda influencia de Cristo⁸⁸, aquí como en el c. 5, sus afirmaciones deben tomarse al pie de la letra. No hacen sino expresar la pura verdad: después del pecado de Adán, y por causa de este pecado, todos los hombres nacen en tal condición, que no pueden evitar, al menos a la larga, el pecado mortal⁸⁹—Sto. Tomás dirá: desde el primer acto libre⁹⁰— y, por tanto, no pueden evitar la condenación eterna. La exclamación del apóstol adquiere así todo su significado: "¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?"

En exégesis, sobre todo cuando se trata de una perícopa tan llena de significado teológico, siempre es provechoso no

"Utrum peccatum originale sit concupiscentia", responde afirmativamente, invocando las palabras de san Agustín: "concupiscentia est reatus peccati originalis" (1-2, p. 82, a. 3), pero añade una distinción, y es que "la concupiscentia constituye la parte material del pecado original, mientras que la parte formal está constituida por la voluntad desorientada..." (A. GAUDEL, a. *Peché originel*: DTC 12, 840).

85 M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *LO stato di peccato originale*: Greg 38 (1957) 308 s.

86 M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e della grazia*: Greg 41 (1960) 618.

87 La expresión es del P. Lagrange (175), citada por HUBY, 258, a propósito de las fórmulas de Rom 7, 15 y 19 s.

88 Esto lo reconocen generalmente los comentaristas. Así CORNELLY, 358; cf. 372 y 391; O. Kuss, 465; J. HUBY, ed. 1957, 608.

89 Es la tesis clásica del tratado de la gracia: cf. STO. TOMÁS, 1-2, q. 109, a. 8; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Los comienzos de la salvación*. Sigüeme, Salamanca, 1965, 501 s.

90 SHh 1-2, q. 89, a. 6 corp. et ad 3; De *veritate*, q. 24, a. 12 ad 2; De *malo*, q. 5, a. 2 ad 8; q. 7, a. 10 ad 8.

olvidar la misma historia de dicha exégesis. La interpretación aquí propuesta resulta ser la más común entre los padres. Así, el exegeta se mostrará también dócil a las exhortaciones de los últimos papas para sacar todo el fruto, aún insospechado, que se encuentra encerrado en la tradición⁹¹.

⁹³ Así LEÓN XIII, enc. *Providentissimus* (E. B. 110-113); BENE-DICTO XV, Enc. *Spiritus Paraclitus* (E. B. 470, 474); Pío XII, Enc. *Divino afflante Spiritu* (E. B. 554). Se impone este estudio cuando un concilio, como el de Trento, pone la obligación de comparar la interpretación que se da de un pasaje de la Escritura (Rom 5, 12) con la que "la Iglesia católica dispersa por todas partes ha dado"; cf. c. 4, p. 2: Las divergencias de la tradición, 68 s.

6

LA REDENCIÓN Y EL DON DEL ESPÍRITU

(Rom 8)

1. EL PROBLEMA

Los cuatro primeros versículos del c. 8 de la carta a los romanos ofrecen una serie de afirmaciones de una riqueza doctrinal y espiritual universalmente reconocida, pero los exegetas encuentran numerosas dificultades en ellos. Las soluciones propuestas, muy diferentes entre sí, determinan en gran parte las conclusiones dogmáticas que se sacan de aquí, en particular respecto de la noción de redención. Las dificultades que se encuentran provienen con frecuencia del hecho de esforzarse, consciente o inconscientemente, por comprender a san Pablo con las categorías que nos son familiares, sin preguntarnos siempre si corresponden exactamente a las que eran familiares a san Pablo y que de ordinario emanaban del Antiguo Testamento. Como se verá, la perícopa en cuestión constituye un caso típico.

El contexto es claro. A la lúgubre descripción de la humanidad, "vendida al poder del pecado" (Rom 7, 14), esclava de los que Pablo llama "la ley del pecado y de la muerte" (6, 2) —la ley por la que el pecado ha ocasionado al hombre la muerte física y la eterna¹—, el c. 8 de la carta opone la condición del cristiano "animado por el Espíritu" (8, 14) gracias a la obra redentora de Dios, realizada por Cristo (8, 3)². Pero

¹ Cf. Rom 7, 9-13, 23-25.

² Véase supra, c. 5.

para afirmar esta liberación y la manera de realizarse, san Pablo usa, sobre todo en los vv. 2, 3 y 4, diversas fórmulas que no dejan de sorprender; lo menos que se puede decir es que no corresponden demasiado a las que nosotros habríamos empleado en las mismas circunstancias.

Así, en el v. 2, el apóstol habla de la "ley del Espíritu", fórmula singularmente atrevida, donde se une, como notaba el P. Lagrange, "la ley, poco antes considerada como letra antigua opuesta al espíritu, y el mismo espíritu"³. En el versículo 3 —que el P. Prat califica de "texto famoso por su dificultad intrínseca y por las divagaciones de los exegetas"⁴—, la representación de un Dios que "condena el pecado en la carne" no sitúa a los comentaristas en un embarazo menor, al menos a los que se esfuerzan por dar una explicación plausible. Finalmente, a propósito del v. 4, hay quienes juzgan absolutamente inverosímil que san Pablo, "precisamente cuando va a demostrar que el cristiano está muerto a la ley", pueda "poner como meta de la misión de Cristo el cumplimiento de los preceptos de la ley". Esta es la afirmación que se encuentra en uno de los más recientes y mejores comentarios de la epístola a los romanos, el de J. Leenhardt⁵, y éste era también, en 1938, el parecer del P. Benoit, "aunque, añadía, ésa es la exégesis admitida generalmente"⁶.

Más que los asertos paulinos, el hecho más raro es que ninguno de los exegetas ya nombrados, como ninguno de los que hemos podido consultar entre los modernos, interroga el Antiguo Testamento a propósito de esta perícopa; Quizás se deba esto a que Pablo no se refiere explícitamente a él, ni siquiera, a primera vista, implícitamente.

Así, para resolver las dificultades mencionadas, ninguno de ellos recurre a los dos oráculos de Jeremías y de Ezequiel, concernientes a la "nueva alianza", caracterizada por la ley interior (Jeremías) o por el don del Espíritu (Ezequiel). Es

3 M. J. LAGRANGE, *Saint Paul, épître aux Romains*, 192; por su parte, P. GODET había subrayado ya: "la expresión 'la ley del espíritu' tiene algo de extraño" (*Commentaire sur l'épître aux Romains*, 1890, 141).

4 P. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 2, 6.º ed., 193.

5 PR. J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux romains*, 1957, 117.

6 P. BENOIT, *La loi et la Croix*, RB 46 (1938) 499, o en *Exégèse et Théologie*, 2, 29.

imposible que el apóstol no haya pensado en ellos; sin embargo, no se encuentra en dichos comentarios ninguna alusión explícita a estas profecías⁷ ni indicios siquiera de haberlos utilizado⁸. Más aún, en las citas de los márgenes de las ediciones de Nestle y de Merk, como en la *Bible de Jérusalem*, generalmente tan abundantes, no se encuentra ni directa ni indirectamente estos dos textos¹⁰.

Tampoco los comentaristas citan el Antiguo Testamento, o en particular estas dos profecías, para explicar la manera paulina de considerar la redención como "la condenación del pecado en la carne" (v. 2) o el fin que asigna a la misión de Cristo, el cumplimiento de la ley por el cristiano (v. 4).

7 Así, entre los comentaristas no católicos, F. Godet, H. Oltramare, W. Sanday-A. C. Headlam, C. K. Barret, Fr. J. Leenhardt. Entre los católicos, R. Cornely, M. J. Lagrange, J. Huby, A. Viard, O. Kuss. *La Bible de Jérusalem*, en la nota-clave del papel de la ley (a propósito de Rom 7, 7, en la edición en un solo volumen, 1500), subraya que "el régimen de la gracia, que sustituye al de la ley antigua, puede recibir el nombre de ley: ley de fe (Rom 3, 27), ley de Cristo (Gal 6, 2), ley del espíritu (Rom 8, 2)"; pero no se dice por qué Pablo la ha llamado así.

s El caso de Oltramare es típico (cf. infra 97 y nota 23); como el de Barrett, que interpreta "ley" en el sentido muy general de "religión", sin relación inmediata con el uso de la palabra en el c. 7: "For the religion (litterally, law) which is made possible in Christ Jesús, namely that of the life-giving Spirit, liberates from the old religion (litterally, law) which is abused by sin and leads to death" (*A Commentary to the Epistle to the Romans*. London 1957, 155). Entre los comentarios en cuestión no veo sino una sola excepción, de la que se podría casi decir que confirma la regla: a propósito de la expresión del v. 2 "la ley del espíritu de la vida", O. Michel trae la profecía de Jeremías (31, 31-36), pero, para explicar la mención del espíritu, del que no habla Jeremías, remite a la expresión πνεῦμα ζωῆς de Gen 6, 17 y 7, 15, donde se dice que Yavé mandó el diluvio para exterminar "toda carne que poseyera espíritu de vida" (LXX: πᾶσαν σάρκα ἐν ἧ ἔστιν ἐν αὐτῇ πνεῦμα ζωῆς) y que Noé metió dentro del arca "una pareja de todo lo que es carne que posee espíritu de vida" (LXX: ἐν ᾧ ἔστιν πνεῦμα ζωῆς). (O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, 159). ¡Confesamos que estas expresiones del Génesis, además de no tener ninguna relación con la profecía de Jeremías, no aportan ninguna luz para interpretar la fórmula paulina!

9 Igualmente las Biblias de Crampon-Bonsirven, Segond, etc.

w Se podría creer que Nestle haya pensado en esto, desde el momento que remite a 2 Cor 3, donde se evocan clarísimamente estas profecías en los vv. 3 y 6, pero cita el v. 17, que remite, por su parte, a Rom 8, 2, y no a Jeremías o a Ezequiel. Por el contrario, la edición de la Vulgata de Grammatica, tan preciosa por sus indicaciones marginales, remite a propósito de "lex spiritus vitae" a Jn 6, 64; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 6 y este último versículo remite a Jeremías (Jeremías y Ezequiel en 2 Cor 3, 3).

Se verá a continuación de qué luz se privan estos comentaristas, y cómo dichos textos, a primera vista un poco enigmáticos, se hacen fácilmente comprensibles con tal que se interpreten en función de las categorías del Antiguo Testamento; sin duda alguna, éstas eran las mismas de san Pablo; es fácil demostrar que Pablo tenía, casi con certeza, presentes en su pensamiento estas dos profecías, cuando dictaba a Tercio los primeros versículos del c. 8.

2. "LA LEY DEL ESPÍRITU DE LA VIDA"

A primera vista, es verdad, esta expresión puede maravillar, especialmente en tal contexto. San Pablo consagra un capítulo entero para probar que el cristiano está completamente libre del "nomos", como la esposa lo está del esposo, cuando éste muere, de forma que se puede casar de nuevo sin cometer adulterio (Rom 7, 1-4). Además, en el c. 6 se ve que la finalidad de Pablo era mostrar que el cristiano *debe* librarse del "nomos", si quiere librarse definitivamente del pecado (cf. 6, 14). Y, precisamente, en el comienzo del c. 8, el mismo san Pablo no duda en definir "nomos" justamente a lo que nos ha librado. Concedido: nosotros no nos hubiéramos expresado de esa forma.

Pero recordemos que el apóstol en primer lugar polemiza —incluso explícitamente, como lo hace ver el inciso: "lo imposible para la ley" (v. 3)— contra personas que consideraban la ley, expresión positiva y externa de la voluntad divina, como el único medio de justificación; estos adversarios de Pablo no podían concebir una liberación del pecado fuera de la observancia de la ley.

Se sabe que, según la enseñanza común de los rabinos, la ley era un don divino para poner remedio al *yets'er ha-rah*, al "corazón malvado", como se dice en el libro 4 de Esdras; en él se reconoce, lo mismo que en este c. 8 (v. 2), que la ley no había podido sanar eficazmente esta malicia ni impedir que los hombres continuasen pecando (4 Esd 3, 20)¹¹.

¹¹ Sobre el papel de mediador desempeñado por la ley en el judaísmo del tiempo de san Pablo, véanse c. 5, 105 s. y c. 8, 178 s. Esta nota característica de la concepción judía de la ley la ha hecho ver

Recurriendo a la categoría de la ley, san Pablo no hacía sino adaptarse a la manera de pensar de sus contemporáneos; usa, diríamos hoy, un "lenguaje ecuménico". Y podía emplearlo con razón, puesto que ésta era la forma del Antiguo Testamento utilizada para anunciar la "nueva alianza", precisamente la alianza cuyo cumplimiento proclamaba el apóstol. Más aún, se trataba de una de las profecías más conocidas, del único pasaje del Antiguo Testamento en que se encuentra la expresión "nueva alianza" o "nuevo testamento", y uno de los más utilizados por los contemporáneos de Pablo. En primer lugar, por los cristianos: Cristo se había referido a esa profecía en la institución de la eucaristía, "cáliz de la nueva alianza", según la fórmula del apóstol (1 Cor 11, 25) y de Lucas (22, 20). En la carta a los hebreos se cita el pasaje dos veces; íntegramente en 8, 8-12, que es la mayor cita del Antiguo Testamento en el Nuevo, y parcialmente más adelante. Pero los judíos no empleaban menos esta profecía; daba incluso el nombre a una secta, la de la "nueva alianza", conocida ya por el *Documento sadoquita*, encontrado en la *guéniza* del Cairo Antiguo; los documentos de Qumrán revelan su importancia¹².

«Afirma Yavé —anuncia Jeremías— vendrán días en que yo estableceré con la casa de Israel y la casa de Judá una nueva alianza (δικαθήκη καινή). No como la alianza que pacté con sus padres el día en que los cogí por la mano para sacarlos de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza. Pero éste será el pacto que estableceré con la casa de Israel después de esos días, declara Yavé. Yo pondré mi

muy justamente el P. Lagrange a propósito de la polémica paulina en la carta a los galatas. Entre los obstáculos que se oponían al "reconocimiento de Jesús como redentor y salvador", se debe incluir la muerte ignominiosa del "rey de Israel". Pero añade: "En vano Pablo glorificaba esta muerte con la aureola de la expiación, con la victoria sobre el pecado y sobre la misma muerte. Esto significaba otro obstáculo. Los judíos no querían esta gracia y pretendían asegurarse la recompensa mediante la *observancia personal de la ley* (Saint Paul, *Épître aux Galates*, Introduction, 38); véanse más adelante las notas 76 y 77 de este mismo capítulo.

¹² El P. LAGRANGE daba un título significativo a la traducción francesa en que se publicaba: *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas*: (RB 21 (1912) 213-240 y 321-360). En Qumrán se encontraron varios fragmentos: cf. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*. París 1957, 34 s.

ley en el fondo de su ser y la escribiré en su corazón. Entonces yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (fórmula de la alianza) (Jer 31, 31-33).

La antigua alianza consistía en el don de una ley, el "matan torá", el don por excelencia de Yavé a su pueblo¹³. La nueva alianza se presenta igualmente como el don de una ley, pero interior, no escrita en tablas de piedra, externas al hombre, sino en su corazón; por definición, el hombre no será capaz de romperla, precisamente por ser interior, formando un todo unitario con su misma naturaleza.

Tenemos como prueba de que san Pablo tenía presente en su pensamiento este oráculo de Jeremías, que lo había dictado al comienzo del c. 7, en el versículo 6; en él se anuncia, según una costumbre entrañable del apóstol, el desarrollo del c. 8.

Nótese el paralelismo manifiesto de las tres fórmulas y el avance del pensamiento cuando se pasa de una a otra: en Rom 6, 4, Pablo describe la vida del cristiano bautizado como un «camino en la novedad de vida» (ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν); en Rom 7, 6, esta «novedad de vida» se convierte en «novedad del espíritu» (ἐν καινότητι πνεύματος) y la opone a la «vejez de la letra» (οὐ παλαιότητι γράμματος); finalmente, en Rom 8, 2, se trata de «la ley del espíritu de la vida», cuyo efecto es que los cristianos «no caminan más según la carne, sino según el espíritu (τοὺς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα). La oposición entre la novedad del espíritu y la vejez de la letra, explícitamente mencionada en Rom 7, 6, se une sin duda —y todos los comentaristas lo hacen notar esta vez— a lo que san Pablo había escrito un año escaso antes, en 2 Cor 3, 6, donde se oponía a la «letra que mata», relacionada formalmente con la primera alianza «escrita en tablas de piedra» (ἐν πλάξιν λιθίναις), «el espíritu que vivifica», declarado no menos explícitamente como el de la «nueva alianza» (καινῆς διαθήκης). No se podía expresar esto con mayor claridad.

13 Si realmente la ley es el único mediador de la justificación, no se puede concebir un tesoro más precioso que ella. No es un pesado yugo del que desea librarse el judío, sino un privilegio que le enorgullece; véase, por ejemplo, lo que dice Fia vio Josefo en su *Cont. Ap.* 2, 173-175 y sobre todo 177: "¡Despójense de nuestras riquezas, de nuestras ciudades y de los otros bienes! Nos queda al menos la ley que es inmortal; y no hay un judío por lejos que esté de su patria, atormentado por un maestro severo, que no tema más la ley que a éste".

Por otra parte, los antiguos no se habían engañado. Todos, o casi todos, ven en la fórmula paulina de Rom 8, 2 «la ley del espíritu de la vida», una alusión a Jeremías. Así, para citar un solo ejemplo, sto. Tomás: «Se llama nueva esta ley del espíritu, la cual es el mismo Espíritu Santo o la que obra el Espíritu Santo en nuestros corazones»¹⁴. Así, pues, sto. Tomás identifica lo que Pablo llama «la ley del espíritu» con la actividad del Espíritu Santo en nosotros, con lo que «obra» el Espíritu Santo en nuestros corazones, o con la misma persona del Espíritu Santo, interpretación común entonces, aunque sorprenda a numerosos comentaristas modernos¹⁵.

La razón es que el Doctor Angélico pensaba posiblemente también, aunque no lo cite, en otro texto del Antiguo Testamento, no de Jeremías, sino de Ezequiel; otros unen expresamente los dos textos¹⁶, y no se equivocaron. Pero procedamos por etapas.

14 "Haec quidem lex spiritus dicitur lex nova, quae est vel ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus facit. Jer 31, 33: Dabo legem meam in visceribus eorum et in corde eorum superscribam eam" (*Super epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, lect. 1; ed. B. CAÍ. Marietti, Torino, 1953, n. 603).

15 Y también algunos antiguos, como el cardenal Toledo, según el cual, Pablo piensa en la "lex mentis", que se encuentra en cada hombre, aunque sea pecador (porque Toledo entiende Rom 7, 14 s. del hombre pecador), y no en el Espíritu Santo, como suponen los padres. Dice expresamente: "Lex spiritus vitae appellat, quam superius vocavit legem mentis, quae est lex Dei, quam ratio percipit. Haec dicitur vitae lex quia ad vitam spiritualem datur. Haec lex spiritus, id est spiritualis et rationalis, quae vita est, liberavit me non virtute sua sed in Iesu Christo" (Toledo lee según la Vulgata). En la *Annotatio* se señala la interpretación de los padres, que entienden el "spiritus vitae" del Espíritu Santo: Atanasio, Ambrosio, Cirilo de Alejandría, etcétera. Para este último padre se remite a una referencia que no he podido identificar ("*liber 14 Thesau, cap. 1*"). De cualquier manera, Cirilo, en la *Cadena sobre San Pablo*, asimila, es verdad, esta "ley del Espíritu" a la "inclinación de la razón humana", pero "ya enriquecida y consolidada por la gracia de Cristo" (PG 74, 816). (P. TOLEDO, *Commentarii et Annotationes in Epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos*. Venezia 1603, 351).

16 Así el jesuita Benedetto Giustiniani, "genuensis", que publicaba en 1612 un enorme comentario en dos volúmenes *in folio* sobre las cartas de san Pablo. A propósito de Rom 8, 2 escribía: "Hanc opinor legem pollicebatur olim Deus apud Jeremiam cum dicit: Dabo legem meam in visceribus eorum, etc. (31, 33). Et apud Ezechielem: Dabo vobis cor novum et Spiritum meum ponam in medio vestrum; et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carnum, et Spiritum meum ponam in medio vestri" (Ez 36, 26; cf. 11, 19). En

Ciertamente, en 2 Cor 3, Pablo piensa en las dos profecías, en la de Jeremías y en la de Ezequiel; éste es el único que habla del espíritu, y además, en su oráculo "el corazón de piedra" se opone al "corazón de carne"; el apóstol se refiere a éste, al oponer la ley antigua, escrita sobre "tablas de piedra" (ἐν πλάξιν λιθίνας), a la escrita sobre "tablas que son corazones de carne" (ἐν πλάξιν καρδιάς σαρκίνας). La expresión "tablas de piedra" (λίθιναι πλάκες) es clásica; pero "corazón de carne" únicamente se encuentra en Ezequiel¹⁷.

El apóstol podía combinar con facilidad las dos profecías, ya que en el Antiguo Testamento están estrechamente unidas. En realidad, Ezequiel intenta recoger manifiestamente el oráculo de Jeremías, proferido pocos años antes, dando nuevas precisiones¹⁸.

Basta comparar los dos textos. Al hablar de un "corazón nuevo", Ezequiel usa una fórmula de Jeremías (24, 7) que anuncia también la futura alianza: "Les daré un corazón para que conozcan que soy Yavé". El efecto que Ezequiel atribuye al don de este corazón es idéntico al que Jeremías atribuye a la "nueva alianza". "Todos me reconocerán, desde el más pequeño hasta el más grande" (Jer 31, 34); o: "Haré que caminéis con mis preceptos y que observéis en la práctica mis leyes" (Ez 36, 27). "Seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (Jer 31, 33); o "Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (Ez 36, 28). Pero, principalmente, no es mera casualidad que la fórmula central de Ez 36, 26 reproduzca literalmente la de Jer 31, 33.

La semejanza, ya visible en el griego de los LXX, más que en las traducciones modernas o en la Vulgata, es mucho más clara en el original hebraico. En realidad, Ezequiel usa el mismo verbo que Jeremías, traducido por "poner" o por "dar": "Yo pondré mi ley... Yo daré mi espíritu...". El se contenta

esto el sabio exegeta del siglo xvii parece tener razón (B. GIUSTINIANI, *In omnes II. Pauli Apostoli Epistolas explanationes*. Lyon 1912, 1, 220-221).

¹⁷ La expresión Κορψιά σαρκίνα no se encuentra en todo el A. T. sino en estos dos versículos de Ezequiel (11, 19 y 36, 26).

¹⁸ Las profecías de los capítulos 30-33 de Jeremías, y particularmente la que se refiere a la "nueva alianza", se datan en el reino de Sedecías (597-586C); mientras que el oráculo del c. 36 de Ezequiel es "posterior al año 586"; así A. GELIN, en A. ROBERT - A. FETILLET, *Introducción a la Biblia*, 1, 491-502.

con sustituir el término "ley", usado por Jeremías, por "corazón" y más tarde por "espíritu"; finalmente, precisa que este "corazón de carne" será un "espíritu nuevo", más aún, "el Espíritu de Yavé", "mi Espíritu"¹⁹.

Jer 31, 33 (LXX: 38, 33): «Yo les pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo». Ez 36, 26-28: «Yo os daré un corazón nuevo y pondré un espíritu nuevo dentro de vosotros; quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré uno de carne. Y os daré un corazón nuevo dentro de vosotros... Y seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios».

El sentido de Jer 31, 33 y de Ez 36, 26-28 es claro. Ezequiel revela lo que ya sugería el acercamiento de las dos fórmulas de Jeremías; "Yo les daré un corazón puro" (24, 7) y "Yo les pondré una ley en su interior y la escribiré en sus corazones" (31, 33). Este don de la ley, en el que consistirá la "nueva alianza", será idéntico al don de un "corazón nuevo", de un "espíritu nuevo", más aún, del mismo Espíritu de Yavé. Y la visión de los huesos descarnados, que sigue inmediatamente después y que es un comentario manifiesto de esto, muestra hasta qué punto es un espíritu capaz de dar la vida, digno, por tanto, de llamársele "espíritu de la vida".

La fórmula de san Pablo en Rom 8, 2 ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, "la ley del espíritu de la vida", significa literalmente esto. Debe entenderse el genitivo como un genitivo de definición o de explicación, en el sentido con que hablamos de "virtud de la paciencia" y "ciudad de Roma".

Por tanto, esta ley se identifica con el espíritu Santo, o con lo que es lo mismo, con su actividad dentro de nosotros. Así se comprenden las dos interpretaciones de santo Tomás, referidas anteriormente: "Haec lex dicitur lex nova, quae est vel

¹⁹ Este es el único caso en que la δίανοια de los Setenta corresponde al hebreo *qereb*. Por otra parte, la fórmula de Jer 31, 33 (LXX: 38, 33) con los dos términos δίανοια y καρδιά podría unirse a la del *shema*, que impone "amar a Dios con todo su corazón y con todo su espíritu y con toda su alma" (Deut 6, 5 en Mt 22, 37). Se sabe que la expresión es propia del Deut. (Se encuentra sólo en Jos. 22, 5 y en algunos pasajes de los libros de los Reyes y de las Crónicas, visiblemente influenciados por el Deuteronomio). Pero a los términos hebreos *leb* y *nejes* corresponden en griego ya καρδιά ψυχή, ya δίανοια ψυχή, mientras que en Mt 22, 37: καρδιά δίανοια ψυχή

ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit".

La exégesis de la perícopa, por consiguiente, se facilita mucho y se encuentran sin fundamento diversas dificultades planteadas por los exegetas. Algunos, por ejemplo, se preguntan si Pablo no piensa que esta ley es la que ha llamado en el capítulo anterior "ley de la razón" (νόμος τοῦ νόου) o "ley de Dios"²⁰, o incluso, si la "ley del pecado y de la muerte" puede designar en el pensamiento del apóstol la ley mosaica, cuando ha establecido la misma oposición en 2 Cor 3 entre la "letra que mata" y el "espíritu que vivifica", entre el "ministerio de muerte" y de "condenación" y el "ministerio de justicia" (vv. 6-9)²¹. Nadie se escandalizará de que esta "letra que mata" pueda incluir la ley mosaica, en cuanto que constituye una norma exterior al hombre, ya que san Agustín y sto. Tomás no han dudado en incluir en esa expresión la misma ley evangélica²². Se ve aquí hasta qué punto podía engañarse un exegeta como Oltramare, que creía poder acusar a "casi todos los comentarios antiguos y modernos" de: 1) "dar a πνεῦμα el sentido de Espíritu Santo; 2) hacerlo "sin ningun-

20 Así Toledo, supra, nota 15.

21 No es cierto que la "ley sea pecado" (Rom 7, 7): don de Dios, no puede ser sino "santa, justa y buena" (Rom 7, 12). Permanece, con todo, el hecho de que el pecado se ha servido y se sirve de la ley para "matar" al hombre (Rom 7, 8-10) y causarle así su muerte y su muerte eterna (Rom 7, 24). En este sentido, la ley es un "ministerio de muerte" y de "condenación" (2 Cor 3, 19); "produce la cólera" (Rom 4, 15); quedando a salvo la intervención de la misericordia completamente gratuita de Dios en Jesucristo, ya que Pablo no subraya este papel de la ley sino para mostrar la necesidad de esta intervención. En este sentido, creemos, habla Pablo en Rom 8, 2 de la "ley del pecado y de la muerte"; lo que dice es verdad de la ley mosaica (Gal 3, 19) como de toda ley, en cuanto que es simplemente una norma de conducta y no una fuerza para obrar.

22 Se sabe que SANTO TOMÁS en la *STh* (1-2, q. 106) distingue en la "lex Evangelii" dos elementos: uno, principal, que es la "gratia Spiritus Sancti interius data", otro, secundario, que comprende lo necesario para la instrucción de los hombres "tam circa credenda quam circa agenda" (cf. a. 1). Pues bien, "quantum ad primum, nova lex iustificat; quantum vero ad secundum, nova lex non iustificat" (a. 2). Y concluye sin dudar: "Unde Apostolus dicit: Littera occidit, Spiritus autem vivificat (2 Cor 3, 6). Et Augustinus exponit (De spiritu et littera, c. 14 ó 17) quod per littera intelligitur quaelibet scriptura extra nomines existens, etiam moralium praeceptorum, qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans" (a. 2).

na prueba y *a priori*"; 3) y "estar por eso en la imposibilidad de explicar convenientemente ὁ νόμος aplicado πνεῦμα"²³.

Basta con tener presentes las dos profecías de Jeremías y de Ezequiel —que constituían una unidad, y que san Pablo acostumbraba a presentar juntas, como lo prueban las expresiones de 2 Cor 3, 1-6 y Rom 7, 6— para que la expresión de Rom 8, 2: "la ley del espíritu de la vida", por extraña que pueda parecer a oídos no acostumbrados a las categorías paulinas, sea tan natural como rica de significado²⁴.

3. "Dios CONDENÓ EL PECADO EN LA CARNE" (V. 3)

El mismo oráculo de Ezequiel, colocado en su contexto, puede proporcionar igualmente la clave de otra expresión paulina de esta misma perícopa, no menos enigmática, a primera vista, que la precedente, y que ha dado lugar a las interpretaciones más diversas, ya que los exegetas están lejos de ponerse de acuerdo.

Sin duda, todos los comentaristas lo reconocen con el P. Benoit: "El sentido general del pensamiento es claro: lo que la ley no podía hacer ("lo que era imposible a la ley, por ser débil a causa de la carne", v. 3), Dios lo ha hecho". Pues bien, el P. Benoit se pregunta justamente: "¿qué no podía hacer la ley?" Y responde: "No podía impedir que el pecado reinase en la carne. Daba luz, que recibía el νόος (7, 16. 22), pero no fuerza interior para aplacar la σάρξ rebelde"²⁵. Por tanto, san Pablo intenta afirmar la victoria de Dios y de Cristo sobre el pecado cuando declara: "Dios condenó el pecado en la carne". Por eso, apoyándose en el contexto, la mayoría de los antiguos ha glosado el κατακρίνειν con una forma que expresa esta victoria.

Así, por ejemplo, Orígenes escribía: «Fugavit et abs-tulit»; Crisóstomo: «ha vencido» (ἐνίκησεν); Teodoro:

23 H. OLTRAMARE, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 1882, 2, 105.

24 Estas mismas profecías inspiran manifiestamente, aunque no siempre se haya notado esto, los textos de Qumrán; cf. DBS 3, 484 s., y nota 77 de este capítulo.

25 P. BENOIT, O. C. 496, 6 2, 26.

"ha destruído" (κατέλυσεν); Cirilo de Alejandría: καθήργηκε, «ha reducido a la impotencia», «ha privado de toda eficacia». Cirilo está tan persuadido de que κατακρίνειν equivale a καταργεῖν que, al citar el texto de Pablo, no duda en hacer la sustitución²⁶.

Esta interpretación no es exclusiva de los griegos. Se encuentra en la edad media, por ejemplo en sto. Tomás, Este da dos interpretaciones muy diferentes entre sí cuando trata de precisar el sentido de la expresión «de peccato» de la Vulgata: «et de peccato damnavit peccatum in carne». Pero las dos explicaciones concuerdan en atribuir el mismo significado al «damnavit peccatum»: «Damnavit, id est, destruxit peccatum (con el verbo latino «dextruxit» que traduce habitualmente καταργεῖν en la Vulgata); sed melius est ut dicatur: Damnavit peccatum in carne, id est, debilitavit fomitem peccati in carne nostra»²⁷.

Cornely cita también al cardenal Toledo: «Damnare peccatum est abolere peccatum»²⁸. El protestante Godet, por

26 He aquí el texto sacado de la *Cadena sobre san Pablo*. Cirilo cita el versículo de la manera siguiente: "Dios... ha reducido a la impotencia el pecado en la carne (ὁ γὰρ Θεὸς καθήργηκε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί). Después se pregunta: ¿Cómo ha sido muerto el pecado en nosotros (literalmente: "reducido al estado de cadáver impotente" γενέκρωται)? Y responde: "El Verbo de Dios... ha tomado la semejanza de una carne de pecado para condenar el pecado en la carne (ἵνα κατακρίνη τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί) (PG 74, 817). Y un poco más adelante: "Después de que el Logos, que santifica a todas las criaturas, ha habitado entre nosotros, ha sido condenada la potencia del pecado (ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας κατακέκριται). Ha cesado la incapacidad de la ley, debida a la carne, habiendo condenado y reducido a la impotencia Cristo el pecado en la carne τοῦ Χριστοῦ κατακρίναντος τε καὶ καθήργηκότος τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί) (PG 74, 820). Esta exégesis de Cirilo se confirma con otros numerosos pasajes, en que tiene la ocasión de referirse a Rom 8, 3, como, por ejemplo, en el *De Fide ad Reginas* (PG 76, 1300). El interés de esta exégesis es mostrar cómo Cirilo identifica espontáneamente en la práctica los dos verbos καταργεῖν y κατακρίνειν sin advertir la menor dificultad.

27 *Super epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, lect 1.; ed. R. CAÍ, Marietti, Torino 1953, n. 609.

28 Después de las palabras: "abolevit peccatum et vires eius destruxit", Tomás añade: "iusto iudicio, non solum utens potentia sed simul iustitia". Se reconoce aquí la teoría de los "derechos del demonio", que se encuentra ya en el *Ambrosiaster* (san Agustín quizás la tomó de éste). Toledo la deduce de la interpretación que da a la fórmula: "de peccato damnavit peccatum in carne", refiriendo "de peccato" a "damnavit", comprendiéndolo según Jn 16, 8: "arguet mundum de peccato" y viendo ahí el crimen de Satanás que asesina a un inocente (cf. TOLEDO, O. C. 355-356). Esta era exactamente la interpretación del AMBROSIAS: "Misso ergo Deus Christo, de pee-

su parte, señala la interpretación de Teodoro de Ile/i «abolevit»; la de Calvino: «abrogavit»; la de Bengel: «vir tute privavit». Y habría podido añadir la del mismo Lutero: «damnavit, id est occidit et perdidit»²⁹.

Respecto de los modernos, el P. Prat aceptó esta interpretación: «domar y expulsar» (mater et déloger)³⁰; entre ios protestantes la defienden W. G. Kümmel y más recientemente O. Michel, y entre los católicos el P. Viard y O. Kuss, para citar algunos nada más³¹.

Esta interpretación es apoya principalmente en el contexto inmediato, que no habla directamente de una "ofensa" que

cato damnavit peccatum, hoc est peccatmn peccatc proprio damnavit, Christus enim cum a peccato crucifigitur, qui est Satanás, peccavit peccatum in carne corporis Salvatoris... Nam solet dici de quocumque damnato: In qua causa damnatus est? Respondetur, ut puta, in homicidio" (PL 17, 123). ¿Se ve que el autor se refiere a las categorías jurídicas de su tiempo! Pero el "de peccato" no puede gramaticalmente referirse sino al participio "mittens" y no al "damnavit", por J a misma razón del καὶ que precede περὶ ἁμαρτίας: "Dios, enviando a su Hijo en la semejanza de una carne de pecado, y en vista del pecado, condenó el pecado en la carne".

La teoría, se sabe, no es exclusivamente latina, aparece, por ejemplo, en san Juan Crisóstomo, y precisamente a propósito del κατέκρινεν de Rom 8, 3, al que parece que une las palabras περὶ ἁμαρτίας a pesar del καὶ que sigue conservando (al menos en el texto de Migue). El cree que Dios, o más bien la misma carne, en vez de ser condenada, ha condenado el pecado, es decir a Satanás, por el crimen cometido contra un inocente, Cristo: así el demonio había perdido sus derechos y podía ser condenado según la justicia (PG GG 514).

29 J. PICKER, *Lnthers Vorlesungen über den Römerbrief* 1515-1518, 1, 69-70.

30 P. PRAT, *Théologie de saint Paul*, 2, 195, nota.

31 Para W. G. KUEMMEL, *Rómer 7 und die Bekehrung des Paulus*, 72, "die Vollstreckung des Urteils" significa ciertamente "die Aufhebung der Sündenmacht", así que κατακρίνειν equivale casi a καταργεῖν. Y concluye, 73: "Resulta, pues, claramente de Rom 8, 1-4, que, a pesar de todas las dificultades de detalles, mediante la venida de Cristo y la comunicación del Espíritu Santo a los cristianos, éstos se libran de la esclavitud del pecado y caminan según el Espíritu"; según O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, 161, las palabras περὶ τῆς ἁμαρτίας no significan "um die Sünde zu sühnen", sino "um die Sühdé auf ihren Gebiet im Fleisch, wo sie wohnt, zu überwinden"; para A. VIARD (Biblia *Pirot-Clamer*, a propósito de Rom 8, 3, 95), "condamner le peché" significa "(le) réduire a l'impuissance"; para O. Kuss, *Der Römerbrief*, 494, "die Sündenmacht wird verurteilt, verdammt, d. h. vernichtet auf dem Kampfplatz"; C. H. DODD es aún más categórico: "Christ was not condemned; Sin was. Por Christ brought into sphere of the "flesh" the unimpaired power of the "Spirit". And hence it follows that these also who are in Christ are no longer condemned" (*The Epistle to the Romans*, 120).

"reparar", sino de una "potencia de pecado" que "destruir" o "reducir a la impotencia" en nosotros, como aparece en el v. 4, y como subrayaba san Cirilo de Alejandría. Además, Pablo atribuye ese efecto a Dios Padre a través de la mediación de Cristo, pero más inmediatamente a la "ley del espíritu de la vida" (v. 2).

Sin embargo, hay que confesarlo, queda una dificultad, si san Pablo tuvo verdaderamente la intención de afirmar lo que estos exegetas le hacen decir, ¿por qué usó un término aparentemente tan impropio? Godet lo hacía notar muy justamente: "Pablo tiene ya una palabra consagrada para esta idea: *καταργεῖν*". Si ha usado otra, ¿no es señal segura de que quería decir algo distinto? Para resolver esta dificultad se han hecho diversas tentativas de exégesis más o menos felices. Con razón los intérpretes han pensado que debían justificar el uso paulino del verbo "condenar", propio de la terminología jurídica; según ésta, Dios aparece en función de "juez" y no bajo la imagen de un guerrero victorioso.

Por eso algunos han creído que el uso de "condenar" en vez de "destruir" se debe a que el apóstol insinúa que no ha "destruido" el pecado, sino "condenado" solamente; ¿no prueba acaso la experiencia cotidiana que todavía el pecado y Satanás no ha sufrido una derrota definitiva? El hombre continúa pecando y el diablo triunfando³².

Está claro que una interpretación de este tipo no tiene en cuenta el modo de hablar familiar a san Pablo, como se puede ver en muchos versículos de las cartas³³; sin duda alguna, él

32 Así J. KNOX, *The Epistle to the Romans: The Interpreter's Bible* 9 (1954) 507, a propósito de Rom 8, 3: "God has placed sin under sentence of death. This is the meaning of "condemned", and the term is well chosen. Paul does not say that sin has actually been eliminated; but just as the believer is justified but not fully saved, so sin is coiaernnea but not fully destroyed". Un católico como A. THEISSEN, sin admitir tal interpretación de Rom 8, 3, reconoce que hay una dificultad en ese versículo: al proclamar la victoria de Cristo sobre el pecado, Pablo parece olvidar que "el espíritu está pronto, pero la carne es débil" y se expresa "como si la concupiscencia se hubiera extinguido con la gracia de la justificación" (*A Catholic Commentary of the Bible*, 1063).

33 Cf. por ejemplo Rom 6, 14: "Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia"; Rom 8, 9: "Pero vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que de verdad el espíritu de Dios habita en vosotros";

intenta proclamar la victoria total de Dios y de Cristo. Pero, ¿por qué se presenta esta victoria como una "condena" y se usa "una noción que lleva consigo la idea de una sentencia jurídica"?³⁴.

El P. Lagrange ha buscado la solución por otro camino. Contra Cornely, para quien *κατέκρινεν* designaba la ejecución de la pena, quiere conservar expresamente el sentido de «pronunciar una sentencia». Cree que Pablo, al preguntarse en qué momento la pronunció Dios, pensaba en la vida terrena de Cristo, y nota que «la encarnación... constituía ya una prueba de que Dios *había condenado el pecado*, puesto que era una presencia del Hijo de Dios en la carne, sin el pecado que la dominaba». Con el mismo sentido, otros, como Sanday-Headlam, citan la afirmación del libro de la Sabiduría: «El justo que muere *condena* a los impíos que viven» (Sab 4, 16). También Godet presenta una interpretación semejante: «En una carne de la misma naturaleza que la nuestra, ha tenido el pecado separado de su persona y con esta exclusión absoluta lo ha *declarado maldito* (condena en el sentido de declaración judicial)... Lo que la ley había hecho en el papel, él lo hizo en la carne»³⁵.

Otros, finalmente, se acercan más aún al significado de sentencia jurídica (de la que habla Godet): ven en dicha «condena» la sentencia de muerte pronunciada contra el hombre transgresor; san Pablo afirma que «no hay, pues, ya condenación (*κατάκριμα*) alguna para quienes son de Cristo Jesús» (8, 1); por eso, añaden, «Dios ha ejecutado dicha sentencia en la persona de su Hijo». Esta es la explicación que expuso brillantemente el P. Benoit en 1938 en su artículo *La loi et la croix*³⁶.

Gal 5, 16: "Andad en espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne".

34 p. GODET, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 1883, 2, 149.

35 *Ibid.*, 150; cf. 145: "La loi condamne le péché par écrit; elle grave sa sentence de mort sur la pierre: mais c'est tout".

36 RB 47 (1938) 481-509, *Exégèse et Théologie*, 2, 9-40. La interpretación es muy común, no sólo entre los exegetas protestantes (véanse los autores citados por OLTRAMARE, O. C, 111-112; o B. WEISS, *Der Brief an die Römer*, 1899, 366-368 y entre los modernos M. GOGUEL: RHPR (1951) 175, o Fn. J. LEENHARDT, O. C, 116 s.) sino también en más de un católico, p. e., L. CERFAITX, *Jesucristo en san Pablo*, 132:

Todas estas explicaciones están de acuerdo en el esfuerzo de justificar el empleo de *κατακρίνειν* en función de nuestras categorías, en otras palabras, en función de lo que acostumbramos llamar en nuestro lenguaje "condena" o "juicio". Todas estas interpretaciones obligan a hacerse una pregunta: ¿en qué sentido nosotros, cristianos y teólogos del siglo xx, podemos decir que Dios "condenó el pecado en la carne" gracias a su Hijo? Pero también es legítimo preguntarse, según el método utilizado para determinar el sentido de la fórmula "la ley del espíritu de la vida" si las categorías familiares a san Pablo y a sus contemporáneos no proporcionan en este caso también una explicación más obvia.

Procedamos por etapas.

Se impone una primera constatación. El uso de la terminología del "juicio" (*κατέκρινεν*), a propósito de la redención, constituye un caso aislado en san Pablo. Th. Zahn no se había equivocado, en este sentido, cuando notaba "que ninguno de los numerosos pasajes en que san Pablo habla de la muerte de Jesús, la considera desde el punto de vista de la condena de un juicio pronunciado por Dios"³⁷. El autor sólo se ha equivocado en concluir que aquí Pablo no habla de la redención sino de la encarnación, como le hace notar justamente el Padre Benoit³⁸. Fuera de nuestra perícopa, esta terminología, muy usada en el Nuevo Testamento (verbo *κρίνειν* y sus derivados *κρίσις*, *κρίμα* y *κριτής*) —en su uso religioso y técnico derivado visiblemente del Antiguo Testamento—, se reserva al juicio escatológico del fin de los tiempos, en la segunda venida de Cristo³⁹; sin embargo, hay una sola excepción, la

"Jesucristo muriendo, daba cumplimiento a la gran justicia legal de la obediencia a Dios y del amor a los hombres; y todos los cristianos en adelante, podrán, por medio de Cristo, y con la participación del Espíritu Santo, cumplir la justicia de la ley"; en la 1ª ed. de la segunda carta a los corintios de la *Bible de Jérusalem* (edición en fascículos), E. OSTY notaba a propósito de 2 Cor 5, 21: "Dieu a identifié juridiquement Jésus avec le péché et a fait peser sur lui la maudiction encourue par le péché", y remitía a Gal 3, 13 y a Rom 8, 3 s. La 3ª edición revisada ha omitido esta última referencia.

³⁷ *Der Brief des Paulus an die Römer*, 383, ^a1925, 384.

³⁸ O. c., 494, n. 3 ó 2, 24 n. 2.

³⁹ Según la oposición clásica en los padres entre la primera venida de Cristo como redentor y la segunda como juez, oposición presentada también en la oración de la vigilia de navidad, en la que pe-

de san Juan, excepción preciosa que nos ayuda a comprender exactamente el sentido que asume esta terminología cuando se aplica a la redención.

San Juan conoce su uso normal, por ejemplo cuando habla de Cristo que "no ha venido para condenar (*κρίνω*) al mundo, sino para salvarlo", mientras que "quien rechaza las palabras de Cristo, tiene ya quien le juzgue (*τὸν κρίνοντα αὐτόν*)", ya que "la palabra que yo he pronunciado le juzgará (*κρίνει*) en el último día" (12, 47-48). Pero junto a este uso normal, al menos dos veces (12, 31 y 16, 11) los términos de *κρίσις* y de *κρίνειν*, "juicio" y "juzgar", con el sentido habitual de "condena" y "condenar", señalan sin equívoco posible un "juicio" o una "condena" distintos de los del fin del mundo. Este juicio sucede "ahora" (*ἄρτι*), sin que sea necesario esperar: "Este mundo se juzga ahora" (12, 31); "el príncipe de este mundo ha sido condenado", literalmente, "ha sido juzgado", *κέκριται*, en perfecto (16, 11). Este "juicio" o esta "condena" coinciden con el momento de la "elevación sobre la tierra" de Cristo: "Este mundo se juzga ahora; el príncipe de este mundo ahora será arrojado fuera, y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré hacia mí a todos" (12, 31-32).

Estos textos no presentan ninguna ambigüedad. San Juan explica con claridad quién juzga, a quién se juzga, y en qué consiste el juicio. El juez es Cristo "a quien Dios ha entregado todos los juicios" (Jn 5, 22). El acusado o reo no es Cristo, sino "este mundo" y Satanás, "príncipe de este mundo", cuyo dominio se extendía hasta entonces sobre toda la humanidad. El juicio o condena consiste en que Satanás es "echado a lo profundo" o "echado fuera"⁴⁰, mientras que Cristo "elevado sobre la tierra" (con el doble sentido que ofrece Juan, "en la cruz" y "glorificado") "atraerá a todos hacia sí" (Jn 12, 31-32).

dimos: "ut Unigenitum tuum, quem *redemptorem* laeti suscepimus, venientem quoque *iudicem. securi videamus*"; cf. San Gregorio, en la homilía leída en el breviario del tercer domingo de adviento: "Sicut Elias secundum adventum praeveniet, ita Iohannes praevenit primum; sicut Iule (Elias) praecursor venturus est *iudicis*, ita Iste (Iohannes Baptista) praecursor factus est *redemptoris*". Sobre esta oposición en la terminología, véase c. 8.

⁴⁰ Según que se admita la lectura de Θ vet. Lat., sys, adoptada por la *Bible de Jérusalem*: *ἔκβληθήσεται κάτω*, o la común: *ἐκβληθήσεται ἔξω*; cf. supra, nota 45 del c. 5.

Así, pues, la victoria de Dios y de Cristo sobre las fuerzas del mal se expresa con los términos de "juicio" y "condena"⁴¹. El evangelista intenta afirmar que en el calvario, en la muerte y resurrección de Cristo —que forman una unidad, de modo que se puede usar una sola palabra ὕψοῦν o δοξάζειν⁴²— se realiza el gran juicio escatológico que los profetas anuncian con tanta frecuencia; gracias a éste, Israel debía obtener la salvación, la liberación y la redención, por medio del aniquilamiento de sus enemigos.

La representación es familiar a la Biblia y completamente natural para quien concibe la redención futura, mesiánica y escatológica, como un «nuevo éxodo», lo mismo que los profetas habían anunciado el regreso del exilio como un «segundo éxodo», segunda liberación de la esclavitud egipcia⁴³.

Abrahán recibe el anuncio de la liberación de Israel como un «juicio escatológico»: «Yavé dijo a Abrahán: Yo te hago saber que tus descendientes serán extranjeros en un país que no les pertenecerá; serán esclavos. Se les oprimirá durante 400 años. Pero yo, yo juzgaré (κρινῶ ἔγωγ, que traduce el hebreo *din*) al pueblo que los había sometido y saldrán a continuación con grandes bienes»⁴⁴. Así es el juicio que tiene lugar en el calvario contra Satanás.

Nadie se maravillará de que se encuentre la misma representación en las visiones del Apocalipsis: por ejemplo la del

41 Para nosotros, "juzgar" o "condenar" es una operación del espíritu; para la Biblia, "juzgar" es una acción de fuerza, una ejecución; el juez es el hombre fuerte, el *sofet* de los cartagineses, los "jueces" de Israel son unos "salvadores" (cf. Jue 2, 16-18).

42 Los dos verbos utilizados en la catequesis primitiva para designar la resurrección de Cristo (cf. Hech 2, 33 y 3, 13) designaban en los LXX (Is 52, 13) la glorificación del siervo de Yavé; véase infra, c. 7.

43 "Despejad en el desierto el camino a Yavé, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios" (Is 40, 3).

44 L. CERFAUX, *El cristiano según san Pablo*. DDB, Bilbao 1966, 159 s, muestra cómo se ha producido la contaminación de las dos representaciones del "rey mesiánico" y del "juez escatológico". Probablemente hay que remontarse más hasta el tema del *rib* tan difundido en las antiguas literaturas orientales; véase J. HARVEY, *Le "Rib-Patern", réquisitoire prophétique dans la rupture de l'alliance*: *Biblica* 43 (1962) 172-176. El P. Harvey resume así la "declaración de guerra" de Tukulti-Ninurta a Kastilias: "el combate es un proceso en el que Tukulti-Ninurta será a la vez parte ofendida y arbitro" (182).

e. 19, que describe "el primer combate escatológico"⁴⁵: "Entonces vi el cielo abierto y un caballo blanco⁴⁶; el que lo montaba recibía los nombres de fiel y verdadero"; esto es, quien cumple las promesas de Yavé realizando su designio salvífico; según la expresión de Pablo, "todas las promesas de Dios tienen su sí en él" (2 Cor 1, 20). Su actividad se describe por la fórmula bíblica clásica utilizada para designar precisamente el juicio escatológico de Dios; por ejemplo en los salmos: "y él juzgará con justicia" (Sal 9, 9; 16, 13; 98, 9), donde las palabras "con justicia" (ἐν δικαιοσύνη) subrayan el aspecto salvífico de este juicio⁴⁷; san Pablo usa esta fórmula en el discurso del Areópago, para definir el papel de Cristo en la *parusía*⁴⁸: "Dios ha fijado el día en que juzgará la tierra con justicia por medio de un hombre, a quien ha constituido juez, acreditándolo delante de todos por su resurrección de entre los muertos" (Hech 17, 31). Pero el Apocalipsis añade un segundo verbo a esta fórmula bíblica: "El juzga con justicia y hace la guerra (καὶ πολεμεῖ)". El autor quiere explicarnos que este "juez" es en realidad un "guerrero", y que este "juicio" es un "combate victorioso". La descripción continúa en el v. 14: "Los ejércitos celestes lo seguían sobre caballos blancos, vestidos de lino blanco, puro. De su boca sale una espada afilada para herir a las naciones (los enemigos de Israel); El las regirá con vara de hierro, y pisará el lagar del vino de la cólera de Dios omnipotente"⁴⁹. El autor evoca con términos muy claros al misterioso personaje que el profeta veía regresar de Edom y Bosra —el país de los enemigos tradicionales de Israel— de color de púrpura por su sangre, realizando así la "redención" de su pueblo (Is 63, 1-6). ¡En vez de excluirse las dos terminologías del "juicio" y de la "guerra", se explican juntas: "él juzga con justicia y hace la guerra"!

45 Subtítulo de la *Bible de Jérusalem*.

46 El color blanco "simboliza la victoria" (*Bible de Jérusalem*).

47 se trata de un juicio de condena, pero salvífico, para Israel; véase el uso de la fórmula en los pasajes citados. Cf. VD 25 (1947) 140 s.

48 Es decir, al final de la historia de la salvación. Será útil compararlos con 1 Cor 15, 25-28, citados un poco más adelante.

49 Según la imagen tradicional del profetismo "para simbolizar el exterminio realizado por Dios de los enemigos de su pueblo, en el día de su cólera" (*Bible de Jérusalem*, a propósito de Apoc 19, 15).

Pero tal representación no es en absoluto propia únicamente de los escritos pánicos. En san Pablo se la encuentra, pero con otra terminología. Así, por ejemplo, en 1 Cor 15, 22-28, se describe el conjunto de la historia de la salvación como una lucha victoriosa de Dios, por medio de Cristo, contra las "potencias", lucha que se inaugura con la muerte y resurrección de Cristo y se acaba en la parusía con nuestra resurrección, cuando "el Hijo entregará el reino al Padre, después de haber reducido a la impotencia (ὅταν καταργήσῃ) a todo principado, a toda potestad y a toda virtud; el último enemigo en ser reducido a la impotencia (καταργεῖται) será la muerte" (vv. 24-26). Todos habrán notado el uso repetido del verbo καταργεῖν, el mismo que empleaba san Cirilo para sustituir el κατακρίνειν de Rom 8, 3, porque estimaba que eran sinónimos.

Estas diversas comparaciones permiten comprender mejor lo que el apóstol ha querido afirmar cuando habla de la "condena" que Dios ha pronunciado por medio de Cristo contra el pecado. Según su costumbre, san Pablo subraya, más que san Juan, la iniciativa del Padre⁵⁰. Además, el pecado personificado (ἡ Ἀμαρτία) sustituye al "príncipe de este mundo"; también Pablo había dicho en los capítulos precedentes lo que el Antiguo Testamento decía del demonio; en Rom 5, 12: "por el pecado la muerte había entrado en el mundo"; en Sab 2, 24: la muerte "había entrado en el mundo por la envidia del demonio"⁵¹; y en Rom 7, 11: "el pecado, con ocasión del precepto, sedujo al hombre y lo mató", usando la misma palabra que emplea el Génesis con motivo de la serpiente que "sedujo" a la mujer⁵².

El uso de κατέκρινεν en Rom 8, 3 encuentra así al menos una primera justificación. San Pablo habla de una "condena" pronunciada por Dios contra el pecado, simplemente porque se inspira en una representación familiar al Antiguo y al Nuevo Testamento. Sin embargo, se puede profundizar y pregun-

⁵⁰ Así también en san Pablo se representa la resurrección como la obra del Padre (p. e., Rom 4, 24-25; 6, 4; 8, 11, etc.) mientras que, según san Juan, Cristo resucita por sí mismo (p. e., 10, 11. 15. 17. 18, etcétera).

⁵¹ La fórmula "entrar en el mundo" no aparece en la Biblia sino en Sab 14, 14, donde se trata igualmente del origen del pecado.

⁵² Véase supra, c. 5, 104 s.

tarse por qué aquí, y sólo aquí, el apóstol ha utilizado una terminología diferente a la que suele usar (en especial en 1 Cor 15, 22-28); en otras palabras, ¿por qué aquí, y sólo aquí, ha recurrido al verbo κατακρίνειν y no al verbo καταργεῖν?

Sin duda que la alusión del v. 1 a la "condena", al κατάκριμα, que pesaba sobre la humanidad (Rom 5, 16) y de la que Cristo nos ha librado (Rom 7, 24), habrían podido sugerir por sí sola a san Pablo la idea del gran juicio escatológico. Esta idea estará de hecho presente en su pensamiento a lo largo de todo el c. 8, en el que se evoca varias veces el cumplimiento de la historia de la salvación con la resurrección de los cuerpos en la parusía (vv. 11, 17, 18-25, 28-30); aparecerá de nuevo explícitamente al final: "Si Dios está por nosotros ¿quién estará contra nosotros?... ¿Quién acusará a los que Dios ha elegido?" (vv. 31 y 32)⁵³.

Se puede encontrar una justificación más adecuada de la terminología del juicio en la perícopa de Ezequiel que nos ha permitido explicar la expresión del v. 2: "la ley del espíritu de la vida". El oráculo de Ezequiel que anuncia el don del Espíritu se encuentra en el c. 36. El c. 37 es un comentario del anterior, por medio de la visión de los "huesos descarnados" y el anuncio repetido de la reunión de los hijos de Israel: "David, mi siervo, será su príncipe por los siglos. Haré con ellos una alianza de paz; será una alianza eterna con ellos... Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo; y las naciones conocerán que yo soy el Señor que santifico a Israel cuando esté mi santuario en medio de ellos para siempre (Ez 37, 27-28).

Ahora bien, estos dos capítulos (36 y 37), en los que se predice el retorno de Israel, y que se centran completamente en el don del Espíritu, están encuadrados en el contexto actual del

⁵³ El uso del compuesto κατακρίνειν en vez del simple κρίνειν que es el término normal del A. T. griego y el de san Juan, parece explicarse por el κατάκριμα inicial de Rom 8, 1, que a su vez toma el de Rom 5, 16 (juego de palabras con κρίμα: cf. Rom 2, 1; 14, 23); por su parte, el κατέκρινεν del v. 3 ha sugerido el ὁ κατακρινῶν (en futuro) de Rom 8, 34, en la cita de Isafas, mientras que los LXX usan el verbo simple: ὁ κρινόμενος. Los raros ejemplos del verbo compuesto en el A. T. son todos profanos: se trata de una condena ante tribunales civiles, p. e., la pronunciada por el rey Asuero contra la reina Vastí (Est 2, 1) o por Nabucodonosor (Dan 4, 34 a, según los LXX) o por el pueblo contra Susana (Dan 13, 41; 48, 53). En Eclo 43, 10 hay que leer separadamente κατά κρίμα

libro, el único que san Pablo conocía, entre dos profecías que anuncian el castigo de los enemigos de Israel. El c. 35, "estrechamente unido al siguiente", como hacen notar los comentaristas⁵⁴, describe el futuro castigo de Edom; los capítulos 38 y 39, a su vez, describen la batalla "escatológica" por excelencia, contra Gog, rey de Magog, con la victoria final de Yavé; y el conjunto total es un preludio de la descripción del reino mesiánico bajo la forma del nuevo templo simbólico y de su culto (c. 40-49).

Con probabilidad, no es algo fortuito que describiera explícitamente Ezequiel el castigo de Edom y la derrota de Gog como un "juicio de Yavé".

En primer lugar, en el c. 35, a propósito del castigo de Edom, se puede leer: «Por esto, como es verdad que yo vivo, dice el Señor, yo obraré conforme a la ira y al celo que tú has demostrado en el odio contra ellos (contra mi pueblo, Israel) y me haré conocer entre ellos cuando te juzgue (ἤνικα ἄν κρίνω σε; en hebreo *saphat*) y sabrás entonces que yo soy Yavé» (Ez 35, 11)⁵⁵.

En el c. 38, a propósito de la derrota de Gog, se dice: «Yo lo juzgaré (κρίνω αὐτόν; hebreo *saphat*) con la peste (griego: con la muerte) y con sangre: haré llover sobre él y sobre sus ejércitos... torrentes de lluvia y de granizo, fuego y azufre (se reconoce aquí el mismo castigo de Sodoma y Gomorra, arquetipo de los castigos escatológicos), y yo mostraré mi poder y mi santidad y me haré conocer ante numerosas naciones y sabrán que yo soy Yavé» (Ez 38, 22-23)⁵⁶.

Finalmente, en el c. 39, al final de esta larga descripción, se concluye afirmando de nuevo: «Y manifestaré mi gloria entre las naciones y verán mi juicio (τὴν κρίσιν μου; en hebreo: *mispāt*) que realizaré (contra Gog) y la mano que extenderé sobre ellos. Y la casa de Israel conocerá desde ese día que yo soy Yavé, su Dios (Ez, 39, 21-22)⁵⁷.

54 Así L. DENNÉELD en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer, 579.

55 *La Bible de Jér.* traduce "ad sensum": "je te châtierai. VAC-CARI: "Faro giustizia di te".

56 Aquí también en la *Bible de Jérusalem*: "je te châtierai"; VAC-CARI: "lo faro giustizia di lui".

57 Por el contrario, aquí se conserva el término técnico del juicio: "ils verront mon jugement quand je l'exécuterai".

Así, la profecía de Ezequiel sobre el don del Espíritu, a la que se refería san Pablo cuando hablaba de la "ley del espíritu de la vida", se encuentra unida, al menos en el contexto, a esta representación familiar a la Biblia de la salvación de Israel, obtenida mediante un "juicio" escatológico. Más exactamente, en el caso de Gog, con una batalla contra los enemigos de Israel, que se representa a su vez como un "juicio", una "condena" de Dios contra esos mismos enemigos, ¿no era suficiente esto para evocar a Pablo una representación semejante?

Sin embargo, hay más aún. Lo que sugiere el contexto actual, el último versículo del c. 39 lo expresa claramente: la victoria definitiva de Israel contra sus enemigos —Gog personifica aquí todas las fuerzas del mal— está unida explícita y formalmente al don del Espíritu concedido a Israel: "Entonces no esconderé mi cara porque difundiré mi Espíritu sobre la casa de Israel, dice Yavé, el Señor" (Ez 39, 29)⁵⁸.

La conclusión parece obvia. Rom 8, 3 es el único versículo de las cartas paulinas en que la obra redentora de Dios, por medio de Cristo, se expresa con un verbo propio de la terminología jurídica. También es el pasaje de las cartas en que se ve con más claridad la unión de la obra redentora con la efusión del Espíritu anunciada por Ezequiel. Si es verdad que Pablo tenía presente la profecía de Ezequiel, como lo hemos intentado demostrar en la primera parte de este capítulo, no hay que maravillarse si aquí, y sólo aquí, ha descrito el apóstol la redención como un "juicio" de Dios contra Satanás, como la "condena" pronunciada sobre el pecado personificado.

Se comprende, por tanto, el error que cometió H. J. Holtzmann —maestro de innumerables discípulos—; según éste toda exégesis de la redención, mediante el don del Espíritu, manifiesta una intrusión de la mística helenista en una con-

58 Muy extrañamente, y del todo excepcional, los LXX han traducido aquí el hebreo *ruah* por θυμόν: Dios promete no ocultar más su faz "pues ha derramado su ira sobre la casa de Israel", como en compensación (ἀνθ' οὗ). La misma traducción se encuentra solamente en Zac 6, 8 y en Is 59, 19, donde se trata del espíritu o del aliento de Yavé; en Job 15, 13 y en Prov 20, 2; 29, 11, se trata de la ira del hombre.

cepción genuinamente judía⁵⁹. Nada, por el contrario, más normal que asociar una terminología jurídica (condena) a una concepción mística (don del Espíritu) si ambas son categorías del Antiguo Testamento.

Hemos constatado que esta representación era igualmente Familiar al cuarto evangelio y al Apocalipsis. ¿No será porque también san Juan une estrechamente la redención al don del Espíritu?

En los comienzos del evangelio, Juan bautista define a Cristo como "el cordero de Dios que quita el pecado del mundo" porque ha visto "descender al Espíritu Santo sobre él" (Jn 1, 29 y 32). El "quitar el pecado del mundo" se sugiere en toda comunicación del Espíritu —"bautizará en el Espíritu", se dice formalmente en el capítulo siguiente (v. 33)⁶⁰— y san Juan lo recordará con insistencia a lo largo de su evangelio: a propósito de la samaritana en el pozo de Jacob (Jn 4, 1 s.)⁶¹; más claramente en la fiesta de los tabernáculos (7, 37-39); pero, sobre todo, cuando el evangelista describe la muerte de Cristo, acto de suprema libertad, donde el amor consigue la "consumación"⁵² y donde Cristo en la Cruz "entregó el espíritu" (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα:) insinuando, al menos, con esta expresión tan insólita, que "el último respiro de Cristo es un preludio de la efusión del Espíritu", anunciado al comienzo del evangelio⁶³. Y de hecho, Juan ve salir no sólo sangre del costado traspasado de Jesús, sino también agua, "símbolo joánico del espíritu"; el profeta Zacarías —el evangelista lo cita después de la muerte misteriosa de aquél "que han atravesado" (Zac 12, 10)— contemplaba una fuente abierta a la casa de David y a los habitantes de Jerusalén para limpiarse del pecado

59 H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der ntl. Theologie*. Tübingen ²1911, 2, 125-131. Nótese que el índice de estos dos gruesos volúmenes se limita a las citas del N. T. En casi toda la obra no se usa casi nada el A. T.

60 Cf. D. MOLLAT, en la *Bible de Jérusalem*, a propósito de Jn 1, 33.

61 Sobre el simbolismo del pozo en el judaísmo véase A. JAÜBBRT, *La symbolique du puits de Jacob, Jean 4, 12*, en *L'Évangile devant Dieu*. Mélanges H. de Lubac, 1, 63-73; para el "Documento sadoquita" "el pozo es la ley" (CD 6, 2-4; cf. 3, 12-17).

62 El τετέλεστοι de Jn 19, 30 corresponde muy probablemente al εἰς τέλος de Jn 13, 1; cf. C. SPICQ, *Agapé dans le N. T. Analyse des textes*, 3, 144.

63 Cf. D. MOLLAT, a propósito de Jn 19, 30 en la *Bible de Jérusalem*.

y de la impureza (Zac 13, 1). Finalmente, en la tarde del día de pascua, Jesús comunica el Espíritu a sus apóstoles y éstos lo reciben para poder "perdonar los pecados"⁶⁴, es decir para comunicar a su vez el don del Espíritu (Jn 20, 21-22).

4. EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY POR PARTE DEL CRISTIANO

A más de un exegeta moderno la manera paulina de presentar en el versículo 4 el fin de la misión redentora de Dios por medio de Cristo no parece menos extraña que las expresiones de los versículos precedentes. Según el sentido obvio, Pablo le señala como meta el permitir a los cristianos la observancia de la ley, de esa misma ley de la que acaba de demostrar que el cristiano estaba liberado. ¿Quién no ve una manifestación contradictoria en esto? Hemos citado ya las palabras de J. Leenhardt; "Pablo no puede señalar como fin de la misión de Cristo el cumplimiento de los mandatos de la ley, precisamente cuando acaba de demostrar que el cristiano está muerto a la ley"⁶⁵. El P. Benoit no se expresaba de otra forma en 1938, aunque introducía ciertas distinciones necesarias; él expone con claridad y precisión el problema:

«En esta carta, y principalmente a partir del c, 7, Pablo enseña y expone los motivos de la eliminación de la ley con más rigor que en cualquier otra parte... Cristo nos ha liberado de ella para colocarnos en la libertad del Espíritu. ¡Y el término de toda esta liberación, el fin (ἵνα) de la obra de Cristo es que los cristianos cumplan la ley! Esto, al menos, es un poco extraño. Es cierto que los exegetas precisan que se trata sólo de las prescripciones morales de la ley, que valen siempre. También es cier-

64 Se sabe que las expresiones "remitir y retener", "ligar y atar", son propias del uso semítico que expresa la totalidad mediante la oposición de los contrarios. Cristo da a los apóstoles y a través de ellos a su Iglesia el poder sobre el pecado; véase G. LAMBERT, *Lier-délié. L'expression de la totalité par l'opposition des contraires*, en *Vivre et penser*, 3. ser. 1945, BB 52, 91-103, artículo completado por BOCCACCIO, *I termini contrari come espressione della totalità in ebraico*: *Bíblica* 33 (1952) 173-190 y A. MASSART, *L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité en Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert*. París 1956, 38-46.

65 PR. J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, 117.

lo que el régimen de la gracia, inaugurado por Cristo, lleva consigo la obediencia a una ley, el cumplimiento ilc buenas obras (Ef 2, 10). Nosotros no lo negaremos... Pero, sí el pensamiento es legítimo en sí, no deja de sorprendernos la formulación. Cuando Pablo combate el peligro de un libertinaje cristiano, insiste con expresiones tortísimas —de las que incluso se excusa en el v. 19— en el carácter de servicio, de obediencia, de la vida cristiana, pero no piensa en traer ante la conciencia de sus lectores los δικαιώματα τοῦ νόμου»⁶⁶.

Por eso, el P. Benoit, no sin perplejidad⁶⁷ proponía una explicación completamente diversa de la que propone hoy, sin ninguna duda, J. Leenhardt: el δικαιώμα designaría "el veredicto de muerte que pronunciaba la ley y que ejecuta Cristo" (sufriéndolo)⁶⁸.

Es indudable que en el c. 6, al hablar de servicio y de obediencia, Pablo no menciona los "mandamientos de la ley"; pero lo hace muy explícitamente en el c. 13, cuando afirma: "Quia ama a los demás ha cumplido la ley" (νόμον πεπλήρωκεν), piensa en los mandamientos (δικαιώματα) de esa ley, que cita inmediatamente a continuación: "Pues el precepto (τὸ γὰρ): no cometerás adulterio, no matarás, no codiciarás, y cualquier otro precepto (aquí se profiere la palabra, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή) se resume en esta fórmula: Ama-

⁶⁶ p. BENOIT, O. C. 499, ó 2, 29.

⁶⁷ Se trataba de una simple "hipótesis" a la que el P. Benoit había "renunciado hacía tiempo" (M. E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismalea dans la première épître de Pierre de Fierre*, 125, n. 3). De hecho, por ejemplo, en RB 71 (1964) 83, n. 7, a propósito de la obra del P. BAUM sobre *The Jews and the Gospel* escribe: "En la medida en que el cristiano está unido a Cristo glorificado, se encuentra resucitado y sentado en los cielos con El (Ef 2, 6), no está sometido en adelante a ninguna ley: el espíritu le hace realizar, mediante la única fuerza del amor, el bien que exigía la ley (Rom 8, 4)". Pero la nueva interpretación del v. 4 no ha tenido la consecuencia de abandonar la que él proponía para el v. 3. En ThWNT, 6, 129 s. (término πληροῦν) G. DELLING distingue, por el contrario, muy justamente la ley en cuanto que prescribe y en cuanto que condena; según el autor se trata aquí del primer aspecto y no del segundo.

⁶⁸ p. BENOIT, O. C. 498, ó 2, 28. Evidentemente, el P. Benoit tiene el cuidado de añadir en seguida que así Cristo "le da una eficacia de salvación que la Ley no podía esperar por su propia fuerza"; véase igualmente 501 (2, 31).

ras a tu prójimo como a ti mismo... pues el amor es la ley en su plenitud (πλήρωμα οὖν νόμου ἢ ἀγάπη)" (Rom 13, 9-10). Esa es la enseñanza de Cristo: "todo lo que deseáis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros a ellos; porque esto es la ley y los profetas" (Mt 1, 12). En este sentido, Cristo no vino a "destruir la ley" (καταλύσαι τὸν νόμον): no vino a destruir nada, sino a "cumplirlo, a perfeccionarlo"⁶⁹.

Se trata de una preocupación constante en san Pablo. Cuanto más subraya la libertad cristiana en relación a la ley, tanto más intenta mostrar que su doctrina, en vez de "destruir" la ley, "la afirma", la "hace estable" (ἰσχύνομεν, Rom 3, 21). Para eso utiliza la palabra que empleaba el israelita piadoso en la bendición que precedía al rezo oficial del "shemá", en que pedía a Dios "discernir y comprender, entender, ser instruido e instruir, observar, cumplir y *liacer estables* todas las palabras de la ley, en el amor"⁷⁰.

Sin estar "bajo la ley" (Rom 6, 14), el cristiano cumple, en realidad, la ley; pues todos los preceptos de ésta se resumen en el amor; más aún, sólo el cristiano es capaz de cumplirla, porque "la ley del espíritu de la vida" constituye en él un nuevo principio de operación que le permite obrar "según el espíritu y no según la carne" (Rom 8, 4)⁷¹.

⁶⁹ p. BENOIT en la *Bible de Jérusalem*, a propósito de Mt. 5, 17. El v. 19 muestra que Mateo entiende aquí no sólo la ley en cuanto que es revelación divina (el pentateuco) sino también la ley en cuanto que manda o prohíbe ("quienquiera que viole uno solo de los menores de estos *preceptos*").

⁷⁰ El judío "hace estables" los preceptos de la ley observándolos, y éste parece ser el sentido exacto de ἰσχύνομεν en Rom 3, 21 que anuncia Rom 8, 4 según un procedimiento acostumbrado en el apóstol. Esa era la interpretación de los antiguos, especialmente de san Juan Crisóstomo y de san Agustín: "Liberum ergo arbitrium evacuum per gratiam? Absit, sed liberum arbitrium statuimus... Sicut *lex non evacuat sed statuitur per fidem*, quae imperat gratiam, quae *lex impleatur*, ita liberum arbitrium non evacuat per gratiam, sed statuitur quia gratia sanat voluntatem, quae iustitia libere diligatur" (*De Spiritu et littera*, 30/52); cf. *Quaestiones in epistolam ad Romanos*. Prima series, 2.^a ed., Boma, 111-114.

⁷¹ Como dice muy bien L. CERFAUX, *El cristiano según san Pablo*, 388: "La fructificación del Espíritu es cierta; la caridad florece en nosotros naturalmente, por su propia fuerza y produce las virtudes del cristiano. Podemos y debemos establecer la tesis de que el cristiano posee la caridad y todas las virtudes, que ha dicho adiós para siempre a los vicios del paganismo, las obras de la carne".

lisio lenguaje no debe pareceros extraño en san Pablo, ya que es el mismo de las profecías mencionadas de Jeremías y Ezequiel, "Y no necesitaré instruir uno a su prójimo ni decir a mi hermano: Reconoce al Señor, porque todos me reconocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande. dice Yavé" (Jer 31, 34). Se sabe que para la Biblia "conocer a Dios" significa antes que nada "cumplir su voluntad", y de hecho el verbo *jamad*, traducido aquí por "instruir", significa propiamente "acostumbrarse a alguna cosa" (Zorell), igual que se aprende un oficio ejerciéndolo⁷². Y Ezequiel afirma más claramente aún: "Yo os daré mi Espíritu y haré que andéis según mis leyes y observéis mis estatutos" (Ez 36, 27). ¿Cómo maravillarse, después de esto, de que san Pablo haya expuesto su enseñanza de forma semejante, ya que tenía presentes estos textos, como lo hemos visto, cuando dictaba estos versículos a Tercio? No sólo, para usar la expresión del P. Benoit, "el pensamiento es legítimo", sino que "la misma formulación" no puede "sorprender".

El apóstol no se contenta con repetir las profecías antiguas. En primer lugar, no es casualidad que use el singular τὸ δίκαιωμα en vez de hablar en plural de "mandamientos de la ley" (τὰ δικάιώματα) como Ezequiel y como Jeremías (en la traducción de los LXX): "Yo pondré mis leyes (τοὺς νόμους; cf. Heb 8, 10); para él todos los preceptos de la ley se reducen a uno solo, el del amor⁷³.

En segundo lugar, Pablo señala como meta de la misión de Cristo el cumplimiento de este precepto por parte del cristiano, pero evita usar un verbo en voz activa. Declara que este precepto, que abarca la ley en toda su plenitud, "está cumplido en nosotros" (ἵνα πληρωθῇ ἐν ἡμῖν); así sugiere que la actividad del cristiano "animado por el Espíritu" (Rom 8, 14) es

72 Por eso el P. VACCARI traduce "stimolarsi" y comenta: "Mossi dall'interna grazia non avranno tan lo bisogno d'impulsi esterni all'osservanza del patto" (*La Sacra Bibbia*, G, 280, ed. en un vol. 1430).

73 Por eso la Vulgata traduce "iustificatio legis", como igualmente traduce δικάιώματα por "iustificaciones": por ejemplo, en el N. T.: Le 1, 6; Heb 9, 1; Apoc 19, 8 (y las numerosas "justificaciones" de los salmos). La interpretación aquí propuesta difiere, pues, de la criticada por el P. Benoit que entiende el "singular" δικάωμα como un "colectivo", más aún, como "un colectivo sin especial valor" (P. BENOIT, o. c, 499, s. ó 2, 30).

más una actividad de Cristo o del Espíritu dentro de él⁷⁴ que suya. Como Pablo había declarado a los gálatas: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" (Gal 2, 20), todo cristiano digno de ese nombre puede y debe decir: "Ya no amo yo, es Cristo quien ama en mí, en el Espíritu". Pues el cristiano ama con el mismo amor con que el Padre y Cristo nos aman. Este amor que "nos urge" (συνέχει, 2 Cor 5, 14) "constituye su unidad", como el espíritu hace la unidad del mundo, según la Sabiduría (τὸ συνέχον τὰ πάντα, 1, 7)⁷⁵; es lo mismo que pedía Cristo a su Padre al final de su oración sacerdotal: "Para que esté en ellos el amor con que tú me has amado..." (Jn 17, 26).

Finalmente, no sin motivo habla san Pablo aquí no de "observar" el precepto (φυλάττειν) sino de "cumplirlo", con el mismo verbo que usa a propósito del precepto del amor en Cal 5, 14 y Rom 13, 19, puesto que este verbo lleva consigo una plenitud que la simple observancia de la ley no supone. El cristiano, y sólo él, "cumple" el precepto de la ley en el sentido en que el suceso "cumple" la profecía, y el antitipo "cumple" el tipo, es decir superándolo siempre, en el mismo sentido en que Cristo declaraba que no había venido a "abolir" sino a "cumplir" (Mt 5, 17). Y, a veces, es tal la superación, que no se puede discernir en el suceso el "cumplimiento" de la profecía, como les ha sucedido de hecho a los judíos.

5. CONCLUSIÓN: EL NUEVO TESTAMENTO A LA LUZ DEL ANTIGUO

El Antiguo Testamento ilumina al Nuevo. Pero sólo la revelación de Cristo ha permitido a san Pablo comprender el sentido auténtico de las profecías veterotestamentarias. Los judíos más piadosos, contemporáneos suyos, creían que en virtud del oráculo de Jeremías los tiempos mesiánicos se caracterizarían por una observancia ejemplar de los preceptos más pequeños de la ley⁷⁶, comprendidos incluso los que el "Doctor

72 Cf. infra, c. 8.

73 Cf. C. SPICQ, *Agave dans le N. T. Analyse des textes*, 128-136.

74 G. P. MOORE, *Judaism*, 1, 271, cree que "indudablemente, según la creencia común, en el tiempo mesiánico la ley no sólo conservaría todo su valor, sino que sería mejor estudiada y observada que

de justicia" había podido añadir, como la revelación del calendario que indicase la celebración de las fiestas conforme al aínado de Dios. Se sabe hasta dónde hacían llegar los fariseos y los "discípulos de la nueva alianza" la minucia de su casuística: el vértice de la piedad alcanza el extremo del legalismo⁷⁷. Memos señalado ya el papel que otorgaban el Targum y los documentos de Qumrán⁷⁸ al don del Espíritu, en virtud, prin-

nunca". La mayoría interpretaba así la profecía de Jeremías, aunque se empiezan a oír algunas voces nuevas: cf. W. D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come*, 1952: Journal of Biblical Literature Monograph ser. 7).

Ti Sobre la importancia de la ley en Qumrán, véase, por ejemplo, L. CERFAUX, *El cristiano según san Pablo*, 404, nota; cf. también *Bíblica* 37 (1956) 32-35. Entre los numerosos pasajes en que aparece este "legalismo", basta citar el *Documento sadoquita* 6, 18; 10, 14—11, 18, etc. El P. Benoit en la recensión de la obra de Gert Jeremías sobre el Maestro de Justicia (*Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963), resume admirablemente "les ressemblances incontestables et les différences non moins frappantes" entre la enseñanza de Qumrán y la del N. T.: "Des deux cotes un Prophète et plus qu'un Prophète, qui se sait envoyé par Dieu, et mü par son Esprit, qui enseigne avec une autorité absolue, annonce la fin prochaine, radicalise le mal du peché et la gratuité miséricordieuse de Dieu, prêche le jugement immédiat et la voie du salut, fonde une communauté et la conduit avec une sollicitude maternelle. Mais, d'autre part, chez Jésus, l'assurance unique et exorbitante d'agir a la place de Dieu, de pardonner les peches, d'être en personne le commencement du salut déjá arrivé, de triompher du royaume de Satán, de disposer souverainement de la Loi, ici est la différence décisive: tout le message du Maître de Justice, si neuf et personnel qu'il soit, se ramène a enseigner l'accomplissement de la Loi, et le salut par cet accomplissement enfin parfait, á l'intérieur d'une secte purifiée et gardée de tout contact avec les pécheurs" (RB 71 (1964) 296).

78 Cf. supra n. 24 de este mismo capítulo. Véase por ejemplo en el *Manual de disciplina* 3, 7; 4, 21; 8, 16; 9, 3; *Documento sadoquita* 2, 12; 5, 11; 7, 4; y sobre todo quizás *Himnos* 16, 11-12, como el *Ritual de las bendiciones*, y particularmente la del "príncipe de la congregación" que pide a Dios que le comunique los dones del Espíritu Santo según Is 11, 1-5. (BARTHÉLEMY-MILIK, *Discoveries of the Judean Desert*, 1, 128, col 1, líneas 20-26). Para el Targum el don del Espíritu es la señal de los tiempos mesiánicos; así el Targum del Ps. Ionathan sobre Esd 33, 16: "¿Y cómo se conocerá que he hallado gracia ante ti, yo y tu pueblo, si no conversa tu *Sekinah* con nosotros? Y se realizarán signos distintivos por medio de nosotros cuando quites el espíritu de profecía de las naciones y hables *por tu santo Espíritu* a mí y a tu pueblo"; véase también el mismo Targum sobre Núm 7, 89; mientras se lee en hebreo: "Cuando Moisés penetraba en la tienda de reunión para hablar con él (con Dios, el *κύριος* de los LXX), él escuchaba la voz que le hablaba de encima del propiciatorio...", el Targum introduce la mención del Espíritu: "...él escuchaba *la voz del Espíritu* que hablaba con él descendiendo de los cielos al propiciatorio"

cialmente, de la profecía de Ezequiel. Pero nadie habría podido suponer que se daría a los cristianos, "a manera de ley" (según las palabras del cardenal Seripando)⁷⁹, el mismo Espíritu santo, tercera persona de la Sma. Trinidad, amor del Padre y del Hijo; tampoco que la "nueva alianza" consistiría en la *injusto Spiritus Sancti*, según sto. Tomás⁸⁰. Para esto era necesaria la revelación cristiana y probablemente también pen-

Iecostés. Se ve, sin embargo, al mismo tiempo, que si el suceso ilumina la profecía y permite comprenderla en su plenitud (Jn 14, 29), también la profecía no deja de iluminar el suceso. ¿Por qué maravillarse entonces de que la profecía ilumine igualmente estos textos paulinos, en particular tratándose del misterio de la redención, del cumplimiento de *toda la historia de la salvación*?

(se comprende así más fácilmente la afirmación de Pablo en 2 Cor 3, 17: "El Señor (*ὁ Κύριος*) es el Espíritu"; véase M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta bíblica, n. 27). Roma 1966.

79 El Card. SERIPANDO, *In D. Pauli epístolas ad Romanos et ad Galatas*, Nápoles, 1601, p. 122 a propósito de Rom 8, 2: "Haec lex Spiritus vitae est Dei Spiritus quem humana mens legis vice accepit". So *Super epistolam ad Hebraeos lectura*, c. 8, leet. 2, comentando la cita de Jeremías 31, 33: "Et hoc modo datum est Novum Testamentum quia consistit in infusione Spiritus Sancti qui interius instruit... et ad bene operandum inclinatur affectum", ed. R. CAÍ, Marietti, Torino, 1953, n. 404; cf. SAN AGUSTÍN, *De Spiritu et littera*, 21 (36), a propósito del mismo texto de Jeremías: "Quid sunt autem leges Dei (en plural, como los LXX), ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi *ipsa praesentia Spiritus Sancti*, qui est digitus Dei, quo praesente diffunditur caritas in cordibus nostris, quae plenitudo legis est et finis praeccepti?" (PL 44, 222; CSEL 60, 189).

EL VALOR SOTERIOLOGICO DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

(Rom 4)

1. ACTUALIDAD DEL TEMA

No es un tema nuevo la importancia que da san Pablo, en particular en la carta a los romanos, a la resurrección de Cristo como fuente de justificación (Rom 4, 25). Sin embargo, lo era cuando Prat, en la primera edición de su *Teología de san Pablo* dedicó algunas páginas de gran valor a la exposición de una enseñanza paulina que estimaba "de gran importancia"¹. Y concluía: "La resurrección de Cristo no es un lujo sobrenatural ofrecido para admiración de los elegidos, ni una simple recompensa a los méritos de Cristo, ni siquiera el sostén de nuestra fe y garantía de nuestra esperanza; es un complemento esencial y una parte integrante de la misma redención"².

El P. Alfredo Vitti volvió sobre el tema en un estudio publicado en la "Civiltà Cattolica" en 1930³, particularmente en las dos últimas partes del artículo. En éstas expone "el valor eficiente *in genere* de la resurrección de Jesús" y a "Cristo resucitado, agente eficiente de la justificación". En 1935 don Salvador Castro defendió una tesis en la Universidad Gregoriana, de título: *El valor soteriológico de la resurrección de*

1 F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, 2, 6." ed., 250-256.

2 *Ibid.*, 256.

3 CivCatt 2 (1930) 97-109 y 298-314.

Cristo, y en 1952 el Padre D. M. Stanley defendía en el Ins-lilulo Bíblico su tesis sobre el papel de la resurrección de Cristo en la soteriología paulina. En tiempos diversos aparecieron diferentes obras o artículos sobre el mismo tema en Alemania, América, Bélgica, España e Italia⁴. Baste recordar el notable trabajo del P. Fr. Durwell, cuyas ediciones sucesivas revelan su éxito: *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación*⁵.

No se trata de repetir integralmente un tema ya abundantemente estudiado. Queremos aportar, con modestia, alguna precisión destinada a responder a ciertas dificultades más o menos latentes, y a disipar, en cuanto sea posible, algunos equívocos, que han impedido a más de un teólogo comprender plena y justamente las afirmaciones de la Escritura. En particular, muchos no ven cómo se puede dar un papel esencial a la resurrección en la obra redentora de Cristo sin renunciar a la distinción tradicional entre redención objetiva y redención subjetiva.

2. HISTORIA DE LA EXÉGESIS DE ROM 4, 25

Nada más revelador a este respecto que recorrer, a través de la historia de la exégesis, las interpretaciones sucesivas, en nuestro caso, de la afirmación de san Pablo al final del c. 4 de la carta a los romanos. El quiere demostrar que la justificación de Abrahán, gracias a la fe en la omnipotencia de un Dios fiel a sus promesas, era el tipo de nuestra justificación, y añade: "para nosotros que creemos en el que resucitó a Jesucristo,

4 Así W. GOOSSENS, *De valore sotriologico resurrectionis et ascensionis Christi*, *Collationes Gandavenses* 24 (1937) 9-17; T. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. Freiburg Brisg. 1940; A. HITLBOCH, *Resurrección Christi in doctrina sotriologica S. Pauli: Divus Thomas (Piacenza)* 47-49 (1944-46) 193-205; D. M. STANLEY, *Ad historiam exegescos Rom 4, 25: VD* 29 (1951) 257-274; B. VAWTER, *Resurrection and Redemption: Catholic Biblical Quarterly* 15 (1953) 17-23; P. HOLTZ, *La valeur sotriologique de la Resurrection du Christ d'après saint Thomas d'Acquin: ETL* 29 (1953) 609-647; J. CAPMANY CASAMITJANA, *La resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica*. Seminario Conciliar, Barcelona 1956; D. M. STANLEY, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*. Boma 1961 (*Analecta bíblica*, n. 13).

5 La primera edición es de 1950; la 2.ª de 1954; la 3.ª está en preparación.

nuestro Señor, de entre los muertos, entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación" (Rom 4, 25)".

Esta última afirmación —"resucitado para nuestra justificación"— no parece ofrecer ninguna dificultad a los padres griegos, desde Orígenes hasta Teofilacto.

Así, para Orígenes, la fe "justificante" de Abrahán es el tipo de la nuestra, porque también él creyó en una vida que sale de una tumba —la vejez infecunda de Sara y de él mismo, y la inmolación aceptada del único heredero de la promesa, Isaac— y en una vida que encierra en sí el destino de todos los pueblos, en "figura" (ἐν παραβολῇ; cf. Heb 11, 19): "La fe de Abrahán —añade Orígenes— contenía por anticipación la forma y la imagen del gran misterio de la resurrección. Porque él creía, al recibir la orden de sacrificar a su único hijo, que Dios podía resucitarlo de entre los muertos... Por eso lo sacrificaba con alegría, ya que no veía la aniquilación de su posteridad, sino la restauración del mundo y la renovación de toda la naturaleza, que se llevaría a cabo gracias a la resurrección del Señor. Por eso dijo Cristo de él: Abrahán, vuestro padre, se regocijó con el pensamiento de ver mi día; lo vio y se alegró" (Jn 8, 56)⁷. Para Orígenes es, pues, obvia la causalidad, afirmada por Pablo, que existe entre la resurrección de Cristo y la justificación del cristiano. Más aún, según el contexto paulino que compara la fe del cristiano a la de Abrahán, es la afirmación esencial; la alusión a la muerte de Cristo en el hemistiquio paralelo es casi una afirmación subordinada y que se podría traducir: "para nosotros que creemos en el que resucitó a Jesucristo, nuestro Señor, de entre los muertos, que fue entregado, es verdad, por nuestros pecados, pero que fue resucitado para nuestra justificación".

Para san Juan Crisóstomo, la mención de la resurrección viene impuesta después de la mención de la muerte: "porque, dice, Cristo con su muerte no tenía la intención de dejar a

6 Véanse en particular los artículos del P. Vitti señalados en la n. 3 y los del P. Stanley y del P. Vawter señalados en la nota 4.

7 PG 14, 984; citado por el P. Vmi, *a. c.*, 300. Se sabe que el Targum menciona explícitamente (con insistencia el Targum llamado "fragmentario", es decir el Tg. Jer. II) la alegría con que recibió la orden divina; Flavio Josefo dice igualmente que Isaac "acogió con alegría" la decisión de Dios cuando su padre se la manifestó (*Ant. Iud.* I, 14, 4).

lo. culpables condenados, sino de hacerles bien; para justificarlos murió y resucitó"⁸. Así, pues, muerte y resurrección forman, para el gran exegeta griego, un todo indisoluble. Lo mismo sucede con todos los otros padres griegos; sería fastidioso referir la exégesis de éstos sobre la perícopa en cuestión.

Entre los latinos, un buen número conserva la misma idea de la redención, como san Hilario que no duda en escribir, comentando el salmo 136(135): "Redemit nos cum se pro peccatis nostris dedit: redemit nos per sanguinem suum, per passionem suam, per resurrectionem suam. Haec magna vitae nostrae pretia sunt"⁹. San Hilario quiere demostrar cómo se ha sacrificado Cristo por nuestros pecados; sin duda alguna, al nombrar la sangre y la pasión, añade la resurrección; incluso la coloca en el mismo plano y llama al conjunto "magna vitae nostrae pretia". Igualmente se pueden encontrar en san Agustín numerosos textos que atribuyen a la resurrección la virtud de comunicar la nueva vida, al distinguir entre la causalidad de la muerte y de la resurrección.

Sin embargo, con el transcurso de los siglos, los autores latinos —con brillantes excepciones, notémoslo— parecen cada vez más embarazados ante la afirmación de san Pablo.

Así el anónimo romano que se escribió en tiempos del papa Dámaso y que se consideró hasta Erasmo de san Ambrosio (de ahí su nombre *Ambrosiaster*). De hecho, la tendencia profundamente jurídica de su pensamiento no debía facilitarle demasiado la solución¹⁰. La única causalidad que cree poder atribuir a la resurrección de Cristo respecto de nuestra justificación es de un orden puramente extrínseco: Cristo, con su resurrección, ha conferido a sus preceptos una autoridad que de otra manera les hubiera faltado, "resurgens praeeptis suis auctoritatem praebuit"¹¹. Pelagio va aún más lejos: después

⁸ PG 60, 467.

⁹ PL 9, 776 A.

¹⁰ Cf. R. BALDITCELLI, *Il concetto teológico di carita attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medioevali di 1 Cor 13*. Roma, 1951, 55-72: "L'esegesi dell'Ambrosiastro".

¹¹ PL 17, 92.

de abolir nuestros pecados, y habernos justificado con su muerte (concebida prescindiendo de su resurrección), no le quedaba sino confirmar la justicia de los creyentes", y por eso era necesario que resucitase de entre los muertos y se apareciera a sus discípulos, "necessario resurgens apparuit, ut iustitiam credentium confirmaret"¹². Se comprende que para ese fin la resurrección no es suficiente; no es sino la condición indispensable de las apariciones.

Entre los exegetas posteriores citaremos sólo a dos, muy representativos, cuya explicación parece particularmente instructiva: el cardenal Cayetano O. P. y el cardenal Toledo S. I. Sin referirse explícitamente a la distinción entre redención objetiva y redención subjetiva, fundamentan claramente su explicación sobre ella; la resurrección entra como elemento esencial en la redención subjetiva, pero no puede tener ningún papel en la objetiva.

El comentario de Cayetano apareció en Roma en 1531. Según su costumbre, el autor se muestra tan claro como conciso: "*Et resurrexit propter iustificationem nostram*. Nisi Christus resurrexisset, non fuisset nos iustificati a peccatis nostris, quamvis mortuus fuisset et solvisset pretium pro nobis; quoniam non credidisset. Sed ex eo quod resurrexit, credimus, et per hoc pervenit ad nos iustificatio. Et propterea dicitur: *et resurrexit propter iustificationem nostram*, hoc est, propter hoc ut perveniret ad nos iustificatio"¹³.

En cuanto al cardenal Toledo, conocido artífice de la reconciliación del rey de Francia, Enrique IV, con la Iglesia, y primer cardenal de la Compañía de Jesús, su comentario a la carta a los romanos apareció en Roma en 1602, tres cuartos de siglo después del de Cayetano. Toledo comienza con excluir la explicación de Cayetano como "violenta expositio et inaccomodata", por causa del paralelismo entre la causalidad atribuida a la muerte de Cristo en el primer hemistiquio y la

¹² Ed. A. SOTJTER, en *Texts and Studies*, 9, 2, 41.

¹³ CAYETANO, *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum iuxta sensum litteralem, enarratae*. París 1542. Sin embargo en el comentario a la *Suma* de santo Tomás, profesa la doctrina de su maestro: "Christus homo instrumentum efñeae constituitur est ad resuscitandos nomines ad vitam aeternam" (en 3, q. 56, a. 1), lo que es verdad del cuerpo, lo es más del alma (a. 2); véanse los principios expuestos a propósito de 3, q. 13, a. 2.

atribuida a la resurrección en el segundo; lo que Cayetano afirma de la resurrección valdría igualmente para todos los milagros realizados por Cristo durante su vida terrena; y de éstos no se dice nunca que causen la justificación por excitar la fe. Pero, como reconoce el P. Vitti, la explicación de Toledo no difiere esencialmente de la de Cayetano:

«Ya que todo bien nos lo ha merecido la muerte del redentor: remisión de los pecados, justificación, resurrección corporal, hoc totum tamen non satis erat, ut nos huius redemptionis effectum consequeremur (se trata, pues, de la redención subjetiva): oportebat enim haec annuntiarí mundo ut credentes et ea exhibentes quae ordinata ab eo erant tanquam media quibus virtus resurrectionis applicaretur, iustitiam et salutem consequeremur; si enim nihil aífud esset quam Christum mori et pretium redemptionis exhibere, omnes periremus... Oportebat ergo mittere apostólos et annuntiatores salutis et redemptionis ut ii qui redempti erant (redención objetiva mediante la muerte de Cristo) iustificarentur et salutem consequerentur fide et remediis institutis a Deo (redención subjetiva); propter hoc resurrexit Christus, nam ante resurrectionem non erant apostoli mittendi nec salus facta annuntianda, Deo sic ordinante». La conclusión es clara: «Et ideo dicitur resurrexisse propter iustificationem nostram, nempe ut redemptio per mortem eius facta (redención objetiva) nobis applicaretur, et nos fructu eius participarem (redención subjetiva)... Aeterna nimirum sua dispositione Deus decrevit, ut Spiritus Sanctus non descenderet nec apostoli salutem mundo annuntiarent nisi post Christi resurrectionem, ut, quamvis morte fuerit facta redemptio et satisfactio completa ex parte Christi (redención objetiva), non tamen communicaretur hominibus generaliter et in universum, nisi post resurrectionem (redención subjetiva)».

En su comentario a la *Suma Teológica* de sto. Tomás, compuesto probablemente antes que el comentario a la carta a los romanos, pero inédito hasta 1869, no sólo propone la misma solución, sino que rechaza explícitamente la de sto. Tomás; la resurrección de Cristo, según el Doctor Angélico, ejerce una causalidad eficiente instrumental sobre nuestra justificación:

«Dico Christum resurrexisse propter iustificationem, quid resurrectio fuit magnum argumentum veritatis fidei nostrae qua iustificamur, non tamen quod fuerit gratiae instrumentum: hoc enim fuit ipsius passionis»¹⁴.

3. LA SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

De hecho, ésa era la explicación que sto. Tomás había dado de este versículo; él lo cita con mucha frecuencia en sus obras y parece que tuvo un papel importante en la elaboración de su síntesis teológica de la redención. El comentario de sto. Tomás en este punto es un ejemplo característico de la manera de conducirse el Doctor Angélico en un problema teológico de importancia capital, de frente a una afirmación de la Escritura. Es necesario leer todo el pasaje, porque ni el P. Prat in el P. Vitti, que se remiten a él, lo han comprendido, según nuestra opinión, en todo su alcance.

Et resurrexit propter nostram iustificationem, id est, ut nos resurgendo iustificaret". Ese es el sentido obvio de la expresión paulina. El gerundio "resurgendo" parece señalar el mismo acto de la resurrección, la resurrección *in fieri*, y no sólo *in facto esse*¹⁵. Pero se presenta una dificultad a sto. Tomás;

14 F. TOLEDO, *In Summam Theologiae S. Thomae enarratio*. Roma 1870, 3, 373: comentando la cuestión 48 de la 3 parte, se niega a atribuir a la pasión de Cristo una causalidad que no sea la meritoria y a someterse a la opinión de santo Tomás que ha enseñado, dice: "in praesenti et multis alus in locis — fuit enim nimis in ea opinione perseverans — Christi humanitatem et acciones et passiones fuisse non solum meritoriam causam, sed etiam instrumentum effectivum nostrae iustificationis, quatenus a Verbo movebantur" (374).

Parece que la exégesis de Rom 4, 25 como la han propuesto el Ambrosiaster, Cayetano y Toledo ha sido bastante común; el Card. Seripando explica el versículo de la misma manera: *Traditus est propter riostra delicia... ut poenae nostris peccatis debitae satisfaceret...; resurrexit propter iustificationem nostram, nempe ea potissimum ratione de morte triumphare voluit, ut eum pro peccatis nostris mortem suscepisse crederemus, quod nisi tam cito e mortuis surrexisset, nemo unquam credidisset" (In D. Pauli Epist. ad Rom. et ad Gal. commentaria. Nápoles 1801, 76).*

15 Cf. F. HOLTZ, *a. c.*, nota 4 de la 618. En sentido contrario, el P. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, 146 nota: "Cum legis apud doctores resurrectionem Christi esse causam nostrae resurrectionis vel iustificationis (v. g. S. THOMAE, *Summa theologiae* 3, q. 56 a. 1 et 2), praesertim efficientem, noli intelligere resurrectionem *in fieri* (quod praeteritum est) sed *in facto esse* (quod perseverat)".

ésta proviene de las categorías teológicas en que se acostumbra exponer el misterio de la redención, en este caso la categoría de la causa meritoria que se aplica a la muerte de Cristo, pero no a su resurrección:

«Et quod propter delicta riostra sit traditus in mortem manifestum videtur ex hoc quod sua morte meruit deletiotiem peccatorum, sed resurgendo non meruit, quia in statu resurrectionis non fuit viator sed comprehensor».

Hemos visto la postura que han adoptado los cardenales Cayetano y Toledo ante la misma dificultad; renuncian, a pesar del sentido obvio del *lexto*, a atribuir a la resurrección una verdadera causalidad, desde el momento que la causalidad meritoria se limita a la pasión y a la muerte. En realidad, lo que hacen es adaptar la afirmación de la sagrada Escritura a un sistema teológico, o, más propiamente, filosófico, preestablecido. Sto. Tomás, por el contrario, adapta el sistema a la afirmación de la Escritura. Sin negar, evidentemente, que la muerte de Cristo sea causa meritoria de la justificación, busca otra categoría que le permita poner muerte y resurrección bajo la misma causalidad, esperaría uno que mencionara sólo la resurrección, puesto que se discute su causalidad. Habla así de la muerte de Cristo:

«Et ideo dicenduní est quíid mors Christi fuit nobis salutaris non solum per modíiu meriti, sed per modum cuiusdam efficientiae». E invoca el conocido axioma de san Juan Damasceno: «Cum enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis eius, ut Damascerns dicit, omnes passiones el acciones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferae, utpoie ex virtute divinitatis proveñientes».

Así, pues, desde el punto de vista de la causalidad eficiente, la resurrección está íntimamente unida a la pasión¹⁶.

16 En esto, por otra parte, la *glosa ordinaria* ha podido ponerlo en el camino de la solución; aunque no la cite comentando Rom 4, 25, la conocía ciertamente y a ella se refiere en el *de Veritate*, q. 27, a. 3 ad 7, es decir en la primera obra en que atribuye a la resurrección de Cristo una causalidad instrumental en relación con la gracia: "Resurrectio est causa resurrectionis animae in praesenti et corporis in futuro". Sobre la evolución del pensamiento de Santo Tomás acerca de este punto véase la nota 31.

Pero lo que sigue ha inducido en error al P. Prat y al P. Vitti, les ha hecho creer que el Doctor Angélico reduce esta causalidad eficiente a una causalidad ejemplar¹⁷. En realidad, sto. Tomás afirma dos cosas: 1) la muerte y la resurrección obran como causas eficientes de la remisión de los pecados y de la vida nueva o justificación, que para sto. Tomás, como para la teología católica, son dos aspectos de una realidad única¹⁸; 2) para dar razón de la distinción introducida por san Pablo entre estos dos efectos no disociables, remisión de los pecados y justificación, sto. Tomás invoca la causalidad ejemplar de la muerte y de la resurrección:

«Sed quia effectus habet aliquam similitudinem causae, mortem Christi qua extincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum; resurrectionem autem eius, qua redit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam iustificationis nostrae, per quam redimus ad novitatem iustitiae».

Además, para convencerse de que esto es propio del pensamiento de sto. Tomás, es suficiente ver un pasaje de la *Suma Teológica*, que trata el mismo problema con términos casi idénticos. Se pregunta el santo si la resurrección de Cristo es la causa de la resurrección de las almas, en otras palabras de la justificación, y objeta que la resurrección de las almas se hace gracias al perdón de los pecados, obra de la pasión de Cristo; de ahí se sigue que se debe atribuir que las almas resuciten a la pasión de Cristo más que al hecho de que éste resucitara. La respuesta distingue explícitamente las dos causalidades, eficiente y ejemplar:

17 El P. PRAT resume así la opinión de sto. Tomás: "Si nuestra justificación se relaciona más bien con la resurrección que con la muerte, esto se debe, dirá santo Tomás, a que la muerte de Cristo es causa meritoria, y su resurrección, causa ejemplar de nuestra justificación" (*Théotogie de saint Paul*, 2, 252). De la misma manera el P. VITTI: Causa sí, pero sólo en cuanto que el *effectus habet aliquam similitudinem causae*, y por tanto causa ejemplar y nada más (a. c. 302). También el P. Stanley parece caer en el mismo error, cuando pretende que "para especificar esta causalidad, santo Tomás recurre a la causalidad ejemplar" (a. c. 271).

18 Cf. STh 1-2, q. 113, a. 12: "Non posset intelligi remissio culpae si non adesset infusio gratiae; y el mismo título del artículo: "Utrum ad remissionem culpae quae est iustificatio impii, requiratur gratiae infusio"; véase también *Comp. theol.* c. 239.

«Dicendum quod in iustificatione animarum dúo concurrunt, scilicet remissio culpae et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpae per quam morimur peccato; resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. Et ideo Apostolus dicit quod *traditus est*, scilicet in moriera *propter delicia nostra*, scilicet tollenda, et resurrexit *propter iustificationem nostram*»¹⁹.

Así, pues, el Doctor Angélico no distingue entre la muerte de Cristo, que sería causa meritoria, y la resurrección que sería únicamente causa ejemplar, como suponía el P. Prat. Para sto. Tomás, la resurrección, causa ejemplar de la vida nueva, no se opone a la muerte cuanto causa meritoria, sino en cuanto causa ejemplar de la muerte del pecado; las dos, muerte y resurrección, se unen en el mismo plano como causas eficientes. Reducir la causalidad de la resurrección a la ejemplaridad sería contrario al pensamiento de san Pablo y al de santo Tomás.

De esta larga exégesis quizá convenga retener sobre todo el método adoptado por el Doctor Angélico: para hacer plena justicia a una afirmación de san Pablo que, a primera vista, parece concordar mal con una concepción de la obra redentora de Cristo fundada en la consideración de la causalidad meritoria, no duda en salir de la categoría del mérito; usa otra, en cambio, la de la causalidad eficiente, que no niega la primera sino que se le añade, y así en vez de hallarse disociadas necesariamente la muerte y la resurrección, pueden estar íntimamente unidas, como lo están de hecho en la Escritura. En esto sto. Tomás se muestra discípulo fiel de su maestro san Alberto Magno, que escribía a propósito del mismo problema de la causalidad de la resurrección de Cristo:

«In hac quaestione... sanctis divinam inspirationem habentibus omnino consentiendum esse videtur. Et quia

19 STh 3, q. 56, a. 2 ad. 4.

ipsi dicunt quod Christi resurrectio sit causa efficiens et sacramentalis nostrae resurrectionis, ideo etiam hoc dico, nihil mutando de dictis eorum»²⁰.

4. REDENCIÓN OBJETIVA Y REDENCIÓN SUBJETIVA

Estos sondeos en la historia de la exégesis de Rom 4, 25 nos permiten concluir sin duda alguna que san Pablo intenta afirmar una verdadera causalidad de la resurrección de Cristo respecto de la justificación; las voces discordantes provienen en su totalidad de la dificultad de hacer encajar esa afirmación en los esquemas habituales de la teología de la redención. Hoy han desaparecido estas dificultades, al menos entre los católicos²¹. Pero no se debe olvidar un pasado aún reciente. No han pasado treinta años desde que el P. Maurice de la Taille expresó su admiración ante el versículo paulino:

«Admirationem habet quod scripsit Paulus, Christum traditum esse propter delicta nostra et resurrexisse propter iustificationem nostram, causam ponens iustificationis resurrectionem»²².

Sin embargo, se presenta una nueva pregunta: a saber, si esas consideraciones se refieren en realidad al tratado *de Christo redemptore*, donde se acostumbra hablar de la redención objetiva, fundada exclusivamente en la categoría del mérito. ¿Quizás no se trata más bien de la redención subjetiva, estudiada generalmente en otros tratados de teología,

20 *In IV Sent.* dist. 43, 5; citado por el P. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, 149.

21 No se puede decir lo mismo, nos parece, de los no católicos: cf. A. VITTI, *a. c.*, 301-303; uno de ellos, J. M. SHAW, en un artículo: *Religion in Life* (1945) 246-257, titulado: *The centrality of the Resurrection of Jesús to the Christian Faith*, se queja del hecho de que el cristianismo moderno haya subrayado con demasiada exclusividad la cruz y la muerte de Cristo con perjuicio de la resurrección. Se conoce la caricatura del "credo" atribuida a Bultmann: "Jesucristo que no fue concebido por el Espíritu Santo, no nació de la Virgen María, sufrió mucho bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, pero no bajó a los infiernos, ni resucitó de entre los muertos al tercer día, ni subió al cielo..." (*Kerygma und Mythos*, 1, 234).

22 *Mysterium fidei*, 146.

de gratia, de sacramentis, etc., de manera que en la enseñanza teológica corriente la resurrección se encuentra completamente separada de la pasión y muerte de Cristo? Los autores no se ponen de acuerdo, y afrontamos ahora el punto delicado de este problema: lo que precede sólo tenía la finalidad de preparar su examen.

Digamos en seguida que no tenemos ninguna intención de invitar a que los teólogos renuncien a distinguir entre la redención objetiva y la subjetiva, como se ha hecho tradicionalmente si no en los términos, al menos en la realidad, y, por otra parte, con notables ventajas sobre la concepción del protestantismo liberal sobre la obra redentora de Cristo. Quereamos examinar solamente si una distinción de ese tipo lleva necesariamente a disociar, como suele suceder muerte y resurrección, o si permite, por el contrario, unir las en un solo misterio como hacen la Escritura y la liturgia.

Pues bien, sobre este punto, como dijimos, el acuerdo está lejos de establecerse. Se podía casi decir que se establece sólo para acercar la resurrección a la redención subjetiva²³. El mismo P. Prat, que tuvo el mérito de atraerse la atención de los exegetas y teólogos —tanto unos como otros leyeron su obra— sobre el valor soteriológico de la resurrección, a veces parece que considera la resurrección dentro de la redención objetiva; por ejemplo, cuando declara que la "muerte es apenas la mitad de la obra redentora y exige la resurrección como su complemento necesario"²⁴; pero, en otras ocasiones se expresa como si sólo perteneciera a la redención subjetiva: así, cuando concluye su exposición con una cita de

23 Así L. HARDY, *La doctrine de la rédemption chez S. Thomas*, 1936 (con un prefacio del P. HOCEDEZ, profesor de la Universidad Gregoriana) que tiene la desgracia de dedicar todo un capítulo a las "prolongaciones de la pasión" es decir "la resurrección, la ascensión y los sacramentos" (151-191), sufre una viva reprensión de parte de J. Rivière, por lo que llama "una premisa demasiado grande para el verdadero tema"; y añade: "Por muy indeterminado que pueda ser el término de redención en el lenguaje corriente, un teólogo no debería ser tan ingenuo como para unir en una masa heterogénea, con el pretexto de la síntesis, el problema objetivo de nuestra reconciliación con Dios, que es el verdadero problema, y las condiciones requeridas para su aplicación en provecho nuestro" (*Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, 107). El conjunto de los manuales, confesémoslo, da la razón a J. Rivière.

24 *Théologie de saint Paul*, 2, p. 252.

Newman, donde éste opone clarísimamente la "reconciliación" realizada por la muerte de Cristo en la cruz, y la justificación, por el envío del Espíritu Santo: "La obra de Cristo comprende dos cosas: lo que ha hecho por todos los hombres y lo que hace por cada uno de ellos; lo que ha hecho de una vez para siempre, y lo que hace continuamente; lo que ha hecho por nosotros y lo que hace en nosotros; lo que ha hecho en la tierra y lo que hace en el cielo; lo que ha hecho personalmente y lo que hace gracias a su Espíritu; nos reconcilia con su cruz, no justifica con el envío de su Espíritu". El P. Prat se contenta con añadir al texto de Newman: "obrando él mismo en nosotros como espíritu"²⁵. Así, pues, para Newman, y aparentemente para el P. Prat, la "reconciliación" es lo que Cristo ha hecho por todos los hombres, de una vez y para siempre, por nosotros, en la tierra, y personalmente, es decir, lo que se llama redención objetiva; la justificación, por el contrario, es lo que Cristo hace por cada uno de nosotros, continuamente, en nosotros, en el cielo, gracias a su Espíritu, justo lo que se llama redención subjetiva²⁶. El aserto de san Pablo en Rom 4, 25, que une nuestra justificación a la resurrección de Cristo, no concierne, por tanto, sino a la redención subjetiva; no entra en el esquema de un tratado de la redención²⁷.

25 *Lectures on Justification* 9 § 2, citado por el P. PRAT, O. C. 253-254.

26 En realidad, la disociación entre "reconciliación" y "justificación" parece implicar lo mismo entre remisión de los pecados y justificación o infusión de la gracia, y en consecuencia un concepto poco bíblico del pecado, o dejaría entender que Cristo ha venido para ejercer sobre su Padre una acción real destinada a cambiar sus sentimientos para con nosotros (como el P. Prat parece admitir para refutar con más facilidad la doctrina de Ritschl; véase *Théologie de saint Paul*, 2, 261; llega incluso a decir que en Dios "la cólera no es más antropomorfa que el amor", 257) en contra de la célebre frase de san Agustín: "iam diligenti nos reconciliati sumus" y la doctrina explícita de santo Tomás, como lo ha demostrado el P. J. LÉCTYER, *Note sur une définition thomiste de la satisfaction*, aparecida: *Doctor Communis* (1955) 21-30, en particular 29; cf. también nuestro opúsculo *De notione peccati*, 1957, 62 y 89 s.

27 Ese es probablemente el pensamiento del P. GALTIER que en su tratado *De Incarnatione et Redemptione*, ed. 1947, se inspira con frecuencia en el P. Prat; en el escolio consagrado al papel de la resurrección y titulado: "De sacrificio Christi per resurrectionem consummato" (426) no hace ninguna alusión a Rom 4, 25; este versículo, según él, se refiere visiblemente a la redención subjetiva.

Digamos, en primer lugar, que distinguir entre reconciliación y justificación, como hace aquí el P. Prat siguiendo a Newman, se ajusta poco, por no decir nada, a la terminología paulina. En Rom 5, 10, el apóstol identifica, de hecho, los dos conceptos: los "justificados" de los vv. 1 y 9 son idénticos a los "reconciliados" del v. 10²⁸. En 2 Cor 5, 18-20, donde parece distinguir lo que se llamará más tarde redención objetiva y subjetiva, Pablo usa en los dos casos la misma palabra "reconciliación"; explica que, a partir de la muerte y resurrección de Cristo —se la menciona explícitamente en el v. 15— "ha desaparecido el ser antiguo; y hay un nuevo ser" (v. 17). Prosigue así: "Todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo por Cristo y nos ha confiado el misterio de la reconciliación. Porque, Dios estaba reconciliando en Cristo al mundo —en imperfecto, en griego, para señalar una acción que dura— sin tener en cuenta los delitos de los hombres, poniendo, por el contrario, palabras de reconciliación en nuestros labios" (vv. 18-19):

«In quantum —como dice justamente sto. Tomás— de dil virtutem et inspiravit in cordibus nostris ut anuntiemus mundo hanc reconciliationem esse factam (redención objetiva) et haec faciendo inducamus nomines ut conformemur se Christo per baptismum (redención subjetiva)».

Respecto a santo Tomás y de sus consideraciones sobre la causalidad eficiente de la resurrección, yo dejo a los especialistas el cuidado de determinar si pertenecen a la redención objetiva o subjetiva²⁹; lo que es verdad es que en el plan adoptado en la *Suma teológica*, su síntesis de la redención fundada no en la causa meritoria únicamente, sino en la causa eficiente, le ha permitido no separar el estudio de la pasión de Cristo del de la resurrección y de la ascensión.

²⁸ Quienes establecen una distinción entre estas dos nociones, como P. BUECHSEL: *ThWNT*, 1, 258, y el P. J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, 1953, 29, 31 s, 39, ponen la justificación antes de la reconciliación, como su fundamento, es decir, exactamente al contrario de Newman.

²⁹ Nótese que SANTO TOMÁS menciona la resurrección entre los artículos "de quibus est fides" y no entre los destinados "ad fidei probationem" (3, q. 29, a. 1 ad 2), como hace notar el P. VITTI, *a. c.*, 299, n. 1.

Para el Doctor Angélico, como lo ha demostrado el P. J. Lécuyer en su artículo sobre *La causalité efficiente dei misteri di Cristo secondo san Tommaso*³⁰, la humanidad de Cristo se convierte en el instrumento de la divinidad a lo largo de todos los misterios de la vida, muerte y glorificación. En este aspecto, la resurrección y la ascensión no tienen una parte menos grande que la pasión: constituyen, con el mismo título que la muerte, un elemento esencial de la redención³¹.

Es verdad que una síntesis de la redención fundada en la causalidad meritoria permite distinguir claramente entre un aspecto objetivo, Cristo merecedor de nuestra salvación, y un aspecto subjetivo, aplicación de estos méritos mediante la fe y los sacramentos; esta síntesis salvaguarda plenamente la obra propia de Cristo contra los intentos de quienes consideran sólo la parte del hombre, capaz de salvarse a sí mismo, gracias al ejemplo de Cristo.

¿Pero no es necesario decir lo mismo de una síntesis fundada en la noción de la causa eficiente? También permite distinguir dos etapas en la justificación de cada uno de nosotros: una primera, en la que la humanidad de Cristo se convierte en instrumento de la divinidad para justificar a los hombres, especialmente por medio de la muerte y su glorificación, donde los demás misterios encuentran su consumación; después, una segunda etapa *posterior natura*, en la que esta causalidad instrumental se ejerce en cada uno de nosotros por medio de la fe y los sacramentos. Como se ve, la distinción de estas dos etapas corresponde exactamente a la ya clásica entre redención objetiva y subjetiva, y permite salvaguardar perfectamente la objetividad de la obra de Cristo,

so El artículo apareció en la revista: *Doctor Communis* (1953) 91-120.

³¹ Cuando comentaba *In sententias P. Lombardi*, santo Tomás aplicaba el axioma de san Juan Damasceno sólo a la curación de los cuerpos, y no a la producción de la gracia; con relación a ésta, la humanidad de Cristo sólo tenía un papel de causa "dispositiva" (J. LÉCTJYER, *a. c.*, 98 s.); en el *de Veritate* (hacia 1256-1259) atribuye por primera vez a la resurrección una causalidad instrumental eficiente con relación a la gracia, y la llama "instrumentalis causa iustificationis" (*ibid.* 100); en cuanto a la causalidad instrumental de los misterios de Cristo, se menciona ésta a partir del día en que santo Tomás se pondrá a comentar expresamente las cartas de san Pablo, en Orvieto en 1259-1265, por primera vez (*ibid.* 130).

La primera concepción, fundada en la causalidad meritória defendida por Cayetano, Toledo y la mayor parte de los manuales de teología— tiende a excluir la resurrección de la redención objetiva para unirla a la subjetiva y, en consecuencia, a estudiarla en otros tratados —como mucho, se sugiere algo en el tratado *de Christo redemptore*—; la segunda, en cambio, permite asociar íntimamente muerte y resurrección en la misma redención objetiva. Parece ser que la síntesis de santo Tomás se inclina notablemente por esta última³². Independientemente de esto, sólo esta segunda concepción parece hacer plena justicia a las afirmaciones de la Escritura sobre el papel de la resurrección en la obra salvífica de Cristo, como tenemos ahora que demostrar.

5. LA RESURRECCIÓN EN LA PREDICACIÓN APOSTÓLICA

Aquí la prueba es fácil y los textos principales están en la memoria de todos. Es suficiente consultar obras como la del prof. Joseph Schmitt sobre Jesús resucitado en la predicación apostólica o de Lucien Cerfaux sobre Cristo en la teología de san Pablo³³.

Todos sabemos que la resurrección de Cristo ocupa el puesto central en la predicación de la Iglesia primitiva, como se puede ver en los Hechos de los apóstoles³⁴. Los dos términos característicos que designan la glorificación de Cristo son los mismos que había usado el libro de Isaías al comienzo del último canto del siervo de Yavé, el cual, antes de describir la pasión de éste, comienza con subrayar su exaltación y glorificación: "Mi siervo prosperará, subirá, se ensalzará y se

³² Cf. artículo citado en la nota 30.

³³ J. SCHMITT, *JÓSUS resuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique*. París 1949; L. CERFAUX, *Jesucristo en san Pablo*. Bilbao 1960.

³⁴ Predicación de Pedro en Jerusalén el día de Pentecostés (Hech 2, 23-40) y después de la curación del paralítico en la puerta hermosa (3, 13-26), discurso ante el sanedrín (4, 10-12 y 5, 30-31), catquesis al centurión Cornelio y a su familia (10, 37-43). Discurso de san Pablo en Antioquía de Pisidia (13, 30-38) y en Atenas (17, 31). El resumen de su predicación en Tesalónica menciona juntas la muerte y la resurrección (17, 32; cf. en general, 26, 23).

elevará muy altamente"; según el texto griego de los LXX: ὑψοθήσεται y δοξαθήσεται. Así en el primer discurso de san Pedro: ὑψοθίς (2, 33), en el segundo discurso, después de la curación del cojo: δοξάζειν (3, 13), en el segundo discurso delante del sanedrín: ὑψωσεν (5, 31). Cristo se ha convertido, en virtud de esta exaltación o glorificación, en "el príncipe de la vida", ἀρχηγός τῆς ζωῆς (3, 15), piedra angular del nuevo templo, fuera del cual no hay salvación (4, 11). Si "Dios lo ha exaltado con su diestra" —o "a su diestra", según una traducción igualmente posible— "haciéndolo cabeza y salvador", tiene por fin "conceder a Israel por medio de él la conversión y el perdón de los pecados" (5, 31)³⁵.

Los discursos de Pablo en Antioquía y en Atenas ofrecen exactamente la misma concepción. Pero podemos, en el caso de Pablo, recurrir también a sus cartas.

Para convencerse de que Pablo no puede concebir a Cristo salvador y redentor independientemente de su resurrección, basta leer el c. 15 de la primera carta a los corintios. No sólo afirma que, si Cristo no hubiera resucitado, los corintios no hubieran creído jamás en él, por falta de un motivo suficiente de credibilidad, como supone la interpretación de: Rom 4, 25, según el *Ambrosiaster*, Cayetano o Toledo, como hemos visto; afirma más, dice que la fe de los corintios sería μάταια es decir que no sólo carecería de fundamento sólido, sino también de objeto, como piensa el P. Prat; o mejor aún, según el sentido del adjetivo μάταιος, que no es idéntico al de κενός, su fe sería sin eficacia, ilusoria. Por eso, Pablo añade: "En ese caso permanecéis en vuestros pecados" (v. 17). El P. Spicq explica acertadamente: "Si Cristo no ha resucitado, la fe es estéril, los fieles permanecen aún en sus pecados. En otras palabras, no hay redención ni salvación eterna, que es todo el contenido del evangelio... Redención y resurrección están íntimamente unidas... Nunca se insistirá demasiado sobre esta doctrina central de la teología paulina"³⁶.

Este lazo entre ambas se afirma quizás con más claridad en el v. 45 de este mismo capítulo, cuando san Pablo declara que el nuevo Adán se ha convertido con su resurrección en

³⁵ cf. 1 Ped 1, 3: "Bendito sea Dios... que nos reengendró por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos".

³⁶ En PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, 11, 280-281.

espíritu vivificante", πνεῦμα ζωοποιῶν. No es que la segunda persona de la Sma. Trinidad se haya transformado en la tercera; pero con su resurrección, la humanidad de Cristo pasó del estado carnal al espiritual, más aún, a un estado espiritual que le permite dar la vida a todos los hombres, comunicándoles precisamente el Espíritu Santo.

Esta doctrina parece encontrar una confirmación decisiva en el célebre texto cristológico con el que comienza la carta a los romanos; este texto adquiere una gran importancia porque se presenta bajo la forma de una confesión de fe, que proviene posiblemente de un formulario de la catequesis primitiva; además, se presenta como las cartas credenciales del apóstol para acreditar su persona y su doctrina ante la Iglesia de Roma.

San Pablo declara que Cristo, Hijo de Dios desde toda la eternidad, hecho en un momento del tiempo uno con nosotros por su descendencia davídica según la carne, y participe de nuestra condición de seres humanos, fue constituido hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de santidad, después de resucitar de entre los muertos es decir constituido en su función mesiánica de salvador con el poder que le es necesario, en virtud de la resurrección de los muertos que lo ha situado precisamente en el estado de espíritu vivificante: éste es el sentido más probable de la expresión "según el Espíritu de santidad", paralela a la fórmula "según la carne" del primer miembro del versículo. De acuerdo con la mayoría de los comentaristas, pensamos nosotros que las palabras "con potencia", ἐν δυνάμει, unidas a "constituido hijo de Dios", no se refieren directamente al poder del Padre que resplandece en el milagro de la resurrección; se refieren, más bien, al poder que el Padre comunica al Hijo en este misterio, más precisamente a su naturaleza humana, y lo hace capaz de cumplir su misión de salvador y de redentor, es decir de dar vida al mundo, "spiritus vivificans"³⁷.

Si se busca un comentario autorizado de estos versículos tan cargados de doctrina, se puede encontrar, creemos, en el discurso que san Lucas pone en los labios de Pablo en el c. 13 de los Hechos. Después de haber llamado brevemente la atención sobre cómo Dios "según su promesa suscitó a Jesús

37 Véase J. HUBY, *Épître aux Romains*, 1957, 564-565.

de la descendencia de David, como salvador", cómo Juan Bautista preparó su venida, cómo los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron las promesas condenándolo a muerte, cómo fue sepultado y cómo lo resucitó Dios, el autor subraya la importancia de la resurrección y ve en ella el cumplimiento de la profecía del Salmo 2, 7: "*Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado*"³⁸. Lo mismo que en Rom 1, 4, Cristo "es declarado hijo de Dios" con la resurrección; no hijo de Dios por sí mismo, porque ya lo era desde siempre, como lo sugiere la primera mención del apóstol en el v. 3, sino hijo de Dios por nosotros, capaz de comunicarnos una participación en su filiación, como lo han comprendido los padres: "Hijo, dice san Cirilo de Alejandría, por cuyo medio también nosotros nos hemos convertido en hijos, y podemos decir, al poseer el mismo Espíritu: Abba, Padre"³⁹. Igualmente, la liturgia romana de la fiesta de la transfiguración, preludio de la glorificación de Cristo, encuentra en las palabras del Padre: "*Este es mi hijo amado, oídle*", el anuncio de nuestra filiación adoptiva: "...y proclamaste maravillosamente la adopción perfecta de tus hijos con la voz que salió de la esplendorosa nube"⁴⁰.

Es inútil mostrar lo perfectamente que se adapta a esas afirmaciones la síntesis de la redención que une la resurrección a la redención objetiva, según lo proponía sto. Tomás, como hemos visto; recordemos que se fundaba en la doctrina de la humanidad de Cristo convertido en instrumento de la divinidad para la muerte y la glorificación.

38 La interpretación aquí propuesta, que es la de la Vulgata, "resuscitans", y de la mayoría de los exegetas modernos, me parece que se impone, bien por su contexto inmediato (cf. v. 34) bien por el empleo del verbo ἀνίσταμαι en sentido transitivo (así Hech 2, 24. 32; 3, 26, 13, 32. 34; 17, 31), y fuera de los Hechos, Me 14, 58; Jn 6, 39. 40. 44. 54) paralelamente a ἐγείρω (Hech 3, 7. 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. 37; 26, 8). Además, en todo el N. T. el verbo no se usa en sentido transitivo, fuera de dos citas del A. T.: Deut 25, 5 citado en Mt 22, 24 y Dt 18, 15 en Hech 3, 22 y 7, 37; en Hech 3, 26, donde se aplica el término del Deuteronomio a Cristo, se trata visiblemente de la resurrección.

39 PG 74, 773; ed. PUSEY 3, 175.

40 Oración de la fiesta; véanse también las observaciones de SANTO TOMÁS, inspiradas en los ss. padres, sobre el significado del bautismo de Cristo (3, q. 39, a. 8) y de su transfiguración (3, q. 45, a. 4).

Si quisiéramos buscar cómo el mismo san Pablo, que no pensaba con certeza en la causa instrumental, se representó la obra redentora de Cristo, me parece que se podría, sin peligro de error, atribuirle la representación siguiente, íntegramente fundada en nociones de la Escritura y familiares a él. Nos parece que san Pablo se figura la obra redentora de Cristo esencialmente como el regreso de la humanidad a Dios, después del alejamiento del pecado; esta vuelta se realiza primero en Cristo muerto y resucitado, como primicia de la humanidad según 1 Cor 15, 20 (=redención objetiva), luego en cada cristiano que muere y resucita a su vez con Cristo en el bautismo, según Rom 6, 3-4 (=redención subjetiva).

De hecho, la humanidad, por el primer pecado, se había separado para siempre de Dios, su Padre. Una vez separado de Dios, el hombre no puede sino alejarse cada vez más; se hace objeto de la "cólera de Dios", metáfora bíblica que expresa, a través del efecto producido en el pecador, la absoluta incompatibilidad entre Dios y el pecado: por eso, esta cólera se revela en el juicio final, cuando el hombre se fija definitivamente en su rebelión, y en el curso de la historia, cuando no cesa de acrecentar el abismo que lo separa de Dios, por causa de la multiplicación de los pecados (Rom 1, 18 s.).

Con un gesto de amor supremo a su criatura, Dios decide salvar a esta humanidad, en otras palabras decide atraérsela de nuevo; entre todos los medios elige el que testimonia el mayor amor y respeto posible para el hombre; quiere que, en cierta manera, el hombre se salve por sí mismo, que él mismo regrese a su Padre. "Envía a su Hijo para hacerse, con toda verdad, uno de nosotros: sin ser pecador, asume nuestra condición de pecadores, la condición del hijo pródigo o de la oveja perdida, y es el primero en efectuar este regreso a su Padre; pasa de la condición de pecador a una condición divina; o, como dirá san Juan, evocando el significado de "pascua": "pasa de este mundo a su Padre" (Jn 13, 1). Esta vuelta de la humanidad a Dios no se efectúa mediante una especie de ficción jurídica, ni mediante una reparación de orden simplemente moral —aunque no se excluya, evidentemente una reparación de esa clase (cf. Rom 5, 18)— sino que se realiza

asumiendo Cristo una carne enferma y capaz de sufrir, como una carne de pecado sin ser pecador (Rom 8, 3) y muriendo para resucitar con un cuerpo glorioso, convertido en "espíritu vivificante" (1 Cor 15, 45): de la esfera del pecado a la que pertenecía por hacerse solidario con la humanidad pecadora, pasa a la esfera divina a la que pertenece, después de su resurrección, para siempre (Rom 6, 9). En este sentido su muerte fue una muerte al pecado, una vez para siempre, y su vida, una vida para Dios (Rom 6, 10).

Cristo no regresa solo a su Padre; en cierta manera, todos regresamos con él; la participación en la muerte y en la resurrección de Cristo por el bautismo de cada cristiano, según Rom 6, 3, parece suponer, como lo afirmarán explícitamente los padres, que, en cierto sentido, Cristo llevaba en sí a todos los hombres llamados un día a participar personalmente en este misterio. Son numerosos los textos paulinos que sugieren o suponen esta inclusión de la humanidad en Cristo, sin que sea necesario atribuir al apóstol una filosofía platónica que no profesaba ciertamente⁴¹; las categorías judías le permitían concebir esa inclusión, sobre todo el concepto de "primicias" que evoca a propósito de la resurrección de Cristo (1 Cor 15, 20): ciertamente, en las primicias se contiene toda la mies, de forma que la oferta de las primicias es la de toda la mies. Afirmar que Cristo ha resucitado como primicia, ἰσπαρχή, significa afirmar que todos los hombres han resucitado con él, y por tanto, han muerto con él, ya que no hay resurrección sin muerte precedente. Por otra parte, san Pablo tampoco podía ignorar la doctrina admitida comúnmente en su ambiente de que el universo forma un único ser animado, ἕν ζῶον, del cual los hombres son miembros⁴². Por eso, para expresar la unidad tan absolutamente especial entre Cristo y los cristianos ha podido afirmar, siendo comprendido por sus lectores u oyentes: "Como el cuerpo es uno y tiene mu-

41 Véanse las justas observaciones de D. MOLLAT, *Théologie paulinienne*: BSR 45 (1957) 240 s.

42 Así, entre otros muchos, MARCO AURELIO, 4, 40: Ὡς ἐν ζῶον τὸν κόσμον μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν ἐπέχον συνεχῶς ἐπινοεῖν. CRISIPO, citado por PLUTARCO, De *Sole*. rep. 44, 6; τέλειον μὲν ὁ κόσμος σῶμα ἐστίν

SÉNECA, *Cartas a Lucilio* 92, 30: "Totum hoc quo continentur, et unum est et Deus; et socii sumus eius et membra"; 95, 52: "Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni".

chos miembros, así también Cristo" (1 Cor 12, 12); "vosotros sois un cuerpo que es Cristo" (v. 27)⁴³.

Ya que: todo cristiano es un ser libre, debe participar por eso en su vuelta a Dios mediante un acto personal de su voluntad, y por tanto, debe, a su vez, morir y resucitar: este regreso a Dios se realiza por la fe y el bautismo, sacramento de la fe⁴⁴. Así, cada uno de nosotros pasa del estado carnal al espiritual, de la ciudad del mal, que ha edificado el amor a sí mismo, a la ciudad celeste, que ha edificado el amor a Dios.

Como se ve, esta representación permite distinguir tan claramente como la otra, los aspectos objetivo y subjetivo de la redención.

6. MUERTE Y RESURRECCIÓN: ÚNICO MISTERIO DE SALVACIÓN

Sin embargo, existe aún una objeción que nos permitirá precisar en qué sentido la sagrada Escritura, y san Pablo en particular, atribuyen a la resurrección de Cristo un valor salvífico.

Atender con demasiada exclusividad a la resurrección puede sugerir que esta vuelta de la humanidad a Dios en Cristo se realiza un poco como si fuera un proceso de orden biológico. Pero es evidente que el Hombre-Dios cumple ese regreso con un acto de libertad. La comparación, usada por Cristo en san Juan, del grano que debe morir bajo tierra para poder dar fruto, no debe inducir a error. Se trata de una simple imagen. Para san Juan, como para san Pablo, mediante un acto de obediencia y de amor, Cristo ha "pasado" y nos ha hecho "pasar" por él al Padre⁴⁵. La muerte de Cristo

43 Sobre la traducción de 1 Cor 12, 12 adoptada aquí, véase Bíblica 32 (1951) 284 s; en el v. 27, comprendemos *χριστοῦ* como un genitivo de definición; en las cartas a los colosenses y a los efesios san Pablo empleará la expresión definitiva con el artículo *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, "el cuerpo de Cristo". Cf. infra cap. X, p. 168 ss.

44 Cf. infra c. 8.

45 Cf. Jn 10, 11; 13, 1; 14, 31; 15, 13; 17, 23; 1 Jn 3, 16; para san Pablo: Gal 2, 20; Rom 5, 8. 18 s.; Pil 2, 5. 8 Ef 5, 2. 25; santo Tomás pone el origen de la obediencia de Cristo en el amor al Padre y a

tiene un valor redentor, no porque constituya un proceso de orden biológico, sino porque es la expresión suprema del amor y de la obediencia⁴⁶. Sto. Tomás, entre otros, no cesa de repetirlo: por ejemplo, al comentar Rom 5, 10, subraya: "Mors Christi ex communi mortis ratione, non fuit sic Deo accepta, ut per ipsam reconcilietur, quia Deus non laetatur in perditione vivorum, ut dicitur Sap. 1, 13"; ha podido ser causa meritoria de nuestra salvación, "meritoria et satisfactoria pro peccatis nostris", sólo porque procedía "ex voluntate Christi patientis, quae quidem voluntas informata fuit ad mortem sustinendam, cum ex obedientia ad Patrem (cf. Fil 2, 8) tum etiam ex caritate ad homines (cf. Ef 5, 2)"⁴⁷; en otras palabras, en cuanto que ésa fue la "mediación" del mayor acto de amor que un hombre puede realizar, porque "no hay amor más grande que dar la vida por quienes se ama" (Jn 15, 13).

En este aspecto, muerte y resurrección, en vez de oponerse, se encuentran unidas indisolublemente: la muerte implica ya la resurrección. Siendo por definición vida divina, ese acto de amor tiene que ser soberanamente eficaz, esencialmente vivificante, comunicador de la vida a la naturaleza humana de Cristo, alma y cuerpo⁴⁸, y después a toda la naturaleza humana que El ha asumido⁴⁹. Sin duda, en el plano de la realidad sensible, dadas las condiciones de nuestra vida, cierto intervalo temporal debía separar la muerte de Cristo de su

los hombres; por ejemplo, a propósito de Rom 5, 19 se refiere a Pil 2, 8 y añade: "Hoc ipsum quod obedit processit ex dilectione quam habuit ad Patrem et ad nos" (*In epist. ad Rom.*, c. 5, lect. 5; ed. R. CAÍ, n. 446); más claramente aún en la *Summa contra Gentiles*, 4, 55 ad 14.

46 ¿No es precisamente esto lo que quiere subrayar la síntesis de la redención fundada en la causalidad meritoria? Como quiera que sea, esto es lo que diversifica radicalmente la concepción cristiana de la salvación por medio de la muerte y resurrección de Cristo, de la concepción pagana subyacente a los mitos de Atys y de Dionisios, en los que la muerte y la resurrección se consideran esencialmente como procesos biológicos que recuerdan la sucesión de las estaciones, pues parece que la naturaleza muere en invierno y renace en primavera. Véase K. PRTJEMM, "I cosiddetti "dei morti e risorti" nell'ellenismo": Greg 39 (1958) 411-439.

47 *In epist. ad Rom.*, c. 5, lect. 2 sub finem; ed. R. CAÍ, n. 403.

48 Cristo mediante su muerte "merece" su resurrección.

49 El cristiano participa por el bautismo en este acto supremo de amor y de obediencia.

resurrección corporal; si no, la muerte no nos hubiera parecido verdadera, y menos aún verificable; sin embargo, esa muerte está unida necesariamente a la resurrección. Por eso se debe decir que ese acto de amor, así expresado, es el conjunto de la muerte y la resurrección⁵⁰. De hecho se trata de dos aspectos de un único misterio, un poco como la remisión de los pecados y la infusión de la vida divina, como la sugiere san Pablo precisamente en Rom 4, 25⁵¹. Se sabe con qué fuerza inculca el Nuevo Testamento esta unidad indisoluble. San Lucas, por ejemplo, pone bajo el signo de la ascensión toda la larga narración del camino de Jesús hacia su pasión y muerte (Lc 9, 51)⁵²; cuando narra la vida gloriosa de Cristo

⁵⁰ Por eso los prodigios que subrayan la eficacia de la muerte de Cristo y su victoria en su derrota aparente, no esperan la resurrección para realizarse: en el instante de la muerte de Cristo, según los sinópticos, el velo del templo se rasga de arriba a abajo, y según san Mateo, la tierra tiembla y se abren las tumbas. En el pensamiento de san Juan, el prodigio de la sangre y del agua, que manan del costado abierto de Jesús por la herida de la lanza, ofrece probablemente el mismo significado fundamental, en relación con la profecía de Zac 13, 1; cf. supra.

⁵¹ En realidad, la disociación que se hace entre muerte y resurrección es correlativa a una disociación igual entre perdón de los pecados e infusión de la gracia (condenada en el concilio de Trento), que supone, por otra parte, un concepto del pecado tan poco bíblica como poco tomista (cf. nota 26). Es significativo en este respecto el siguiente texto del P. de Condren: "No sólo no es verdad que Jesús ha llevado a su fin la justificación de los hombres en su inmolación en la cruz, sino que ni siquiera la ha iniciado; él ha quitado simplemente el impedimento de nuestros pecados, que nos hacían indignos de justificación; después de resucitar... nos ha santificado mediante la comunión y participación en la nueva vida" (*L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, París 1725, 122; citado por F. DURRWELL, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*. Herder, Barcelona 1962.

⁵² La palabra usada por san Lucas ἀνάληψις parece una alusión muy clara a la ascensión: en el N. T. el verbo ἀναλαμβάνεσθαι no lo pronuncia Jesús sino con este sentido (Mc 16, 19; Hech 1, 2. 11. 22; 1 Tim 3, 16); en su evangelio (24, 51) Lucas usa ἀναφέρεσθαι manifiestamente sólo para describir la subida de Jesús al cielo (nótese el imperfecto ἀνεφέρετο después del aoristo διέθι). Además, "en el A. T. ἀναλαμβάνεσθαι, tiene toda la apariencia de un término técnico de la literatura bíblica para designar una elevación definitiva al cielo: 4 Re 2, 9-11; Eclo 48, 9; 49, 14; 1 Mac 2, 58" (P. BENOIT: RB 56 (1949) 190, n. 1). Con rigor se puede hablar de una expresión "elevada y teológica para designar el tránsito de Jesús" (*ibid.*, 186, n. 1); porque "teológicamente" el "tránsito" de Jesús es precisamente "un pasar al Padre", y evoca el hecho de la "Ascensión" (cf. Jn 20, 17). La afirmación de D. DELLING: ThWNT 4, 9, según la cual la ἀνάληψις de Le 9, 51 se referiría en primer lugar (zunächts) a la muerte de Jesús, no tiene suficientemente en cuenta estos datos bíblicos:

no cesa de evocar la pasión y la muerte (Le 25, 7. 26. 39. 46; 9, 31). Igualmente san Pablo: aun cuando no parezca que piense sino en la muerte, piensa también en la resurrección, como lo prueban las alusiones constantes a la "vida"; pues él no la concibe sino como una participación en la vida de Cristo resucitado (por ejemplo, Gal 2, 20; 6, 15; Rom 6, 4. 11; 8, 2. 5; etc.). San Juan llega a usar incluso, evidentemente a propósito, un término único para designar la pasión y la glorificación de Cristo; es el mismo que la catequesis primitiva había tomado del último canto del siervo de Yavé, para designar la exaltación y glorificación de Jesús: δοξάζειν, ὑψοῦν. Esa es también la enseñanza de la liturgia pascual: en la pasión y muerte resplandece la victoria de la resurrección y en Cristo resucitado permanecen los vestigios de la pasión y de la muerte⁵³.

La tradición ha subrayado que Cristo nos ha vuelto a reunir con el Padre, mediante su muerte, es verdad, pero en cuanto que su muerte es el acto supremo de amor, y por tanto, es esencialmente una victoria sobre la misma muerte: *regnavit a ligno Deus*. Pues bien, si se hace abstracción de la resurrección, la muerte de Cristo corre el peligro de no aparecer como una victoria, sino como el pago de una deuda. Por eso, la sagrada Escritura y los SS.PP., comprendido sto. Tomás en ellos, han evitado construir la síntesis de la redención exclusivamente sobre la causalidad meritoria. El Doctor Angélico lo ha ordenado todo en torno a la causalidad eficiente instrumental de la humanidad de Cristo; la Escritura presenta el esquema, más representativo, del regreso a Dios: en los dos casos permanecen íntimamente unidas la muerte y la resurrección. Así se comprende con facilidad cómo ha podido afirmar san Pablo que Cristo "ha sido entregado por nuestros pecados y ha resucitado para nuestra justificación" (Rom 4, 25).

igualmente el P. JOÜON, *L'évangile de notre Seigneur Jésus Christ*, 358, opone equivocadamente el "enlèvement" de Jesús a los suyos por medio de su muerte (Hech 1, 22) y su "enlèvement" al cielo (Hech 1, 2, 11): se trata en los dos casos de la ascensión como suponen el vocabulario y el contexto.

⁵³ cf. H. SCHMIDT, *Paschalibus initiati mysteriis*: Greg 39 (1958) 463-480.

GRATUIDAD DE LA JUSTIFICACIÓN Y GRATUIDAD DE LA SALVACIÓN

EL problema de la gratuidad de la justificación y de la salvación —o, en otras palabras, el de la fe y de las obras— fue sin duda alguna uno de los discutidos con más amplitud al comienzo de la reforma protestante, ya por parte de los protestantes que acusaban a los católicos de negar esta gratuidad o de ponerla en peligro, ya entre los mismos católicos. Baste recordar la memorable sesión del Concilio de Trento del sábado 17 de julio de 1546, descrita largamente en las actas del concilio¹, donde "en presencia del legado y de casi todos los padres", el obispo de Cava, Tommaso Sanfelice, quiso defender la fórmula luterana de la justificación *sola fide*: eso le valió la prisión y la exclusión del concilio, pero tuvo al menos como consecuencia positiva que el concilio explicase en el canon 9 en qué sentido condenaba la *sola fide*².

A pesar de ser antiguo, el problema continúa actual; jamás nuestros hermanos separados aceptarán una doctrina que, a sus ojos, pueda atentar, siquiera mínimamente, al *sola gratia* de Lutero y al *solí Deo gloria* de Calvino, es decir a la gratuidad absoluta de la justificación y de la salvación como se encuentra afirmada en la Escritura, particularmente en san Pablo.

¹ *Acta Concilii Tridentini*, Ed. EHSES 5, 347 y 357.

² D. n. 819: "Si quis dixerit sola fide impium iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur et milla ex parte neesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit".

Queremos examinar con más atención el pensamiento de san Pablo sobre este punto. Eso nos permitirá quizá disipar algunos equívocos y contribuir así, con nuestra modesta aportación, a evitar ciertos obstáculos que se encuentran en el camino de la unidad de todos los que se llaman cristianos.

En una primera parte veremos cómo ha planteado Pablo el problema, en las otras dos cómo ha ayudado la distinción entre salvación y justificación a encontrar una solución que no sacrificaba ninguno de los datos del problema; esta solución ha estado siempre presente, aunque a veces con términos diversos, en la tradición cristiana, en particular en el Concilio de Trento.

1. JUSTIFICACIÓN POR MEDIO DE LAS OBRAS DE LA LEY

El problema de la gratuidad de la justificación se le plantea a Pablo en sus controversias con los judíos y judaizantes. Es imposible comprender el sentido preciso y el alcance de la afirmación del apóstol si no se tiene presente la doctrina judía de la justificación por medio de las obras de la ley.

Ciertamente sería injusto reducir la doctrina judía de la justificación por medio de las obras a un puro racionalismo; no se puede hacer esto basándose en autores de origen judío, que no tienen de ello sino el nombre. Para los auténticos israelitas, como para san Pablo, Dios es el único autor de la justificación, el único sujeto del verbo $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\nu$; es "Dios que justifica" (Rom 3, 30). Dios se sirve, según la doctrina judía, de la ley para justificar al hombre; la ha dado con este fin, no a todos los hombres, sino a los que ha elegido, a su pueblo Israel. Don de Dios por excelencia, *mattan tora*, remedio a la perversidad del instinto que el hombre después del pecado de Adán tiene dentro de sí³, la ley desempeña para el judío el papel de verdadero mediador, mucho más que Moisés, muchísimo más que el mesías; éste, fuera de su papel político, tendrá como mucho el papel de enseñar la práctica de la ley —en este sentido será un "maestro de jus-

3 Cf. por ejemplo *Sifre* en Dt 11, 18; *Baba Batra* 16 a (traducción inglesa de M. SIMÓN, ed. EPSTEIN, 80).

ticia"⁴, o el de enseñar algún detalle de la ley, aún desconocido, ionio, por ejemplo, la fecha de alguna fiesta, según los hallazgos de Qumrán⁵.

Lo (que define la noción de ley, en realidad es menos su contenido, sus mandatos o prohibiciones, que esta particularidad, en verdad singularísima, de ser el mediador de la justificación del hombre; en otras palabras, merece el nombre de ley todo precepto o conjunto de preceptos dados por Dios para que el hombre se pueda justificar con su práctica.

Nadie se maravillará, por tanto, de que el judaísmo haya aplicado a la ley, comprendida así, lo que la Biblia decía de la Sabiduría: "Antes de los siglos, al principio, Dios me creó y nunca dejaré de existir... me he situado en la ciudad predilecta... y lie echado raíces en un pueblo glorioso, en la porción del Señor... Yo, como la vid, di hermosos racimos... Venid a mí los que me deseáis... porque mi recuerdo es más dulce que la miel... Quienes me comen tendrán aún hambre, y quienes me beben, sed. Quien me escucha no se avergonzará y no se equivocará quien trabaja por mí" (Eclo 24, 9-22). Pues bien, el autor tiene cuidado de precisar de qué intenta hablar: "Todo esto no es sino el libro de la alianza del Dios altísimo, la ley promulgada por Moisés, dejada en heredad a la asamblea de Jacob" (v. 23). No duda tampoco en recordar el paraíso terrenal y sus cuatro ríos, como sí el don de la ley debiera permitir al hombre reencontrar algo de la condición adamítica. Así habla el autor sagrado en otro sitio: "Dios gratificó al hombre con la ley de la vida", y pactó con ellos "una alianza eterna" (Eclo 17, 11-12).

Si es verdad que el código mosaico constituye la Ley por excelencia, el *analogatum princeps*, con todo la tradición judía no tendrá la menor dificultad en usar el mismo término de ley, de *Tora*, aun mucho antes de Moisés⁶. Sin recurrir a las fantasías de los apócrifos, abramos simplemente el libro del Eclesiástico: afirma, como lo más obvio, que Abrahán "observó la ley del Altísimo" —como decimos en la misa "Statuit" de los

4 En este sentido, según el Targum de Is 53, el siervo de Yavé "en su sabiduría justificará a los justos", es decir "sometiendo la multitud (de los judíos) a la ley"; sobre la función de la ley en la justificación, véase supra c. 5.

5 Cf. *Doc. Sadoquita*, 3, 13-16; 6, 18 s; cf. supra, nota 77.

6 Cf. lo que se ha dicho supra, c. 5.

confesores pontífices—, que "hizo una alianza con él", que "estableció esta alianza en su carne" y, finalmente, "que en el día de la prueba fue hallado fiel (πιστός)". Lo que es verdad de Abrahán, también lo es, siempre en el pensamiento hebreo, de su descendiente José. Matatías, en el primer libro de los Macabeos, cita su ejemplo después del de Abrahán, con la intención de inculcar a sus hijos, y a todos los judíos perseguidos, el celo por la ley mosaica; no tiene en absoluto la conciencia de cometer el menor "anacronismo" cuando dice de él lo que el Sirácida había dicho de Abrahán: "En el tiempo de su aflicción observó la ley"⁷. Esto es verdad principalmente para Adán en el paraíso; Jesús, hijo de Sirac, canta su "gloria"⁸, y el Targum declara, sin ningún equívoco posible, que Dios lo había puesto en el jardín del Edén no "para cultivarlo", sino "para observar la ley" (Targum Gen 2, 15).

La misma doctrina parece encontrarse en el Sirácida. En el c. 17 describe la historia de la humanidad primitiva desde Adán hasta Moisés y pasa insensiblemente de la ley dada a los primeros padres en el paraíso a la mosaica. Puede uno preguntarse si no tiene la intención de comprender bajo el término de "ley" todos los preceptos dados por Dios a la humanidad. Pero parece que quiere unir a propósito Edén y Sinaí. El v. 11: "puso en ellos la ciencia y les dio la ley de vida", trae a la memoria los dos árboles del paraíso: el árbol de la ciencia y el árbol de la vida. Por otra parte, el precepto del paraíso, enunciado con estos términos: "Los llenó de ciencia y de inteligencia y puso bajo sus ojos el bien y el mal",

7 1 Mac 2, 53; aunque en griego se lea ἐφύλαξεν ἐντολήν, el término en singular es sinónimo de "ley" como en 4 Re 21 y 2 Par 30, 1G donde se lee en hebreo *Tóra*; cf. J. STARCKX, *Bible de Jérusalem*, (en 1 Mac 2, 53) que escribe: "El autor debe tener en cuenta la fidelidad a Dios de una manera general". Ciertamente, para él como para el Sirácida, que probablemente pensaba menos en el precepto de la circuncisión que en el del sacrificio de Isaac, "observar la ley" significaba "obedecer el mandamiento dado por Dios". Pablo hará notar en Rom 4, que Dios no había dado a Abrahán estos mandamientos para que adquiriera cumpliéndolos una justicia ya poseída en virtud de su fe (Gen 15, 6), antes de recibir la orden de practicar la circuncisión (Gen 17) y más aún, antes de recibir la orden de inmolar a su hijo (Gen 22).

8 Eclo 50, 18 según el texto hebreo; cf. *Man. disc.* 4, 22 s. *Doc. Sad.* 3, 20; *Targum pal.* en Gen 3, 24 (en Gen 2, 25 en el *Targ. Ps. Jonathan*, no en el *Targ. frag.* ni en el *Neofiti*).

evoca ciertamente, para no decir más, las palabras de Moisés al final del Deuteronomio (30, 15 y 19), que resumen la legislación sinaítica: "He puesto delante de vosotros la vida y la muerte, el bien y el mal". San Justino no se ha engañado: queriendo probar que el hombre fue creado libre, invoca "la enseñanza del Espíritu Santo" que nos ha dicho por medio de Moisés que Dios se había dirigido así al primer hombre: "Ante ti tienes el bien y el mal. ¡Elige el bien!"⁹.

A esta economía fundada en la mediación de la ley, san Pablo opone la única mediación de Cristo. "Si la justicia se obtiene por medio de la ley, Cristo ha muerto en vano" (Gal 2, 21). En el Nuevo Testamento, se opondrá Cristo no sólo a la ley sino a la misma persona de Moisés, el legislador: "La ley, declara san Juan, fue dada por medio de Moisés, la gracia y la verdad nos han venido por medio de Jesucristo" (Jn 1, 17). Y a san Pablo le gusta comparar a Cristo, que sube al cielo para darnos el Espíritu Santo, con Moisés, que sube al Sinaí para recibir la ley y darla a los hombres. Pensemos en Ef 11, 8, que cita el Salmo 68(67), 19, según una forma que no corresponde ni al texto hebreo ni al de los Setenta, sino al Targum. Los primeros hablan de Yavé que recibe a los hombres en don; el segundo, como san Pablo, de "distribuir dones a los hombres", y se lo aplica explícitamente a Moisés: "Tú has subido al firmamento, tú has llevado a los prisioneros, tú has enseñado las palabras de la ley y has distribuido dones a los hombres".

Pero aquí aparece el doble contraste entre la mediación de Moisés y la de Cristo.

En primer lugar, la ley de Cristo no es un código moral que promulgar; es principalmente un principio de acción un nuevo dinamismo que comunicar al hombre, un principio interior. Jeremías veía en esto lo esencial de la "nueva alianza" (Jer 31, 31); Ezequiel será más claro aún, pues sustituye la expresión de Jeremías: "Pondré mi ley en el fondo de su ser y la escribiré en su corazón" (31, 33) por la siguiente: "Yo pondré en el fondo de vuestro ser un espíritu nuevo... pondré mi espíritu en el fondo de vuestro ser" (Ez 36, 26-27). Si se nos

9 1 Apol, 44, 1; cf. J. HUBY, *Épître aux Romains*, ed. 1957, 000.

comunica el espíritu de Yavé, se comprende cómo ese don es capa/ de hacernos pasar del estado carnal al espiritual¹⁰.

La segunda diferencia —no menos significativa, y que brota parcialmente de la primera— es que Cristo no nos comunica el Espíritu en cuanto que promulga una ley, aunque lucra perfecta, sino en cuanto que se ha transformado él mismo por medio de su muerte y resurrección en "espíritu vivificante" (1 Cor 15, 45); ha sido el primero en pasar del estado carnal al espiritual, transformando así interiormente la naturaleza humana, que había asumido; así nos permitía realizar ese mismo paso en El y por medio de El.

Ahora bien, por ser esto una transformación de un ser dotado de libertad, no de una "cosa", no puede realizarse sin la colaboración del hombre, sino en el sentido estricto de dos actividades paralelas, al menos con un acto de su libertad: transformación, "conversión" que es obra de Dios, siendo Cristo el mediador; pero transformación, "conversión" de un ser espiritual, la cual se efectúa dentro de una libertad.

Esto ya lo anunciaba el Deuteronomio en una estupenda expresión que el libro de los Jubileos aproxima a las profecías de Jeremías y de Ezequiel sobre la nueva alianza; "Yavé, tu Dios, circuncidará tu corazón y el corazón de tu posteridad, de modo que ames a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, para que puedas vivir" ". Con atribuir la circuncisión del corazón a Yavé en persona —caso absolutamente único en toda la Biblia"— el hagiógrafo no podía subrayar de manera más

¹⁰ Véase supra, c. 6.

¹¹ Dt 30, 6. Se sabe que san Pablo ve precisamente en este pasaje el anuncio de la "economía de la fe" (Rom 10, 6-8, que cita Dt 30, 11-14). *Jub. 1*, 23: "Y después de esto ellos se dirigirán hacia mí con toda rectitud, con todo el corazón y con toda su alma (cf. Dt 30, 10) y yo circuncidaré el prepucio de su corazón y el prepucio del corazón de su posteridad (Dt 30, 6) y crearé en ellos un espíritu santo (cf. Ez 36, 26) y los purificaré (Éz 36, 25; cf. Jer 33, 8), de manera que ellos no se alejarán más de mí desde este día hasta la eternidad. Y sus almas se adherirán a mí y a todos mis mandamientos y yo seré su padre y ellos serán mis hijos", según la fórmula de la alianza (cf. Jer 31, 33; Ez 36, 28) en que la expresión "Dios-pueblo" se sustituye por la de "padre-hijo".

¹² En otros sitios se presenta como un precepto impuesto al hombre: "Circuncidación vuestros corazones" (Dt 10, 16; cf. Jer 4, 4).

clara hasta qué punto ese "regreso" debía ser obra de Dios. Tampoco podía afirmar con mayor claridad que la obra divina debía llegar hasta lo más íntimo de su ser, hasta el mismo corazón de su libertad, al describir el efecto de esta obra como un amor nacido en el hombre.

¿Cómo acogerá la libertad humana esta divina actividad transformadora que conducirá al hombre hacia su Dios, sin <ue sufra en absoluto la completa gratuidad de la obra de Dios? La respuesta a esta pregunta será el tema de las otras dos partes.

2. GRATUIDAD DE LA JUSTIFICACIÓN

La solución que propone el apóstol nos parece que se ha facilitado mucho con una distinción de importancia capital, que el Nuevo Testamento había introducido ya en la problemática judía, entre la justificación y la salvación; ésta se funda en la distinción entre las dos venidas de Cristo, o si se prefiere, entre su "venida" y su "regreso"¹³.

El Antiguo Testamento, como el judaísmo contemporáneo, asociaban constantemente las nociones de justicia de Dios y salvación de Dios, como las de salvación y juicio: "Mi salvación está por llegar y mi justicia por revelarse" (Is 56, 1). "Sí, yo haré venir en seguida mi justicia, mi salvación vendrá como la luz; mi brazo juzgará a los pueblos" (Is 51, 5). En resumidas cuentas, justificación y salvación se realizan simultáneamente, mediante el juicio escatológico.

Pues bien, san Pablo, sobre todo en la carta a los romanos que trata directamente nuestro problema, disocia con mucha claridad la justificación del hombre —expuesta en los cuatro primeros capítulos— y su salvación —objeto de los siguientes—; para los cristianos, sus destinatarios, la justificación es una realidad del pasado, unida a la primera venida de Cristo; la salvación es una realidad futura, unida a la segunda venida de Cristo y a la resurrección de los cuerpos.

¹³ Permítasenos remitir a un estudio aparecido en *Littérature et Théologie pauliniennes: Recherches bibliques* 5 (1960) 166-184: "Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains"; véase sobre todo 167-176.

Así Rom 5, 9: "Con mayor razón, pues, justificados **δικαιωθέντες** ahora por su sangre, seremos por El salvos **σωθησόμεθα** de la ira". La oposición entre el aoristo de participio y el futuro de indicativo, como la alusión manifiesta al último juicio, es clarísima. Si en Rom 8, 24, Pablo usa el verbo "salvar" en aoristo, **ἔσώθημεν**, añade **τῇ ἐλπίδι** "estamos salvados en la esperanza"¹⁴. En el contexto se trata de la "redención", cuyo objeto será "nuestro cuerpo", gracias a la resurrección¹⁵.

En el Nuevo Testamento en general, y en particular en san Pablo, el vocabulario jurídico (**κρίνειν**, **κρίμα**, **κρίσις** y **κριτής**) va unido habitualmente a la salvación escatológica; nunca a la justificación¹⁶. Se sigue de esto que el principio del juicio según las obras, indudablemente bíblico y paulino, no pueda aplicarse a la justificación. De hecho, en el caso de quien recibe la justificación, sus obras no pueden sino provocar una condena. Esto lo había comprendido muy bien el salmista; Pablo lo cita precisamente en Rom 3, 20 para introducir el pasaje en que se afronta directamente el tema de la justificación y de su gratuidad:

«Yavé, escucha mi oración, presta oído a mi plegaria.
Por tu lealtad y justicia respóndeme.

No entres con tu siervo en juicio, pues no es justo ante ti ningún viviente (Sal 143(142), 1-2)¹⁷.

El salmista invoca lo que llama la fidelidad de Dios (su **ἐμάνά**, su **ἀλήθεια**) y la justicia de Dios (su **ḥēdāqā**, **δικαιοσύνη**); proclamará en el v. 11 que ésa le "hará vivir" (LXX) y san Pablo afirma que se ha manifestado (**πεφανέρω-**

14 Que la salvación permanezca "futura" no implica de ninguna manera que el "don del Espíritu" unido por san Pablo a la justificación (Rom 5, 5) no haya tenido lugar, lo que, en realidad, contradiría a Rom 5, 5 y 8, 14-16; pero al "justificado" ha sido dado el Espíritu "como arras" (2 Cor 1, 22; Ef 1, 14); para Pablo en la carta a los romanos, la "salvación" implica la plenitud de este don del Espíritu con la resurrección corporal; en Col y Ef como se considera ya adquirida (Col 2, 12; Ef 2, 6), lo mismo vale para la "salvación" (Ef 2, 5-8). Por eso me parece difícil seguir la interpretación de M. P. LACAN, "*NOUS sommes sauvés par l'esperance*": Memorial A. Gelin, 1961, 332-339.

15 Cf. infra, c. 9.

16 Cf. supra, c. 6 y nota 39.

17 Cf. supra, c. 2.

ται) en Cristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación (Rom 4, 25).

Pero el salmista no se contenta con invocar esta fidelidad y esta justicia; pide a Dios que "no entre en juicio con él"; en hebreo: *'al tabo b^emispāt*; en griego: **μὲ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν**; en la Vulgata: *non intres in iudicium*; según el Salterio Piano: *ne vocaveris in iudicium*. ¿Y eso no significa quizás oponer, al menos implícitamente, lo que recuerdan tantos textos bíblicos, la *ḥēdāqā* de Dios a su *mispāt*? A diferencia de Job que, persuadido de su "justicia" dirigía esta súplica a Dios: "Que me pese con una balanza exacta; y él, Dios, reconocerá mi inocencia" (Job 31, 6), el salmista, al menos en este pasaje, —porque, hay que confesarlo, tales acentos son más bien raros— adopta la postura exactamente contraria: si Dios se pone a juzgarlo, a pesar de sus obras, con la más exacta de las balanzas, no podrá salir sino condenado, y no justificado¹⁸.

No se puede concebir una justificación más gratuita. No se puede tener en cuenta, como causa de la justificación, ninguna obra del hombre. Pero, la participación necesaria de la libertad humana en la actividad justificante de Dios, de la que ya hemos hablado, la respuesta necesaria del hombre a la llamada de Dios ¿no pone en duda la absoluta gratuidad de la justificación? Según el pensamiento de san Pablo, se debe decir que en vez de ser esto una dificultad, es el fundamento. Porque "esta respuesta del hombre" está constituida por el acto de fe, y la fe, según san Pablo, excluye precisamente por definición toda **καύχησις**, toda suficiencia.

Se conocen las afirmaciones del apóstol. Contentémonos con recordar algunas.

Gal 2, 16: "Y sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley, pues por éstas nadie se justifica".

Y sobre todo Rom 3, 21-28: "Mas ahora sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas, la justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen... ¿Dónde está, pues, la suficiencia? Ha

18 cf. supra, c. 1, 18.

quedado excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fe —es decir por una ley que no consiste en 'obrar' sino en "creer"—. Pues sostenemos que el nom---e es justificado por la fe sin las obras de la ley".

Han parecido excesivas las afirmaciones de san Pablo; ha habido intentos de mitigación: el *Ambrosiaster*, por ejemplo, sugería ya que Pablo intentaba únicamente excluir la parte ritual y ceremonial de la ley mosaica, y no su parte moral. Con más justicia, el Doctor Angélico no duda tomar las palabras de san Pablo como suenan y explica imperturbablemente:

«Sine operibus legis, id est non solum sine operibus ceremonialibus sed etiam sine operibus moralium praeceptorum, secundum illud ad Titum 3, 5: non ex operibus iustitiae quae fecimus nos...»¹⁹.

En su comentario a la primera carta a Timoteo, sto. Tomás no retrocederá siquiera ante una fórmula que causará vivas protestas posteriormente; se acusará a Lutero de haber inventado e introducido en su traducción de Rom 3, 28 la fórmula *sola fide*. De hecho, ésta se encuentra a la letra en sto. Tomás, y precisamente a propósito de Rom 3, 28²⁰.

El comenta la frase de 1 Tim 1, 8: *Scimus autem quoniam bona est lex si quis ea legitime utatur*. Santo Tomás rechaza la solución fácil que consiste en distinguir entre preceptos morales y preceptos rituales:

«Apostolus videtur loqui de moralibus, quia subdit quod lex posita est propter peccata (v. 9) et haec sunt praeceptin moralia. Horum legitimus usus est, ut homo non attrihuai cis plus quam quod in eis continetur. Data est lex ut cognoscatur peccatum (Rom 3, 20). Non est ergo in eis (en

¹⁹ *In Rom, 3, lect. 4*; ed. R. CAÍ, n. 317.

²⁰ También es encuentra en el *Ambrosiaster* (es decir en san Ambrosio, para toda la edad media) en Rom 3, 24: "sola fide iustificati sunt"; en SAN BERNARDO, *In Canticum sermo* 22, 9: "Solam iustificatus per fidem"; más aún, en ciertas traducciones anteriores a la Reforma, si no en Rom 3, 28, sí al menos en el versículo "paralelo" de Gal 2, 16; así se lee en una Biblia alemana editada en Nuremberg en 1483: "nur duren den Glauben".

estos preceptos morales) spes iustificationis sed in sola fide». Y lo prueba citando precisamente Rom 3, 28: «Arbitramur enim iustificari nomen per fidem sine operibus legis»²¹.

Pero si la justificación del hombre se realiza mediante la fe y exclusivamente así, no se necesitan largas reflexiones para comprender que toda suficiencia queda excluida por este mismo hecho. Baste recordar lo que significa para san Pablo, como para todos los autores del Nuevo Testamento, el verbo *πιστεύειν*.

No han tomado este verbo del lenguaje filosófico de los griegos, donde designa un conocimiento no cierto, una opinión (*δόξα*), justamente lo que no es la fe. Este término, esencialmente religioso, lo encontraron en los LXX, donde traducía un verbo hebreo muy conocido, de raíz muy utilizada *'aman*. Su significado fundamental es solidez, firmeza, constancia. Refiriéndose a Dios, lo designa como la roca sobre la que se encuentra un apoyo completamente seguro, sin temor de que pueda ceder o engañar: el Dios fiel, en quien no hay "sí y no", ni sucesiva, ni aún menos simultáneamente, como en el hombre, ser esencialmente inconstante, contingente, infiel: "todo hombre es falaz (cf. Rom 3, 4).

El verbo hebreo cuya traducción es *πιστεύειν* es una forma causativa, y su sentido, por consiguiente, es: "yo me hago sólido, firme, constante...", y el punto de apoyo donde adquiere esta solidez, firmeza y constancia —palabra de Dios o persona misma de Dios— se expresa en hebreo con la preposición *b^e* o *l^e*, y en griego por medio del dativo y una preposición *ἐπί, ἐν, εἰς*. Como dice muy certeramente A. Gelin: "Crear significa exactamente apoyarse en quien merece, por sí, un crédito sin límites; se funda en Dios absolutamente por ser El el que es (Gen 15, 6). La fe es esta disposición de abandono total"²². Y en el Nuevo Testamento, en especial en san Pablo, el "punto de apoyo" es un Dios que no sólo se ha comprometido con una alianza, sino que ha llegado a morir por amor a los hombres: "Mi vida en la carne, yo la vivo en

²¹ *in 1 Tim 1, lect. 3*; ed. R. CAÍ, n. 21.

²² A. GELIN, *La foi dans VAnden Testament*: LumVie 22 (1955) 433.

la fe en el Elijo de Dios que me ha amado y se ha entregado' a sí mismo por mí" (Gal 2, 20).

"Yo me hago firme, constante". Ahora lo soy, antes no lo era. Por tanto, creer significa proclamar al mismo tiempo mi insuficiencia radical y mi participación en la firmeza, solidez y constancia de la palabra de Dios; significa afirmar con la certeza más absoluta, pero apoyado en la palabra de otro: "propter auctoritatem Dei revelantis"; significa ver, pero gracias a una luz recibida de otro, y por decirlo así, con los ojos de otro. En total, entre todos los actos sobrenaturales, el acto de fe es el que menos admite la tentación de atribuirlo al hombre.

Así es el acto con que, para san Pablo como para san Juan y para los siuópticos, el hombre responde a la llamada de Dios, a la manera de Abrahán, cuyo ejemplo trae explícitamente san Pablo; o, con más exactitud aún, es el acto mediante el cual el hombre participa personalmente, como ser libre, en la actividad justificante de Dios, según la fórmula que usa sto. Tomás comentando la expresión del apóstol en Rom 4, 5 sobre la fe de Abrahán:

«Computabitur haec fides ad iustitiam, non quidem ita quod per fidem iustitiam mereatur²³, sed quia ipsum credere est primus actus iustitiae, quam Deus in eo operatur: ex eo enim quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subicit se, et sic recipit eius effectum»²⁴.

Es necesario afirmar que este acto, plenamente libre por definición, y por junto, plenamente humano, pero que excluye por su naturaleza toda suficiencia, toda apropiación, era particularmente idóneo para constituir esa participación humana —don de Dios, por otra parte (cf. Ef 2, 8)— en la actividad esencialmente divina en que consiste la justificación del hombre.

23 Lutero a veces se expresa con menor exactitud en este respecto. Así, al comentar Rom 3, 17, escribe: "mereamur iustificari" (ed. J. FICKER, 2, 84, línea 12), y al explicar Gal 4, 4, en el comentario de 1519: "Pides meretur, ut Spiritus detur, sicut et supra: Ex operibus an ex auditu fidei Spiritum accepistis?" Cf. *Quaestiones in epistolam ad Romanos*. Prima ser. Roma 1962, 142.

24 *In Rom. 4, lect. 1*; ed. R. CAÍ, n. 331.

3. GRATUIDAD DE LA SALVACIÓN

Sin embargo, san Pablo no ignora, lo mismo que todo el Nuevo Testamento, el "juicio según las obras de cada uno"; hace frecuentes alusiones a él, incluso en la carta a los romanos, que exalta la justificación mediante la fe. Así, en el c. 2, declara que el "juicio de Dios (τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ) se ejerce según la verdad contra los autores de tales acciones" (v. 2), es decir contra los autores de las torpezas descritas en el capítulo precedente. El judío no está libre de este juicio; al contrario "por la dureza e impenitencia de su corazón acumula contra sí un tesoro de ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios (δικαιοκρισία) que dará a cada uno según sus obras" (vv. 5-6). La fórmula, —frecuentemente repetida en el Antiguo Testamento de manera más o menos equivalente²⁵— citada en Mt 16, 27 se vuelve a encontrar en Rom 14, 10, en 2 Cor 5, 10, en Col 3, 25 y en 2 Tim 4, 14.

¿Será esto quizás una concesión a la doctrina judía de la justificación por las obras, en contradicción con el principio paulino de la justificación por la fe? ¿Una especie de segundo principio que yuxtapone el apóstol al primero, sin preocuparse demasiado de la coherencia, y al que había recurrido en el momento de hablar con categorías judías?

Creemos que esta explicación carece de fundamento: la afirmación simultánea de estos dos principios: justificación *ex sola fide* y juicio según las obras no presenta ninguna incoherencia, porque no se refieren a lo mismo; la justificación se refiere al paso del estado de pecado al de gracia —con palabras paulinas, del hombre sin Espíritu al hombre lleno de Espíritu, del hombre del c. 7 de la carta a los Romanos al hombre del c. 8—; el juicio se refiere exclusivamente al juicio escatológico. Se sigue, pues, de esto que Pablo no se representa de la misma manera la gratuidad de la salvación y la gratuidad de la justificación. De aquí el título del capítulo.

25 Por ejemplo Sal 62(61), 13; Prov. 24, 12; Jer 17, 10; 32, 19; Ez 33, 20.

Ateniéndonos a la manera de hablar del apóstol, se debe admitir, por una parte, que ninguna "obra" del hombre concurre a su justificación, pero, por otra parte, también es cierto que ya Justificado el hombre, esta justificación le exige el cumplimiento de las obras. San Pablo ha condensado esto en una fórmula célebre, cuando habla de "la fe que obra mediante el amor", "fides quae operatur per caritatem", **πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένης** (Gal 5, 6), expresión cuyo sentido se ha ofuscado desgraciadamente por las controversias teológicas del tiempo de la Reforma. Más de un católico, por ejemplo san Roberto Belarmino, quería a toda costa ver afirmada explícitamente en ella la doctrina de la *fides informis* o de la *fides formato, per caritatem*; consideraba "operatur" y **ἐνεργουμένης** como pasivos, y traducía así: "la fe que está informada, perfeccionada por la caridad", mientras que santo Tomás (junto con otros muchos), que menciona con frecuencia el versículo en cuestión, consideró siempre deponente a "operatur", como lo atestigua la expresión tan abundante en sus obras, "fides per dilectionem operans"; en 1-2, q. 108 a. 1, ¡aparece tres veces en el artículo!²⁶.

Por la fe, el hombre ha recibido esta vida de Dios que es la misma vida de Cristo y del Espíritu: "mediante la fe Cristo habita en nuestros corazones" (Ef 3, 17). Pues bien, si el hombre participa de esta vida, ella no puede menos que producir en él los frutos que producía en el mismo Cristo. Y "el fruto del Espíritu, declara san Pablo, es caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay ley" (Gal 5, 22-23): todo el conjunto de virtudes cristianas que la primera carta a los corintios presenta como otras tantas expresiones del único **ἀγάπη**

«¡,i candad es pacicnle, es benigna; no es envidiosa, no es jaclaiuiosa, no se hincha; no es descortés, no es interesada, no se ¡mía, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en Ja verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera (1 Cor 13, 4-7).

26 "Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante...; interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit; ... convenientiam ad fidem per dilectionem operantem".

La ausencia de estas obras en un cristiano significa simplemente que el Espíritu no lo anima, es decir, que no está "justificado". ¡Pero estas obras son el efecto de su "estado de justificado", y no su origen! Si son obras del hombre, mucho más lo son de Cristo o del Espíritu, en el sentido de la famosa exclamación de Pablo: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" (Gal 2, 20).

La gratuidad se funda aquí principalmente en el hecho de que el nuevo *principio de operaciones*, del que proceden nuestras obras sobrenaturales, es decir nuestras obras de justificados, aunque esté en nosotros, no es nuestro. Misterio de la unión del cristiano a Cristo, al Espíritu y a Dios Padre, sobre el que san Pablo vuelve muchas veces, preocupado por no substraer nada a la absoluta soberanía divina, pero no menos preocupado por subrayar la realidad de la participación del hombre en esta actividad.

He aquí algunos de los textos más significativos:

1 Cor 15, 9-10. Pablo recuerda su conversión: "Porque yo soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios. Mas por la gracia de Dios (**χάριτι θεοῦ**) soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril (**οὐ κενὴ ἐγενήθη**), sino que he trabajado (**ἐκοπίασα**) más que todos; pero no yo (**οὐκ ἐγὼ δὲ**), sino la gracia de Dios conmigo (**ἢ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἑμοί**)".

Ef 2, 8-10: "Pues de gracia (**τῇ χάριτι**) habéis sido salvados por la fe (**διὰ πίστεως**), y ésta no viene de vosotros (**οὐκ ἐξ ὑμῶν**), es don de Dios (**θεοῦ τὸ δῶρον**); no viene de las obras (**οὐκ ἐξ ἔργων**), para que nadie se gloríe (es decir, para que se excluya toda **καύχησις**). Nosotros somos hechura suya (**αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποιήμα**), creados en Cristo Jesús (**κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ**): por tanto, la justificación ha hecho de nosotros una "nueva criatura". No se podía exaltar más la obra de Dios. Pero Pablo no olvida la participación del hombre; añade: "en vista de las buenas obras" (**ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς**). Pero estas obras se deberán en primer lugar a Dios y luego a la colaboración del hombre: por eso el apóstol se preocupa por completar la frase: "para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó (**οἷς προε-**

τοίμασεν ὁ θεός), para que en ellas anduviésemos (ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν)²⁷.

Se encuentra la misma preocupación por subrayar este doble aspecto en el célebre pasaje de la carta a los romanos, al comienzo del 8, 3 y 4. Lo que ha librado al cristiano de la ley del pecado y de la muerte, explica el apóstol, es precisamente "la ley del espíritu de la vida", es decir el hecho de que Dios ha comunicado el Espíritu Santo, que obra desde entonces en él, o según la expresión de sto. Tomás: "obra en él el amor"²⁷. Dios nos ha comunicado este nuevo dinamismo "para que pudiéramos finalmente cumplir el precepto de la ley" (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου). Este único precepto del amor, que para san Pablo resume todo lo demás, es muy particular: se trata de un dinamismo y no de una simple norma de conducta; sólo el cristiano animado por el Espíritu puede "cumplirlo", πληροῦν, y esto con una sobreabundancia imprevisible, en el sentido que tiene el verbo cuando se dice, por ejemplo, que el suceso "cumple" la profecía. San Pablo, con el fin de demostrar que este "cumplimiento" en nosotros es obra de alguien distinto de nosotros, pone el verbo en pasiva y escribe: "para que la justicia de la ley se cumpliera" (πληρωθῆ) en nosotros (ἐν ἡμῖν)". Pero que nadie se engañe: él intenta hablar de la conducta moral del hombre: "En nosotros, añade, que caminamos no según la carne, sino según el Espíritu (τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα

No se puede expresar esto con mayor claridad. Pablo considera la vida cristiana como una actividad rica en buenas obras de toda clase; éstas son obras del hombre, porque es él quien debe actuar, "caminar" según la expresión semítica, y sin embargo, cada una de estas obras es no sólo un "don de Dios", sino también una obra que Dios realiza en y con nosotros.

A muchos de nuestros hermanos separados les cuesta demasiado admitir, siguiendo a Lutero, esta compenetración de la actividad divina y de la actividad humana, compenetración

²⁷ Comentado 2 Cor 3, 6, pero refiriéndose a Rom 8, 2: "Et ideo necessarium fuit daré legem Spiritus, qui caritatem in corde faciens, vivificet" (*In 2 Cor 3, lect. 2*; ed. R. CAÍ, n. 91); cf. n. 90: "Dum Spiritus Sanctus faeit in nobis caritatem, quae est plenitudo legis, est Testamentum Novum"; véase supra, c. 6.

misteriosa, pero totalmente paulina. Permítasenos llamar la atención en este aspecto sobre una página del comentario de Lutero a la carta a los romanos que parece verdaderamente reveladora. Lutero explica Rom 3, 27 y la célebre expresión de Pablo que opone la ley de las obras a la ley de la fe. El comentarista se inspira visiblemente en la no menos célebre paráfrasis de san Agustín, que reproduce casi textualmente, fuera de un punto, como lo constataremos²⁸. El texto de Lutero:

«La ley de las obras afirma: Haz lo que yo mando; pero la ley de la fe: Da lo que tú mandas. El pueblo de la ley responde a la ley y a Dios que habla por medio de ella: Yo he hecho lo que tú has mandado; ha sido hecho como tú lo has ordenado. Pero el pueblo de la fe dice: Yo no puedo hacer, no está hecho; pero da lo que tú mandas (non possum faceré, non feci; sed da quod iubes); yo no he hecho, pero deseo hacer, y porque no puedo, pido y busco en ti lo que me permitirá obrar. Y así el pueblo de la ley se hace orgulloso y soberbio; el pueblo de la fe, humilde y vil ante sus propios ojos. Lo que distingue, pues, a los dos pueblos es que uno dice: Yo he hecho (ego feci); el otro: yo pido para hacer (quaero ut possim faceré). Uno dice: manda lo que quieras y yo lo haré (impera quod vis et faciam); el otro: da lo que has mandado para que yo lo haga (da quod imperasti ut faciam). Aquél confía en una justicia que ya ha obtenido (illa adeptam confidit iustitiam), éste suspira por una justicia que conseguir (hic pro acquirenda suspirat)²⁸».

Para Lutero, el cristiano se identifica con el pecador, incapaz de obedecer a la ley, deseoso de una justicia siempre por conseguir, "pro acquirenda suspirat". Ahora bien, san Agustín, en la página del *de Spiritu et Littera*, que sirvió de modelo a Lutero, contemplaba dos posibilidades:

«Mediante la ley de las obras Dios dice: haz lo que yo mando (fac quod iubeo); mediante la ley de la fe, se dice a Dios: da lo que tú mandas (da quod iubes). Porque si la ley manda, es para recordar a la fe lo que debe hacer. Quien recibe una orden, si no puede cumplirla, debe saber lo que

²⁸ *De Spiritu et littera* (13) 22.

²⁹ Ed. J. PICKER, 2, 99.

ha de pedir (si nondum potest, sciat quid petat)». Esa es la condición del hombre pecador, la única conservada por Lutero; pero san Agustín se preocupa también de señalar la del justo: «pero si puede y cumple obedientemente la ley (si autem continuo potest et obedienter facit) debe saber igualmente en virtud de qué donante lo puede (debet etiam scire quo donante possit)».

Así, pues, Lutero se ha separado tanto de san Agustín, su maestro, como de san Pablo. Obsesionado por el peligro de la suficiencia, ha descuidado una doctrina, entrañable a san Agustín y a san Pablo, es decir que la gracia puede estar en nosotros sin ser de nosotros, y, por consiguiente, sin producir la *καύχησις*. Con otras palabras, si la absoluta gratuidad de la justificación exige que se obtenga, en un sentido perfectamente ortodoxo, mediante la fe sola, la absoluta gratuidad de la salvación no exige que se niegue la realidad del ser cristiano; por el contrario, con la afirmación de esta realidad del ser cristiano se funda más seguramente la absoluta gratuidad de la salvación.

Por eso, el Concilio de Trento insistió tanto en la gratuidad de la justificación, desde el momento que "nada de lo que la precede puede merecerla" (D 801) y en la posibilidad del hombre, una vez justificado, de "merecer" en sentido propio, desde el momento que "el mismo Cristo no cesa de comunicarnos su vida como la cabeza a los miembros y la vida a los sarmientos" (D. 809). Pero, para demostrar hasta qué punto pertenece esta doctrina a la tradición católica más auténtica, permítaseme mencionar a modo de conclusión un testimonio sacado de la liturgia; en él se refleja, como se sabe, quizás de la manera más fiel, la espiritualidad de nuestros padres en la fe.

Así, en la antigua oración del sábado de las témporas de cuaresma de rito latino, y con la que se tiene la costumbre de comenzar en Roma las clases: "Actiones nostras, quaesumus, Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur". O esta otra, del martes de la segunda semana de cuaresma: "Perfice... benignus in nobis observan-

tiae sanctae subsidium, ut quae Te auctore facienda cognovimus, Te operante impleamus".

Fórmulas que se han hecho banales a fuerza de tanto repetirse, pero que proclaman, con mucha clarividencia y simplicidad, que Dios está en el comienzo de todos nuestros actos salvíficos, que El los previene, los continúa y los lleva hasta su fin. Con otras palabras, gratuidad de la justificación y gratuidad de la salvación.

LA ESPERANZA CRISTIANA

(Rom 8)

1. EL PROBLEMA

EN este capítulo afrontamos uno de los problemas de mayor actualidad. Se trata de una doctrina de la Iglesia cuya base bíblica más sólida se encuentra posiblemente en san Pablo. Es verdad que los autores modernos no le prestan la atención que merece, e incluso no raras veces llega a sorprender a lectores cristianos¹.

Cuando san Pablo habla de redención, piensa en primer lugar y sobre todo en el hombre; más aún, con frecuencia, explícitamente no piensa en él. Pero es verdad que a veces su horizonte se agranda; hay una perícopa en la carta a los romanos que atraerá nuestra atención. Contiene puntos oscuros, es cierto, y no se comprendieron bien todas sus expresiones a lo largo de los siglos, e incluso hoy no se interpretan de la misma manera. Pero estos puntos oscuros, indudables, no nos deben ofuscar las verdades que el apóstol intentó, sin duda alguna, enseñar a los romanos de aquel tiempo, y también a nosotros, cristianos del siglo xx, quizás a nosotros sobre todo, porque las necesitamos particularmente.

El pasaje en cuestión se encuentra en el c. 8 de la carta. Pablo, usando un método acostumbrado en él, emplea las alu-

¹ El Concilio Vaticano II, en cambio, alude más de una vez a esto, por ejemplo, en la constitución dogmática *Lumen gentium* n. 9 y 48; y en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 39: "Tierra nueva y cielo nuevo".

sionis hechas en el c. 5, y describe la vida de los cristianos cuyo principio es la misma actividad del Espíritu Santo en nosotros: vida de paz con Dios, como es propio de seres reconciliados con El, seguros de alcanzar la salvación definitiva, que ya poseemos en la esperanza. Es verdad que la humanidad no se encuentra libre de los sufrimientos y de la muerte, aunque esté reconciliada con Dios, pero, estas dos realidades, en vez de ser un obstáculo para nuestra esperanza, son unas condiciones favorables, como dice el apóstol. Pablo, en el c. 8, saca de ellas nuevos motivos de esperanza (vv. 17 s.).

Leamos la perícopa. San Pablo ha afirmado en el versículo precedente que "si nosotros sufrimos con Cristo, seremos glorificados con El". Y añade:

«Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansia la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo».

Delante de la grandeza y profundidad de la visión divina, sufre uno la tentación de preguntarse si el apóstol, transportado por no se qué imaginación creadora, no ha abandonado el terreno sólido del dogma y se ha dejado arrastrar por sueños poéticos, exultantes, pero ilusorios. Tratándose de san Pablo, esta hipótesis es inverosímil a priori. ¿Debemos echar la culpa a su intérprete, que no cuida demasiado el lenguaje, ciertamente metafórico en parte?

Para resolver el problema y determinar con exactitud el contenido objetivo de las afirmaciones del apóstol, es necesario examinarlo más atentamente; será la tarea de la segunda parte de este capítulo. Pero para comprender mejor el significado, es necesario en primer lugar situar estas afirmaciones en

el contexto del pensamiento paulino, que es un contexto bíblico: esto lo haremos en la primera parte. Después, en la tercera parte se demostrará que estas perspectivas del futuro, en vez de desviar a los cristianos de su deber, lo justifican transfigurándolo.

2. EL CONTEXTO BÍBLICO DEL PENSAMIENTO PAULINO

Si alguno estuviera tentado de acusar a Pablo de haber cedido a la fantasía, podría él repetir lo que ya dijo al procurador Porcio Festo que se había esandalizado de oír que un hombre de sentido común como Pablo atestiguara la resurrección de Cristo, ante el rey Agripa: "Yo no deliro, noble Festo, sino que pronuncio palabras de verdad y sensatez" (Hech 26, 25). Por muy extrañas e incomprensibles que pudieran sonar a los oídos de un pagano como Festo sus afirmaciones, éstas no podrían maravillar a un judío como Agripa, conocedor de las Escrituras: "Bien sabe el rey estas cosas... ¿Crees, rey Agripa, en los profetas? Sé que crees" (vv. 26-27). Pablo hace a sus lectores modernos la misma pregunta: "¿Creéis en los profetas?", como si dijera: "Leed lo que han dicho y mi doctrina dejará de ser un enigma para vosotros".

Respecto a este problema de teología paulina es necesario tener presente que Pablo es un judío para quien el Antiguo Testamento representa el libro por excelencia; habla griego, un griego perfecto, pero piensa como un hebreo de su tiempo.

Un judío formado en la sagrada Escritura, permanecerá siempre sensible a la unidad del plan de la redención. La historia de la salvación que la Biblia le presenta no es una serie de episodios más o menos separados, sino la actuación de un único plan de amor.

El designio, es cierto, se realiza progresivamente en la historia, pero es único, y para que su unidad aparezca con más fuerza, se expresan las diversas manifestaciones sucesivas con el mismo vocablo, la "alianza" (*berit*), que en la versión griega de los LXX se traduce por *διαθήκη* (testamento), probablemente para poner con más relieve la iniciativa divina. En el Antiguo Testamento, la alianza entre Dios e Israel no es un tratado entre iguales, sino un don que Dios ha concedido a un

pueblo, elegido libremente por El, no a causa de sus méritos, sino "por el amor que El le tenía y para mantener las promesas hechas a sus padres" (Dt 7, 8). Más aún, la promesa hecha a Abrahán, base del pacto del Sinaí, se llama también a su vez alianza, alianza incondicional; así será el pacto mesiánico hecho en favor de David, como se ve en el Salmo 89 (88) que dice: "Le conservaré mi gracia eternamente y mi pacto con él permanecerá inmutable... no violaré mi pacto ni mudaré nada de mis palabras; una vez juré por mi santidad: no mentiré a David" (vv. 29-36). La realización definitiva de este plan salvífico, al final de los tiempos, se llamará también alianza o testamento. El libro de Isaías alude a ella en sus partes segunda y tercera. Pero, sobre todo, Jeremías la describe explícitamente como una "nueva alianza" (31, 33); Jesucristo, usando esta expresión en la última cena, proclamará solemnemente la unidad entre los "dos Testamentos"².

Hay más aún. Antes de Abrahán, la Biblia habla de otra alianza, más antigua, y, sobre todo, más universal, realizada en la persona de Noé entre Dios y la humanidad, creada de nuevo, por decirlo así, después del cataclismo del diluvio. Parece extenderse más allá del género humano, y referirse en cierta manera al universo material; pues leemos en los c. 8 y 9 del Génesis: "No volveré a maldecir más el suelo por causa del hombre... ni volveré a castigar a los seres vivientes como lo he hecho. De ahora en adelante, hasta que dure la tierra, no dejaré de haber simiente y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche..." (Gen 8, 21-22). "Establezco mi pacto con vosotros y con vuestros descendientes; y con todo animal viviente... con todos los que han salido del arca, con todos los ¡mímales de la tierra. Firmo una alianza con vosotros, nunca jamás se destruirá toda la carne con las aguas del diluvio, ni vendrá más el diluvio a desvastar la tierra" (Gen 9, 9-11).

Y no se grabará el signo de la alianza en la carne del hombre, por medio de la circuncisión, como en la alianza de Abrahán, sino en el universo entero, en pleno cielo, como para significar que este pacto no se limita a una parte del mundo creado, sino que lo abraza todo entero: "Esta es la señal del pacto que por generaciones eternas establezco entre mí y vos-

² Sobre la importancia de la profecía de Jeremías, véase supra, c. 6, 123.

otros, y todos los seres vivientes que existen con vosotros: he colocado mi arco en las nubes para que sirva como señal de alianza entre mí y la tierra" (Gen 9, 12-13).

Así, después del cataclismo del diluvio, que había servido de castigo por el pecado del hombre, el universo físico vuelve a adquirir el equilibrio, la armonía y la regularidad de que habla la narración de la creación: "Hasta que dure la tierra... no dejará de haber verano e invierno, día y noche..." (Gen 8, 22); esto evoca ciertamente a "Dios separó la luz de las tinieblas, y llamó a la luz día, y a la oscuridad llamó noche" (Gen 1, 3-5); así también la promesa de Gen 8, 21: "no volveré a maldecir la tierra por causa del hombre", evoca ciertamente la maldición de Gen, 3, 17: "¡maldito sea el suelo por tu causa!"

Delante de la armonía del cosmos, el griego es sensible principalmente a la belleza que encanta a sus ojos y a su espíritu, pero el judío, por estar instruido en la sagrada Escritura, encuentra en primer lugar la señal de un Dios fiel a su plan amoroso. Jeremías, por ejemplo, no duda en comparar la alianza hecha con David a la establecida con el cielo y la tierra (Jer 33, 20-25). Más aún, para el israelita, la historia de la salvación no comienza con Abrahán o Moisés, ni siquiera con Adán, sino con la misma creación; ésta constituye su primer acto. Para no citar sino un solo ejemplo, el autor del Salmo 136(135), al narrar la historia de la salvación en forma de letanía con el estribillo "porque su misericordia no tiene fin", comienza con la obra de la creación: "Sólo El realiza grandes maravillas... El, que con tanta sabiduría creó los cielos... que extendió la tierra sobre; las aguas... que hizo grandes luminarias... el sol para regir el día... la luna y las estrellas para la noche" (vv. 4-9); y sin ninguna transición prosigue con los favores históricos hechos a Israel, los que la Biblia llama precisamente "maravillas" de Dios: El, que hirió a los egipcios en sus primogénitos... y sacó a Israel de en medio de ellos... y dividió en dos el Mar Rojo... (vv. 10-13).

Además, la tradición judía extracanónica insiste, si se puede decir, aún más en esto; para subrayar mejor la unidad de la historia de la salvación, fijaba gustosa las diversas etapas bajo una fecha única del calendario. Así, según el libro de los Jubileos, el sacrificio de Isaac se fija en el 15 de Nisán, el mismo día en que se fijará más tarde la pascua. No citaré sino un

ejemplo de este modo típico de proceder y que se refiere a la misma pascua. Según el libro del Éxodo, esta fiesta conmemora sólo mi suceso: "la noche en que el Señor veló sobre su pueblo para hacerlo salir del país de Egipto" (Ex 12, 42). Pues bien, el Targmn, es decir, la traducción aramaica más o menos comentada del texto hebreo, ofrece sobre este punto una glosa muy sugerente. La fiesta no quiere conmemorar sólo una noche, sino cuatro, que compendian toda la historia de la salvación: la primera noche, cuando apareció la palabra de Dios para crear el mundo —para nosotros, cristianos, el día en que se conmemora la creación del mundo será el domingo, primer día de la semana, día que Cristo resucitó, como se dice en el breviario: *Primo die quo Trinitas beata mundum condidit, vel quo resurgens Conditor nos, morte victa, liberat—*; la segunda noche, cuando la misma palabra de Dios estableció la alianza con Abrahán y le prometió un hijo en que serían benditas todas las naciones de la tierra —otra tradición targúmica añade la conmemoración del sacrificio de Isaac, es decir, de su nacimiento espiritual", que tuvo lugar el 15 de Nisán, según el libro de los Jubileos—; la tercera noche, cuando la palabra de Dios hirió a los primogénitos de los egipcios y libró a Israel de la esclavitud, haciéndolo el pueblo primogénito de Dios; finalmente, la cuarta noche no pertenece al pasado, sino al futuro, cuando llegue el rey mesías sobre las nubes para presidir la redención definitiva de Israel³. Cuatro noches, cuatro nacimientos: del universo, de Isaac heredero de la promesa, del pueblo de Israel, y del mundo nuevo, los "nuevos cielos" y la "nueva tierra", según la expresión de Isaías (65, 17), repetida en el Apocalipsis (21, 1) y en la segunda carta de san Pedro (3, 13).

Se ve hasta mié punto, a los ojos de los judíos concedores de las Escrituras, formaba la historia del universo parte de la historia de la salvación. El universo creado para el hombre, comparte con él en cierta manera su destino; en él tuvieron repercusión los efectos del pecado del hombre; pero también en él repercutieron los efectos de la primera alianza con Noé, y deberá suceder lo mismo con los efectos de la alianza escatológica.

³ Cf. R. LE DÉAITT, *La nuit paséale* (Analecta bíblica 22). Roma 1963.

Pero lo que no formaba sino sugerencias más o menos vagas —y, por añadidura, interpretadas diversamente por los doctores judíos— será en Pablo una doctrina de contornos seguros. Un suceso capital, la resurrección de Cristo, dará consistencia a las partículas de verdad diseminadas en el Antiguo Testamento. En el camino de Damasco, el judío Saulo, discípulo de Gamaliel, vio a Cristo resucitado. Iluminado por el Espíritu, vio como si estuviera escrito en el esplendor de este cuerpo glorioso, el destino a que Dios llamaba no sólo a todas las personas humanas, sino también a todo el universo.

Debemos ahora demostrar esto, precisando en cuanto sea posible el alcance de las afirmaciones paulinas.

3. LAS PRINCIPALES AFIRMACIONES DE SAN PABLO

Parece que de estos versículos se puede sacar al menos una triple enseñanza dogmática. La podemos formular, para mayor claridad, en tres proposiciones: la redención del universo no es sino una consecuencia de la redención del hombre; más exactamente, no es sino una consecuencia de la redención del cuerpo humano; sin embargo, el universo no es únicamente un instrumento para la redención del hombre, sino que es también objeto de redención.

1. — La primera afirmación se deriva sin duda del conjunto de la argumentación del apóstol en nuestra perícopa: la redención del universo no se concibe sino a partir de la redención del hombre; ésta tiene el primer sitio, sin discusión alguna. A diferencia de algunas representaciones contemporáneas a san Pablo, de origen más o menos gnóstico, según las cuales el hombre se libra de la materia cuando Dios lo lleva a un universo nuevo⁴, en san Pablo y en la Escritura, el hombre, al salvarse puede arrastrar detrás de sí, en esta misma salvación, el conjunto del universo. En el Antiguo Testamento, el hombre es el centro del universo; con mucha más razón en el Nuevo, ya que sabemos que Dios se ha dignado acampar entre nosotros.

⁴ Cf. M. GOGUEL, *Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne*: RHFR 15 (1935) 345-7.

Doctrina fundamental que la nueva religión tenía tanto más un rilo en proclamar con gallardía, en cuanto que iba en contra de algunas de las tendencias más profundas de la filosofía griega. Nos son conocidos los sarcasmos de Celso, conservados por Orígenes en su *Contra Celsum*. El compara a los cristianos "con una multitud de murciélagos o de hormigas que salen de su hormiguero, o de ranas que salen de su charca para decir: Dios nos ha predicho todo a nosotros y nos lo ha mostrado con anticipación; él nos comunica a nosotros solos sus desig-nios sobre el mundo, abandonando todo el cosmos y el curso (te los astros; él nos ha mandado a nosotros solos sus heraldos y no deja de hacerlo continuamente, por estar ansioso de unirnos eternamente a él. Verdaderamente, dice con ironía Celso, somos semejantes a gusanos que dijeran: Dios existe y somos en todo semejantes a él; ha sometido todo o nosotros, πάντα ὑποβέβληται, tierra, agua, aire, astros; todo existe por nosotros, y ha recibido la orden de servirnos (καὶ ἡμῖν δουλεύειν τέτακται). Y, como algunos han pecado, Dios vendrá o mandará a su Hijo para enviar a los impíos a las llamas y para que nosotros podamos vivir eternamente con él. Pues bien, ese lenguaje, añade Celso, sería más soportable de parte de gusanos o de ranas que de parte de los judíos y cristianos"⁵.

Nosotros tomamos estas palabras como si fueran una broma. Se trata de una reacción típica del espíritu griego contra el dogma central del cristianismo. Siglo y medio después de Celso, el filósofo Plotino no se expresará con menor vigor; un estudioso de Plotino como E. Bréhier no dudará en ver en la protesta de Platino "una de las protestas más hermosas que se ha levantado en el racionalismo helénico contra el individualismo religioso que invadía entonces el mundo grecorromano". Bréhier quiere referirse al cristianismo y al puesto central que éste concede a la persona humana.

A pesar del peligro de escandalizar a los espíritus cultos del helenismo, san Pablo no muestra ninguna indulgencia por esa concepción. Si habla de una redención del universo, no la concibe sino dependiendo de la redención del hombre.

⁵ ORÍGENES, *Contra Celsum*, i, 23: PG 11, 1060.

⁶ E. BRÉHIER, *Ennéades de Plotin*, 2, 109; cf. *Ennéades* 2, 9 (tratado contra los gnósticos).

2.— Podemos precisar más: dependiente de la redención del cuerpo humano, la redención del universo se presenta a su pensamiento esencialmente como un corolario de la resurrección de los cuerpos, y se basa, por tanto, en la resurrección de Cristo. Esto es claro si consideramos el contexto inmediato de nuestra perícopa en el c. 8 de la carta a los romanos.

Desde el comienzo de este capítulo, Pablo afirma que, en virtud de su muerte y resurrección, Cristo comunica a la naturaleza humana, y a cada cristiano en particular, un principio, que es el Espíritu Santo, la tercera persona de la sma. Trinidad. Se define al cristiano como uno que está animado por el Espíritu Santo (v. 14)⁷. En el v. 11 el apóstol afirma que este principio nuevo no ejerce su influencia sólo en el alma, sino también en el cuerpo del bautizado; es una fuente de vida para este cuerpo, como lo fue para el de Cristo: "Si el Espíritu de quien resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros... también dará la vida a vuestro cuerpo mortal por medio del Espíritu que habita en vosotros".

En los vv. 17 y 18 que preceden inmediatamente a nuestra perícopa, Pablo vuelve a tratar de la resurrección de los cuerpos: habla de la "glorificación" que corresponde a quienes estuvieron asociados a la pasión de Cristo y de la gloria que deberá revelarse en ellos. Aquí, como en toda la carta, san Pablo considera siempre la salvación eterna en su plenitud, que no estará completa sino con la resurrección del cuerpo en la parusía. Además, el v. 23, que sigue inmediatamente a nuestra perícopa, quita toda duda: después de la espera del universo, Pablo evoca la espera del cristiano, que define claramente como la espera de la "resurrección de nuestro cuerpo" (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν): ¡ciertamente no en el sentido en que el cristiano cree que va a librarse de su cuerpo! Tiene firme esperanza de que su cuerpo, como su alma, se librará de la condición carnal; en otras palabras, que participará de la condición del cuerpo resucitado de Cristo.

3.— Pero tiene también una esperanza igualmente firme de que el universo entero participará de esta nueva condición —en un sentido que no podemos imaginar—.

⁷ Cír. supra, c. 6, 146.

El verdad que san Pablo une aquí a las afirmaciones claras sobre el presente y el porvenir del mundo una alusión al pasado cuyo significado no está igualmente claro y sobre el cual no están de acuerdo los exegetas.

En este punto parece que el apóstol usa la afirmación del Gén. 3, 17, cuando Dios, dirigiéndose a nuestros progenitores, después de su pecado dijo a Adán: "¡Maldito sea el suelo por tu causa!... Te producirá espinas y abrojos...". Sabemos que hay diversas maneras de comprender este castigo; según santo Tomás, por ejemplo, habrían crecido también espinas y abrojos en la tierra aunque el hombre no hubiera pecado, sólo que no hubiese sido "in poenam hominis"⁸.

No nos detendremos en examinar este problema que san Pablo no trata directamente. Se interesa más por el presente y el futuro del universo, y en esto su pensamiento nos ofrece la misma oscuridad. Para él, independientemente de la condición primitiva del universo antes del pecado, su estado actual no es definitivo. Como el universo humano, también el mundo material está en espera de un estado futuro, cuyo destino está ligado al de aquél.

Pablo no duda en usar las palabras más expresivas en la descripción de esta espera. La creación, personificada por san Pablo, se mantiene despierta por esta esperanza, como si tuviera la mirada fija en un punto lejano del horizonte infinito, por donde surgirá la nueva aurora del mundo, con el regreso de Cristo, estrella de la mañana, y en donde tendrá lugar la manifestación total de los hijos de Dios.

Pues bien, a esta manifestación no se contentará el universo con asistir desde fuera, como un simple espectador maravillado (¡que goza de un panorama encantador. El universo está llamado a participar de este estado de los hijos de Dios: se verá libre (*ἐλευθερωθήσεται*), dice san Pablo, de lo que es "vanidad, servidumbre y corrupción" en su estado actual para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios; abandonará, pues, su condición actual, para entrar (*εἰς*) en esta nueva condición que el apóstol no teme llamar libertad (*ἐλευθερίαν*), libertad que pertenece a la "gloria de los hi-

8 STh 1-2, q. 164 a. 2, 1. Sabe muy bien que se opone a otros doctores, por ejemplo, a Alcuino, que cita, y a san Beda el Venerable (cf. STh 1, q. 96, a. 1, a. 5, 2 y PL 91, 32).

jos de Dios", y no sólo a "la gloriosa libertad de los hijos de Dios" como traducen muchos. En la mente de san Pablo "gloria," sobre todo en este contexto escatológico, evoca una realidad muy concreta: la presencia activa y visible del mismo Dios que se comunica a la humanidad de Cristo, glorificada en la resurrección y en la ascensión; por medio de su humanidad se comunicará plenamente a la nuestra en el momento de la resurrección general de los muertos.

Esta afirmación, según el apóstol se basa sobre una certeza de fe: "sabemos ciertamente", prosigue san Pablo, *οἴδομεν*, sabemos por las sagradas Escrituras, que el universo actual "se encuentra sufriendo los dolores del parto de un estado mejor": *ὠδινεῖ*, dolores de parto; el apóstol no duda ante una metáfora bíblica tan expresiva y humana (v. 22). A las miradas incapaces de ver más allá de las apariencias, es verdad, parece que el universo lucha bajo el efecto de un mal que lo tortura; la fe nos enseña que esto no es una señal de agonía, sino el anuncio de un parto.

Un artículo de fe de esta clase formaba parte, muy probablemente, del "credo" más antiguo de la Iglesia: en su primer discurso, el día de pentecostés, san Pedro habla de "esta restauración universal, de la que Dios ha hablado por medio de sus santos profetas" (Hech 3, 21). Además, san Pablo lo menciona en otras ocasiones. Las cartas a los colosenses y a los efesios enseñan lo mismo: el apóstol no se limita de ninguna manera al mundo humano; si en la carta a los colosenses piensa de manera muy especial en el mundo angélico, es por causa de los adversarios que debe combatir, y, con todo, afirma muy solemnemente que Cristo, Cristo encarnado, según la opinión de muchos modernos que me parece acertada, es el centro de toda la creación; multiplica las preposiciones *ἐν*, *εἰς*, *διὰ*, para subrayar esta dependencia absoluta del universo entero respecto de Cristo: "todo fue creado por él y para él; él es antes que todo, y todo subsiste (palabra técnica *συνέστηκεν*) en él" (Col 1, 17). El P. Huby explica esto con claridad y exactitud:

«En él todas las cosas han sido creadas como centro supremo de unidad, de armonía y de cohesión, que dan al mundo su sentido, su valor y su realidad, o para usar otra metáfora, es como el hogar, *the meeting point* (Lightfoot)

donde se reanudan y coordinan todos los hilos y las generatrices del universo. Quien lograrse ver de una sola vez todo el universo entero, pasado, presente y futuro, vería todos los seres suspendidos ontológicamente de Cristo, y en última instancia, comprensibles únicamente gracias a él»⁹.

A su vez, la carta a los efesios describe explícitamente el designio salvífico de Dios como una recapitulación de todas las cosas en Cristo (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν αὐτῷ); no de todos (τοὺς πάντας) como si sólo se tratase de los hombres, sino de todas las cosas (τὰ πάντα); por tanto, nada debe escapar al influjo vital de Cristo; cada uno lo recibe según el modo que le es propio, pero nada queda sin recibirlo. En otras palabras, Dios no ha creado nada para la muerte, sino sólo para la vida.

Además, toda la tradición católica hará suya con tenacidad esta doctrina auténticamente bíblica. La tradición griega no es la única que se complace en la contemplación de la unidad perfecta del plan creador y redentor y en la consideración del universo entero como partícipe del destino de la naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios. A los cantos de triunfo de san Juan Crisóstomo responde san Ambrosio con entusiasmo, que ve en la resurrección de Cristo la del universo entero, y no sólo la del hombre: *Resurrexít in eo mundus, resurrexít in eo caelum, resurrexít in eo térra. Erit enim caelum novum el terra nova...*¹⁰. Pero ¿no bastará quizás recordar el último capítulo de la *Summa contra Gentiles* de sto. Tomás? En él se resume maravillosamente toda esta tradición:

«Como todos los seres corpóreos, dice el Doctor Angélico, existen en cierta manera por el hombre (propter hominem) es conveniente que el estado de todo el universo material sufra una transformación para adaptarse al estado del universo humano. Y como los hombres serán entonces incorruptibles, desaparecerá también del universo material el estado actual de corruptibilidad. Esto es lo que dice el apóstol (Rom 8, 21). Así, pues, conviene que el universo material adquiera también a su manera *quamdam claritatis*

9 J. HUBY, *Épitres de la captivité*, 40.

10 *De fide resurrectionis*: PL 16, 1404; se lee en el breviario romano en el segundo nocturno del domingo 5 después de pascua.

gloriam, ya que al final este universo material se adaptará al estado del hombre, y éstos se verán no sólo libres de la corrupción, sino que también se revestirán de gloria. Por eso se dice en el Apocalipsis (21, 1): *Vidi coelum novum*, y en 65, 17, de Isaías: «Porque he aquí que yo crearé cielos nuevos y tierra nueva, y no habrá más recuerdo del pasado... Pero vosotros gozaréis y os regocijaréis para siempre. Amén».

Y con esta cita y este canto de triunfo acaba la obra del Doctor Angélico.

Parece que en el tiempo de san Pablo el pensamiento judío titubeaba aún: algunos doctores se imaginaban el fin del mundo como una aniquilación, una especie de incendio universal a la manera de la ἐκπόρωσις de los estoicos; otros se lo imaginaban como una transformación. Para san Pablo, como para el cristianismo, no hay ninguna posibilidad de incertidumbre: el universo no está destinado a ser aniquilado, sino transformado, a ser glorificado, a su manera, como el cuerpo humano.

La revelación, es cierto, no nos dice cómo sucederá esta transformación; no nos proporciona ningún dato de orden puramente cosmológico; su enseñanza es puramente religiosa y no científica; pero, nos enseña con certeza que, de cualquier manera que se produzca, su fin será la vida y no la muerte. Exactamente como el dogma de la resurrección de la carne no proporciona ningún dato nuevo al biólogo, sino que enseña al cristiano una verdad más importante, aunque de orden diverso: este cuerpo, en el que ya se ven quizás los efectos desastrosos de la enfermedad y se prevé ya la descomposición y la vuelta al polvo, está destinado a participar de la gloria de Cristo resucitado.

Pero, por este mismo hecho, precisamente porque se trata de una doctrina religiosa y no de orden científico, no se nos ha revelado el dogma de la redención del universo sólo y principalmente para satisfacción de nuestro espíritu, al permitirle hacer una síntesis más vasta y unitaria; debe dirigir sobre todo nuestra vida e imponernos una actitud moral, o según la palabra del apóstol, debe ayudarnos a "caminar de una manera digna del Señor" (Col 1, 10).

4. TRES LECCIONES PARA LOS
CRISTIANOS DE HOY

De la doctrina paulina se pueden sacar directamente tres enseñanzas muy importantes.

1. — Por el hecho de que la redención del cuerpo y del universo es el término de la esperanza cristiana, se sigue que la concepción cristiana de la salvación es esencialmente colectiva. Porque la resurrección de los cuerpos tiene la característica de que sucederá a la vez —exceptuados Cristo y su Madre— al final de los tiempos, en la parusía, según la expresión neotestamentaria.

Es verdad que, poco a poco, esta gran esperanza ha dejado de animar concretamente la espera de la mayor parte de los cristianos; nos hemos acostumbrado a no considerar nada fuera de lo que llamamos "la salvación de nuestra alma", olvidándonos de que esta salvación no es sino una parte de un todo. Incluso muchos exegetas han creído encontrar una oposición en el mismo san Pablo entre los dos conceptos de salvación; el primero —la salvación se consigue por medio de la resurrección de los cuerpos— es, para estos exegetas, un resto de judaísmo, que san Pablo habría abandonado posteriormente para sustituirlo con el concepto griego, en el que no entra la resurrección, y en el que la salvación se obtiene inmediatamente después de la muerte, por medio de la unión del alma, ya separada del cuerpo, con la divinidad. Nada más inexacto. Hasta el fin de su vida, Pablo no dejó nunca de esperar la resurrección y el regreso de Cristo en la parusía —la redención del universo— aunque estaba persuadido de que se uniría con Cristo en Dios inmediatamente después de su muerte. No se ve ninguna contradicción entre estos dos aspectos, ya que no hay necesidad de abandonar uno para aceptar el otro. El segundo aspecto es esencialmente individual, mientras que el primero es sustancialmente colectivo; éste motivaba sobre todo la esperanza en san Pablo y en los primeros cristianos. Para ellos, un cristiano, aunque esté unido a Dios por medio de lo que se llamaría más tarde la visión beatífica, no está completamente salvo; necesitará volver a poseer su

cuerpo ya glorioso; es decir no lo será hasta que todos los elegidos estén completamente salvos, o para usar una fórmula paulina, hasta que el cuerpo de Cristo haya alcanzado su estado perfecto (cf. Ef 4, 13). *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te*; o mejor aún, para evitar toda ambigüedad, *doñee requiescamus omnes in te*.

2. — Por el hecho de que la redención del cuerpo se extiende a todo el universo, se sigue que adquiere valor de eternidad el trabajo del hombre, todos sus esfuerzos por dominar el universo material, por poseer sus secretos y por transformar la materia bruta en instrumentos tan perfectos como un cerebro electrónico, capaz de hacer operaciones que son un desafío a la inteligencia humana que los ha construido.

Es verdad que la materia ofrece una resistencia que el hombre no logra vencer sin un esfuerzo doloroso; precisamente éste es el castigo del pecado original, como dice la Biblia. Pero no insinúa nunca que, si no hubiera pecado, el hombre no hubiera tenido nunca que trabajar; en cambio, dice explícitamente que Dios había puesto a Adán antes del pecado en el paraíso terrenal para cultivarlo.

Para el hombre pecador, el trabajo, por causa del castigo que lleva en sí, será un medio de expiación o de purificación, será el medio por excelencia: "Tú comerás el pan con el sudor de tu frente" (Gén 3, 19). Pero guardémonos de restringir el valor del trabajo a este aspecto, o de considerarlo únicamente como un medio de ganarse la vida. Presenta otro aspecto que nos es quizás menos familiar, pero que se deriva inmediatamente del dogma de la redención del universo: Dios no ha creado este universo para destinarlo a la muerte; lo ha colocado aún incompleto en las manos del hombre, confiándole la tarea gloriosa de llevar a cabo su obra, tarea que no se puede hacer sin un esfuerzo doloroso, por causa del pecado; pero que Dios se la confió de nuevo, al decidir la redención del hombre.

El Dios de la Biblia se opone diametralmente a Zeus, celoso del bienestar humano, que se reserva para sí los secretos de la naturaleza, condenando a Prometeo "por haber amado demasiado a los hombres"¹¹ hasta el punto de entregarles el

11 Cf. ESQUILO, *Prometeo encadenado*, vv. 119-123.

fuego, Para nosotros, cristianos, toda nueva conquista de la naturaleza realizada por el hombre, entra en el plan divino; es una continuación de la creación y ayuda al universo material a alcanzar el fin para que fue creado; prepara, de manera cierta, pero misteriosa, la redención futura del universo. Se puede decir de la creación lo mismo que del cuerpo humano: la docilidad de éste al alma prepara de forma real, aunque misteriosa, la resurrección futura del cuerpo.

3. — Finalmente, de todo esto se deriva una tercera lección, también de capital importancia. Hemos visto que san Pablo y la Biblia no conciben la redención del universo sino en función de la del mismo hombre. Sin la redención de éste no podría haber redención del cuerpo ni tampoco del universo. Se sigue de aquí que todo intento por preparar, mediante el trabajo humano, una redención del universo que no se ordenase a la del hombre, sería completamente ilusoria. De la misma manera que todo esfuerzo ascético que intentase someter el cuerpo al alma, sin intentar la redención de ésta, acabaría con un fracaso lamentable: entonces el cuerpo no resucitaría sino para aprisionar definitivamente al alma; creyendo trabajar para la salvación, se ha trabajado para la perdición del alma y del cuerpo.

Los gnósticos pueden pensar que la materia es mala en sí misma. Para san Pablo, como para la Biblia, el mal no reside sino en el hombre, más exactamente, en el espíritu del hombre, que en vez de ordenarse hacia Dios y hacia los demás, ha pretendido ordenarlo todo, Dios y los demás, hacia sí. Se sigue de aquí que toda conquista desordenada del universo —que no pretendiera establecer en el hombre el reino de la caridad, sino el acrecentamiento del egoísmo—, en vez de preparar la redención del universo, prepararía su ruina. Por el contrario, cada vez que se esfuerza, aunque aparentemente no lo consiga, en poner el universo al servicio de la caridad, se debe decir que prepara misteriosa pero eficazmente su redención.

Se comprende así que la esperanza cristiana auténtica en un mundo futuro, en vez de llevar al cristiano a desinteresarse de este mundo, en vez de alejarlo de valorizar el universo por

medio del trabajo asiduo, le obliga con urgencia a todo lo contrario. Si lo que hemos expuesto es exacto, si un universo redimido no puede ser, en definitiva, sino un universo puesto al servicio de la caridad, ¿quién mejor que el cristiano —quiero decir el hombre auténticamente inspirado por la caridad de Cristo (porque no hay otra caridad), lleve el nombre de cristiano o lo sea sin saberlo— quién, pues, está más capacitado para poner el universo al servicio de la caridad, y cooperar, modesta pero eficazmente, a esta redención del universo, objeto de su esperanza?

EL MISTERIO DE LA IGLESIA

(Rom 12)

LA Iglesia en que se actúa para el cristiano la historia de la salvación, es una de esas realidades de orden propiamente sobrenatural, que no se podrá expresar jamás adecuadamente por imágenes y conceptos sacados de las realidades del orden natural. Sin embargo, es necesario reconocer que entre esas imágenes y conceptos, los que ofrece la sagrada Escritura presentan una garantía especial.

Pues bien, la noción de Iglesia, según san Pablo, se puede expresar con la afirmación de dos unidades, ambas igualmente misteriosas, y no separables entre sí: la unidad de todos los cristianos con Cristo y la de todos los cristianos entre sí.

En el capítulo presente, conclusión de todo el libro, se examinará la noción de "cuerpo de Cristo", como se encuentra en el c. 12 de la carta a los romanos, insertándola en el contexto general del epistolario paulino. En él, la enseñanza de la carta a los gálatas y de la primera carta a los corintios prepara dicha noción y la enseñanza de las cartas a los colosenses y a los efesios la completa.

1. CARTA A LOS GÁLATAS

Las dos unidades acabadas de indicar, de los cristianos con Cristo y entre sí, se encuentran ya afirmadas sin la imagen del "cuerpo" en Gál 3, 26-28: "Todos, pues, sois hijos de

Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús".

En esta perícopa san Pablo afirma claramente tres verdades:

1.— Todo bautizado forma con Cristo una unidad; todo cristiano es hijo de Dios, como Cristo. Aproximando Gál 4, 6 a Rom 8, 14-15, se concluye que san Pablo intenta hablar de una filiación que es la misma, por participación, que la del Hijo y nos permite invocar al Padre en el Espíritu con la misma palabra con que el Hijo lo hacía: Abba, es decir Padre.

2.— Todos los bautizados forman entre sí y con Cristo una unidad que trasciende la distinción de orden nacional-religioso (judío, griego, esto es, pagano), social (siervo, libre) y hasta la distinción fundamental, puesta por el creador en la misma naturaleza humana (varón, hembra). En Cristo Jesús, por la unión a la persona de Cristo, forman "un solo viviente (ἕϊς, en masculino); "más que si fueran un solo cuerpo", nota san Juan Crisóstomo, comentando la frase de Ef 4, 3: "solícitos por conservar la unidad del espíritu" '.

3.— Esta nueva realidad se presenta explícitamente como un efecto de la justificación por la fe y a la vez del bautismo (vv. 26 y 27). Este es el único pasaje de las cartas de san Pablo en que se mencionan formalmente juntos la fe y el bautismo. A propósito de esto, el P. Mersch ha hecho notar desde hace tiempo:

«La más fuerte de las expresiones (de san Pablo) no es que nosotros somos el cuerpo de Cristo. Esta, a pesar de su energía, no expresa tan claramente la unidad íntima como estas breves frases en que Pablo declara que todos somos *unus* en Cristo, una sola persona mística, un solo Cristo místico»².

Notemos que la expresión "persona mística" es de sto. Tomás: la usa para explicar la satisfacción vicaria de Cristo, aun-

1 *In Eph. 4, hom. 9*: PG 62, 72.

2 E. MERSCH, *Le Corps mystique*. Etudes, 1, 204.

que la difumine con un "casi"³; además, el epíteto "místico" corresponde a lo que san Pablo llama "espiritual", por ejemplo cuando en 1 Cor 6, 16 dice que el cristiano unido a Cristo forma "un solo espíritu", mientras que quien se une a una meretriz, forma con ella "una sola carne"; está claro, pues, que la unidad mística o espiritual no es inferior, sino superior, aun en el orden de la unidad, a la unión carnal o física. La unidad más perfecta es la formada por las tres divinas personas, que san Juan presenta como modelo de la unidad de la Iglesia (Jn 17, 22-23).

La misma carta a los gálatas da la mejor descripción que jamás se haya dado de esta unidad de Cristo y los cristianos, cuando san Pablo, hablando de sí mismo, declara: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" (Gál 2, 20). Evidentemente, sin absorber ni destruir la personalidad de cada bautizado, "Cristo se convierte en cierta manera en el sujeto de todas las acciones vitales del cristiano" (*Bible de Jérusalem*). Por esto, la oración de Cristo (*Abba*) pasa a ser la del cristiano, como hemos visto (Gal 4, 6; Rom 8, 14-15); y el mismo amor con que el Padre ama al Hijo y a los hombres se convierte en el amor con que el cristiano ama a Dios y a su prójimo (Jn 17, 26, en conexión con el "que sean uno, consumados en la unidad", w. 22-23); el amor con que Cristo nos ha amado hasta darse por nosotros en la cruz se convierte en el amor con que el cristiano ama a sus hermanos (2 Cor 5, 14)⁴.

San Pablo no habría podido hacer entender con más claridad que se trata de realidades, no sólo de orden jurídico, sino de orden propiamente ontológico⁵.

2. PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

En esta carta se afirma en tres ocasiones la misma doble unidad por medio de la imagen del cuerpo y de los miembros: en el c. 6, en que se opone la unión del cristiano con Cristo a

3 STh 3, q. 48, a. 2 ad 1: "caput et membra sunt quasi una persona mystica".

4 Cf. supra, c. 6, 146-147 y nota 75.

5 Véanse los numerosos textos en que san Pablo habla de la actividad de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo en el cristiano: por ejemplo, Pil 2, 13; 1 Cor 15, 10; Ef 2, 8-10, etc., y supra, c. 8, 191 s.

la del fornicador con la meretriz; en el c. 10, en conexión con el cuerpo eucarístico de Cristo; en el c. 12 en conexión con el apólogo helenístico del cuerpo y los miembros.

a) *El primer pasaje* (1 Cor 6, 15-17) muestra que san Pablo no intenta designar con esta "metáfora" sólo la unidad de los cristianos entre sí, sino también la de cada cristiano con Cristo; de ésta es, más bien, de la que se trata directamente aquí: "Quien se une a una meretriz forma un solo cuerpo (ἐν σῶμα) con ella..., quien se une al Señor forma con él un solo espíritu (ἐν πνεύμα)" (vv. 16-17). Como lo hemos notado ya, para Pablo, la unidad del espíritu no es inferior a la corporal, sino superior.

b) *El segundo pasaje* (1 Cor 10, 17) introduce la misma metáfora a propósito de la eucaristía. Después de haber declarado que "partir el pan (eucarístico) ¿no es sino comulgar con el cuerpo de Cristo?" (v. 16), añade, según la traducción hoy común entre los exegetas, impuesta además por el texto que une con γάρ el v. 17 a al 17 b: "Porque (ὅτι) el pan es uno, muchos (οἱ πολλοί) no formamos sino un solo cuerpo (ἐν σῶμα... ἕσμεν), ya que todos (οἱ γὰρ πάντες) participamos de este único pan". Claramente, pues, se afirma la misma doble unidad: unidad de todo "comulgante" con Cristo por medio de su cuerpo eucarístico; unidad de todos los cristianos que, comulgando con este único pan, forman un solo cuerpo. Esto corresponde exactamente a lo que se afirma en Gal 3, 27-28, a excepción de la imagen. El sentido de la traducción de la Vulgata, que omite el γάρ, es menos claro: "Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane parteeipamus"; pero en definitiva expresa el mismo pensamiento.

c) *El tercer pasaje* (1 Cor 12, 12-27) menciona dos veces la metáfora del cuerpo, refiriéndose a la comunidad de los fieles, que nosotros llamamos "Iglesia" (directamente se trata de la iglesia local, pero la afirmación vale para toda la Iglesia universal). Sin embargo, hay diversidad de pareceres sobre el sentido exacto entre los exegetas modernos, incluso entre los católicos.

El acento se pone sobre la unidad de los cristianos entre sí; por el contexto inmediato y por la alusión al conocido apólogo helenístico se podría pensar que Pablo no va más allá de la afirmación de una vaga unidad moral. Pero el contexto general de la carta, y especialmente los dos pasajes precedentes en que se utiliza la misma metáfora, sugieren exactamente lo contrario, sin contar con la referencia a la perícopa paralela de Gal 3, 26-28. En ambos casos, la unidad de que se trata no sólo se refiere explícitamente al bautismo, sino que se describe casi con las mismas palabras: "Ni judío, ni griego, ni libre, ni siervo" (1 Cor 12, 13).

La fórmula paulina del v. 12 podría tener en sí diferentes traducciones e interpretaciones: "Porque así como el cuerpo es uno aunque tenga muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así (οὕτως) es también Cristo (ὁ Χριστός)". La primera parte del versículo en que se desarrolla la metáfora es explícita y no presenta dificultad. La segunda, en que se hace la aplicación a la comunidad cristiana, siendo extremadamente elíptica, puede tener diversas explicaciones. Sin embargo, el modo más obvio de completar la frase —y que un buen método enseña a seguir, mientras no se opongan definitivamente razones concretas— es calcar la segunda parte sobre la primera, haciendo la sustitución de "cuerpo" por "Cristo"; de donde se tiene: "Porque así como *Cristo* es uno aunque tenga muchos miembros, y todos los miembros de *Cristo*, con ser muchos, son un *Cristo* único". En definitiva, éste es el sentido de la fórmula adoptada por el P. Benoit⁶: "De même aussi le Christ est un seul corps, dont les divers membres (qui sont les chrétiens; cf. 6, 15) composent l'unité". La palabra "Cristo" designa aquí, como probablemente en todos los sitios en que aparece en san Pablo, el Cristo personal; pero teniendo en cuenta el contexto absolutamente particular: el Cristo personal en cuanto que une a sí a todos los cristianos por medio del bautismo y de la fe, es decir en cuanto que constituyen "un solo ser viviente" con el Cristo personal, según la afirmación de Gal 3, 28. En este sentido, la encíclica *Mystici corporis* afirma que en 1 Cor 12, 12 el apóstol de los gentiles ' nihil aliud adiciens, Christum

6 Corps, tete et plérôme: RB 63 (1956) 15.

Ecclesiam vocat" (n.º 52), con la condición de que se entienda por la palabra "Ecclesia" el mismo Cristo personal, en cuanto que une a sí a los cristianos⁷.

En el versículo 27 aparece por primera vez en las cartas paulinas la fórmula *σῶμα Χριστοῦ*, "cuerpo de Cristo". Aquí también los exegetas modernos, incluidos los católicos, proponen varias interpretaciones.

Generalmente se traduce: "vosotros sois el cuerpo de Cristo", que corresponde en griego a τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. El P. Benoit hace notar que "Pablo no dice: Vosotros sois un cuerpo en Cristo, como si permaneciera en el plano metafórico del apólogo (helenístico), que no permitiría afirmar más; sino que dice: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo", expresión mucho más fuerte que no se puede afirmar sino en virtud de una concepción completamente diversa, teológica y paulina: la de la unión de los cristianos con el cuerpo resucitado de Cristo"⁸.

Otros, con motivo de la omisión del artículo griego delante de *σῶμα* y delante *Χριστοῦ*, traducen: "Vosotros sois un cuerpo que pertenece a Cristo" (Schlier), o: "Vous êtes un corps qui est celui du Christ" (Cerfaux). El P. Benoit explica la omisión de los artículos como un semitismo. Pero hay otra posibilidad, la de ver en *Χριστοῦ* un genitivo de definición (del tipo: "virtus patientiae", "la virtud que es la paciencia") y traducir como consecuencia: "Vosotros sois un cuerpo que es Cristo"; así coincidiría con la afirmación de identidad entre Cristo y la comunidad cristiana que se menciona en el v. 12 y con palabras diversas en Gal 3, 27-28.

La continuación del v. 27 presenta también cierta ambigüedad. Pablo prosigue: καὶ μέλη ἐκ μέρους; "y miembro cada uno por su parte". Se puede entender que cada cristiano, por su parte ("individualmente") es miembro de este cuerpo o del cuerpo de Cristo; si Cristo y cuerpo se identifican, como en el v. 12 y como en la interpretación del v. 27 propuesta antes ("un cuerpo que es Cristo"), las dos explicaciones son equivalentes: todo cristiano es miembro de un cuerpo que es Cristo.

⁷ Fórmula del P. MALEVEZ, *L'Eglise, corps du Christ*: RSB 32 (1944) 32.

⁸ A. c. 16.

También la explicación tradicional ("vosotros sois el cuerpo de Cristo") enseña evidentemente una identidad análoga entre Cristo y la Iglesia, aunque de forma diversa, como veremos. Con todo, podemos concluir que san Pablo aquí también como en Gal 3, 27-28, enseña una doble unidad: la de todo cristiano con Cristo y la de todos los cristianos entre sí, es decir el misterio de la Iglesia.

3. CARTA A LOS ROMANOS

Las fórmulas de 1 Cor eran un poco atrevidas, sobre todo si se entiende con ellas la afirmación de identidad de Cristo con la Iglesia, según el sentido obvio de las palabras. Quien las tomase a la letra, sin tener en cuenta el pensamiento del apóstol —que evidentemente no piensa destruir la personalidad de cada cristiano, como no piensa destruir su libertad, cuando afirma: "Ya no vivo yo, Cristo es quien vive en mí"—podría deducir una especie de "pancristismo"; tanto más si se tiene presente el uso abundante que tuvo la metáfora del cuerpo y de los miembros entre los estoicos, cuya concepción de la divinidad fue tachada con frecuencia de panteísmo; Séneca dice: "Totum hoc, quo continemur, et nnum est et Deus; et socii sumus eius et membra" (*Ep. ad Lucil.* 2, 30); "Membra sumus corporis magni" (*ibid.* 95, 52). Puede suceder que Pablo haya intentado evitar anticipadamente tal interpretación, a todas luces errónea, cuando al comparar de nuevo en la carta a los romanos la comunidad cristiana con un cuerpo, no lo llama simplemente "cuerpo de Cristo" (*σῶμα Χριστοῦ*), sino "un solo cuerpo en Cristo" (*ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ*); en Gal 3, 28 ya había escrito *εἷς ἐν Χριστῷ*; "Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos *un solo cuerpo en Cristo*" (Bom 12, 4-5).

Con razón el P. Benoit observa que la fórmula de Bom 12, 5 debe interpretarse a la luz del Cor 12, 12-27. El hace notar "el sentido fortísimo que tiene en Pablo la expresión *in Christo*", la cual "es como un grito de guerra, que resume para él todo el misterio de nuestra unión con Cristo, de la nueva creación de todas las cosas en Cristo, con todo el realismo

que da a esta renovación"⁹. Siguiendo a muchos exegetas, recuerda que Pablo no podía, por una parte, escribir "un solo cuerpo de Cristo" —expresión que, en definitiva, no tendría mucho sentido— y quería, por otra parte, subrayar la unicidad de este cuerpo; por eso sustituye el genitivo "de Cristo" por la locución "en Cristo"; se ha observado que "en la lengua de san Pablo son equivalentes con frecuencia el genitivo y fórmulas que contienen una preposición" (Cerfaux).

Sin embargo, hay que confesar que el contexto de Rom 12, 5, aunque sea semejante al de 1 Cor 12 (en ambos casos se trata de carismas) no es idéntico, como lo muestra la segunda parte de dichos versículos. En 1 Cor 12, 27 Pablo había afirmado la relación de cada cristiano con Cristo, o con el cuerpo; "cada uno por su parte es miembro de Cristo" o "del cuerpo"; en Rom 12, 5 afirma las relaciones mutuas de los cristianos: "siendo cada uno por su parte miembros los unos de los otros". Las dos fórmulas no se contradicen, pero tampoco coinciden exactamente. La de 1 Cor subrayaba la inmanencia de Cristo en la Iglesia, la de Rom (y Gál) pone con mayor relieve su trascendencia.

San Pablo se esforzó por precisar cada vez con más exactitud estos dos aspectos simultáneos de la inmanencia y de la trascendencia de Cristo *en* y *sobre* la Iglesia; y lo pudo hacer con las expresiones usadas en las cartas a los colosenses y a los efesios.

4. CARTAS A LOS COLOSENSES Y A LOS EFESIOS

a) La Iglesia es "*el cuerpo del Cristo*" (con dos artículos). Todos los exegetas unánimemente —aun aquellos que creen no poder reconocer con certeza en 1 Cor y Rom la fórmula que designa la Iglesia como "*el cuerpo del Cristo*"— reconocen que esta expresión se encuentra formalmente y varias veces en las dos cartas a los colosenses y a los efesios; en estos sitios se refiere sin duda alguna a la Iglesia universal¹⁰.

⁹ A. c. 16-17.

¹⁰ Col 1, 18-24; 2, 19; 3, 15; Ef 1, 23; 2, 16; 4, 12. 16; 5, 23. 30.

Están de acuerdo en darle el sentido siguiente: la Iglesia es el cuerpo de Cristo en el sentido de que forma con Cristo resucitado una unidad tan íntima que su expresión apropiada es la misma unidad que existe entre el ser humano y su cuerpo. Sin embargo, con la condición de que esta unidad alma-cuerpo se entienda en función de la antropología de san Pablo, para quien el cuerpo no es uno de los elementos del "compuesto" humano (el otro sería el alma), sino que corresponde a lo que llamamos la persona humana, alma y cuerpo, objeto de la experiencia sensible¹¹.

La afirmación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, así entendida, subraya la inmanencia de Cristo en su Iglesia, salvaguardando la distinción entre ambos (un hombre no es su cuerpo, ni siquiera en el sentido paulino). Sin embargo, san Pablo ha hallado el medio de expresar con mayor nitidez aún la trascendencia de Cristo, al darle un puesto especial en este cuerpo: Cristo es "la cabeza del cuerpo". Esta imagen, que se encuentra por primera vez en Col 1, 18, ofrece la doble ventaja de afirmar la preeminencia de Cristo, según el uso frecuente de la metáfora (cf. 1 Cor 11, 3), uso conocido en el Antiguo Testamento (por ejemplo en Is 7, 8), y de afirmar también la función que desempeña en el cuerpo, siendo fuente de vida; la cabeza tiene en el cuerpo humano —según la concepción de los antiguos, especialmente de los griegos— el papel que nosotros atribuimos al corazón. Como quiera que sea, cada vez que se menciona el cuerpo y la cabeza, el contexto afirma el influjo de Cristo sobre el cuerpo (Col 1, 18, 2, 10-19; Ef 1, 23; 4, 15; 5, 23). La noción de Cristo trascendente sobre la Iglesia y fuente de toda vida corresponde a la de Dios trascendente sobre el mundo y fuente de todo el ser del mundo.

b) La Iglesia es "la plenitud de Cristo". En Ef 1, 23, el sentido de la metáfora de la cabeza y del cuerpo aplicada a Cristo y a la Iglesia se encuentra completado con la ayuda de

¹¹ Cf. BENOIT, *a. c.*, 8, n. 2: No "una parte del hombre opuesta al alma (dualismo platónico)" sino "todo el hombre en su realidad concreta de persona viviente", "entendiéndose bien que este cuerpo-persona tiene por base el cuerpo físico". La imagen del "cuerpo" implica formalmente el aspecto *visible* de la Iglesia, aunque san Pablo no insista en este punto.

otra noción, puesta como aposición¹²: la noción de plenitud (πλήρωμα). Parece que san Pablo se refiere a una idea familiar al Antiguo Testamento (independientemente del uso que hizo de ella la gnosis), con la que se expresaban las relaciones entre el mundo y Dios; así, por ejemplo, se presentaba el universo como "lleno de la potencia creadora de Dios"¹³.

Así, después de haber afirmado la supremacía de Cristo "sobre todo principado, potencia, virtud, dominación y sobre todo cuanto tiene nombre", san Pablo añade una nueva prerrogativa: "A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo" (Ef 1, 22-23). Según las explicaciones anteriores, las dos imágenes de la cabeza y del cuerpo implicaban a la vez la afirmación de la trascendencia de Cristo y de su inmanencia en la Iglesia. De cualquier manera, ésta es la declaración explícita que se lee a continuación del versículo citado, en el que se llama a la Iglesia "la plenitud del que lo acaba todo en todo" (v. 23).

Debemos notar que también aquí, quizás sobre todo aquí, las interpretaciones son muy divergentes. En una época se veía más bien en la Iglesia un "complemento" de Cristo, según un sentido posible del término πλήρωμα, como el cuerpo "completa" la cabeza (pero sería más exacto decir que el "tronco" es el complemento de la cabeza). Parece que va en aumento el número de los exegetas que prefieren un sentido de plenitud más cercano a la concepción veterotestamentaria. El P. Benoit, que había adoptado el primer sentido, en las últimas ediciones de la *Bible de Jérusalem* ha preferido el segundo. Se declara a la Iglesia "plenitud de Cristo", en el sentido de que "está llena de Cristo". Pero a su vez, se representa a Cristo como "(quien está lleno" si se da al participio del v. 23 (πληρουμένου) el sentido pasivo: "recomendado por la filología y adoptado por la mayoría de las versiones antiguas y de los padres" (Benoit)¹⁴.

¹² La Vulgata, al añadir un et delante de *plenitudo*, es menos clara: de hecho, san Pablo con la noción de Iglesia-plenitud de Cristo quiere explicar la de Iglesia-cuerpo de Cristo.

¹³ Is 6, 3; Jer 23, 24; Eclo 43, 29, 49, Sab 1, 7.

¹⁴ El sentido medio-activo produce una especie de tautología: "La Iglesia está llena de Cristo, que lo llena todo".

Cuando se trata de precisar de qué o de quién "está lleno" Cristo, se presentan dos posibilidades. Se puede entender con el P. Benoit que está lleno de la Iglesia, como la Iglesia lo está de Cristo, de conformidad con "un tema estoico, según el cual Dios llena el mundo y está lleno del mundo" (Benoit). El sentido sería el siguiente: "Cristo llena el mundo nuevo, tomando posesión de él con su influjo creador, de extensión cósmica; pero a su vez está lleno de este mundo en la medida en que lo completa en su plenitud total el acrecentamiento de la Iglesia y del mundo que ésta arrastra detrás de sí, en Cristo"¹⁵. Por un camino transversal, esta interpretación vuelve a encontrar la idea auténticamente paulina de que la Iglesia completa a Cristo (cf. Col 1, 23)¹⁶.

Pero, como han hecho varios padres de la Iglesia, se puede explicar también que "Cristo está lleno de Dios", según una idea no menos característica de san Pablo, explícitamente enunciada en Col 2, 9: "En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente"¹⁷. En Ef 1, 23, el pensamiento pasa de la Iglesia a Cristo y de Cristo al Padre, como en Col 2, 9 desciende de Dios a Cristo, y de Cristo a la Iglesia: "En él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad y vosotros os encontraréis en él asociados a su plenitud". Todo lo que hay en Dios, está en Cristo, y todo lo que hay en Cristo, está en la Iglesia, cuerpo de Cristo. Dios respecto de Cristo es lo que Cristo respecto de la Iglesia.

Las divergencias de interpretación no deben ocasionar dudas que ofusquen la certeza de las afirmaciones paulinas. De cualquier forma, se ve cómo sería defectuosa una descripción de la Iglesia formulada sólo con nociones jurídicas, y hasta qué punto se alejarían éstas de la concepción que nos ofrece san Pablo.

¹⁵ P. BENOIT, *o. c.*, 42-43.

¹⁶ Pero no se dice nunca que el mundo o la Iglesia "llenen a Cristo", sino que Cristo "llena el mundo" (p. e., Ef 4, 10; cf. Col 3, 11).

¹⁷ Cf. A. FETJILLET, *L'Eglise, plérôme ñu Christ selon Eph 1, 23*: NRTh 78 (1956) 455-458.

5. CONCLUSIÓN: IGLESIA Y CRISTO

Cuando se hace la definición y la descripción de la Iglesia con nociones sacadas del Antiguo Testamento —como es completamente lícito hacer— por ejemplo, "pueblo de Dios", "nuevo Israel", etc., conviene tener cuidado de dos puntos:

a) El antitipo (en este caso particular, la Iglesia) cumple el tipo en el sentido en que el suceso cumple la profecía, es decir con una perfección tal que el antitipo sobrepasa con mucho el tipo (cordero pascual, maná, serpiente de bronce, etcétera). Así la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios en un sentido muy superior a como era Israel el pueblo de Dios.

b) Consideración aún más importante: el verdadero antitipo de Israel, según el Nuevo Testamento, no es directamente la Iglesia sino el mismo Cristo: él es "la descendencia de Abrahán" (Gal 3, 16), el "Hijo de Dios" (bautismo, transfiguración, etc.), el "amado" (Ef 1, 6), etc. Y los cristianos también lo son por ser precisamente "uno solo" con Cristo (Gal 3, 28). Así el cristiano es "hijo de Dios" no en el sentido en que se le aplica a Israel en el Antiguo Testamento (incluso hijo primogénito, como en Es 4, 22 y perícopas dependientes) sino en el sentido en que se llama a Cristo "hijo de Dios" en el Nuevo Testamento: el cristiano es por la gracia lo que el Hijo es por la naturaleza.

Por tanto, es fácil comprender hasta qué punto el misterio de la Iglesia se identifica con el misterio de Cristo y no puede describirse si no se parte de esta concepción.

La Iglesia es el mismo Cristo "continuado y prolongado" (Bossuet), Cristo "en quien están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col 2, 3), Cristo por cuyo medio Dios ha realizado y continúa realizando la historia de la salvación hasta la parusía, cuando "el Hijo en persona se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas" (1 Cor 15, 28)⁸.

18 Cf. supra c. 6, 138.

AUTORES CITADOS

- Abel, F. M.: 106.
 Agus: 54.
 Agustín, san: 33, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 84, 87, 89, 92, 95, 101, 110, 116, 117, 128, 145, 149, 154, 193 s.
 Alberto Magno, san: 160.
 Alcuino: 206.
 Allo, E.: 113.
 Alghaus, P.: 54.
 Aiszeghy, Z.: 87, 117.
 Ambrosiaster: 130, 154, 186.
 Ambrosio, san: 95, 108, 125, 208.
 Anselmo, san: 35, 50, 57, 58.
 Apolinar, 95.
 Atanasio, san: 56, 125.
 Balducelli, R.: 154.
 Bardenhewer, O.: 30.
 Barrett, C. K.: 93, 111, 121.
 Barth, K.: 93.
 Barthélemy-Milik: 148.
 Bartmann: 70.
 Basilio, san: 95.
 Baum: 144.
 Beaucamp, E.: 29, 40, 53.
 Beda, san: 206.
 Belarmino, san Roberto: 58, 73.
 Benedicto XV: 118.
 Bengel: 131.
 Benoit, P.: 54, 96, 97, 105, 120, 129, 133, 134, 143 s, 145 s, 148, 174, 219, 220, 221, 223, 224, 225.
 Bernardo, san: 195.
 Berruyer: 72.
 Billot, L.: 74, 81.
 Bläser, P.: 103.
 Blondel, M.: 46.
 Boccaccio, P.: 143.
 Boismard, M. D.: 144.
 Bonsirven, J.: 42, 43.
 Bousset-Gressmann: 42.
 Braun, H.: 42, 44.
 Bréhier, E.: 204.
 Büchsel, F.: 164.
 Bultmann, R.: 161.
 Calmet: 73.
 Calvino: 30, 131, 177.
 Capmany Casamitjana, J.: 152.
 Cayetano: 72, 103, 105, 155.
 Cazelles, H.: 29.
 Celso: 204.
 Cerfaux, L.: 38, 54, 72, 74, 133, 136, 145, 148, 166, 220, 222.
 Ceulemans, F. C.: 54.
 Ceuppens, P. F.: 47.
 Cirilo de Alejandría, san: 69, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 116, 125, 129, 130, 132, 169.
 Clamer, A.: 35.
 Condren P. de: 174.
 Coppens, J.: 111.
 Cornelio a Lapide: 58, 101.
 Cornely, R.: 30, 51, 54, 55, 56, 72, 74, 95, 102, 105, 113, 117, 121, 130, 133.
 Crampon: 61.
 Crampon-Bonsirven: 121.
 Créhange, Ben E.: 63.
 Crisóstomo, san Juan: 34, 37, 51, 57, 68, 69, 75, 76, 101, 113, 129, 131, 145, 153, 208, 216.
 Dalman, A.: 43.
 Damasceno, san Juan: 68, 69, 75, 76, 116, 158.
 Daniélou, J.: 108.
 Davies, W. D.: 148.
 Dellling, G.: 144, 174.
 Denifle, H.: 33.
 Dennefeld, L.: 140.
 D'Ercole, G.: 79.
 Descamps, A.: 55.
 Dibelius, M.: 102.
 Dídimo: 103.

- Díez Macho, A.: 108.
 Diodoro de Tarso: 69, 101.
 Dodd, C. H.: 131.
 Dubarie, A. M.: 101.
 Dupont, J.: 165.
 Durlacher, E.: 63.
 Durrwell, F. X.: 152, 174.
- Ecumenio de Trikka: 69.
 Efrén, san: 69, 103.
 Eichrodt, W.: 42.
 Emmi, B.: 72.
 Erasmo: 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 75, 85, 89, 90.
 Esquilo: 211.
 Estienne, H.: 83.
 Estio: 73.
- Feuillet, A.: 64, 96, 103, 225.
 Feine, P.: 102.
 Filón: 100, 108.
 Flick, M.: 87, 117.
 Focio: 69, 116.
 Freudentfer, J.: 70, 72, 73, 75, 101.
- Gaechter, P.: 94, 102.
 Gaitier, P.: 163.
 Garrigou-Lagrange, R.: 34.
 Gaudel, A.: 79, 81, 89, 117.
 Gaudencio, san: 95.
 Gelin, A.: 61, 123, 187.
 Genadio, 103.
 Giustimani, B.: 125, 126.
 Godet, F.: 113, 120, 121, 130, 132, 133.
 Goguel, M.: 133, 203.
 Goossens, W.: 152.
 Grammatica: 121.
 Gregorio Magno, san: 135.
 Gregorio Nacianceno, san: 79.
 Guillet, J.: 160.
- Hardouin, J.: 72.
 Hardy, L.: 162.
 Harvey, J.: 136.
 Herrad de Landsberg: 116.
 Hilario, san 154.
 Hocedez, E.: 162.
 Holtz, F.: 152, 157.
 Holtzmann, H. J.: 102, 141.
 Huby, J.: 29, 35, 47, 49, 50, 54, 65, 68, 69, 79, 87, 89, 96, 97, 102, 103, 107, 114, 117, 121, 168, 181, 207.
 Hulbosch, A.: 152.
- Isidoro de Pelusio, san: 89.
- Jacob, E.: 49.
 Jacono, V.: 30.
 Jaubert, A.: 142.
 Josefo, F.: 14, 100, 124, 153.
 Jotíon: 175.
 Jülicher, A.: 102, 110.
 Justino, san: 181.
- Kautsch: 47.
 Knabenbauer, J.: 51.
 Knox, J.: 132.
 Küllh: 102.
 Künmel, W. G.: 91, 92, 93, 94, 95, 102, 103, 105, 106, 111, 131.
 Kuss, O.: 54, 91, 98, 101, 117, 121, 131.
- Labourdette, M. M.: 89.
 Lacan, M. F.: 134.
 Lagrange, M. J.: 34, 54, 59, 74, 102, 103, 110, 117, 120, 121, 123, 133.
 Lambert, G.: 143.
 La Taille, M. de: 157, 161.
 Leconte, R.: 100.
 Lécuyer, J.: 163, 165.
 Le Déaut, R.: 202.
 Leenhardt, F. J.: 54, 93, 94, 100, 103, 111, 120, 121, 133, 143 s.
 Lefèvre d'Étapies: 73.
 Lemonnier, A.: 39.
 León XIII: 118.
 Lietzmann, H.: 102.
 Ligier, L.: 101.
 Lipsius, R. A.: 102.
 Lubac, H. de: 116.
 Lutero: 30, 32, 33, 51, 92, 93, 101, 116, 131, 177, 183, 193 s.
- McNamara, M.: 149.
 Malevez, L.: 35, 226.
 Marchel, W.: 20.
 Marción: 20.
 Marco Aurelio: 171.
 Mariana: 73.
 Mariani, B.: 89.
 Massart, A.: 143.
 Médebielle: 34.
 Mehlmann, J.: 65.
 Meier, A.: 73.
 Merk, A.: 121.
 Mersch, E.: 216.
 Metodío, san: 102, 103.

- Michel, O.: 102, 103, 110, 111, 121, 131.
 Milk, J. T.: 108, 123.
 Mollat, D.: 142, 171.
 Moore, G. F.: 147.
 Moulton, H.: 84.
 Moulton-Milligan: 83.
 Murillo, L.: 30.
- Nardoni, F.: 61.
 Nestle: 121.
 Newman, J.: 162 s, 164.
 Nygren, G.: 93.
- Olivieri, O.: 53, 54, 55, 64.
 Oltramare, H.: 121, 128, 129, 133.
 Origenes: 56, 69, 95, 129, 153.
 Osty, E.: 134.
- Patrizi, F. X.: 73.
 Paulo III: 66.
 Pelagio: 70, 76, 78, 82, 88, 92, 95, 154.
 Penna, A.: 15.
 Philippe de la Trinité: 50.
 Pio XII: 118.
 Plotino: 204.
 Plutarco, 171.
 Prat, F.: 54, 74, 79, 95, 101, 102, 105, 120, 131, 151, 157, 159, 162 s, 164, 167.
 Preisigke, F.: 83.
 Prümm, K.: 103, 173.
- Rahner, K.: 35.
 Ramsbotham, A.: 95.
 Reithmayr, F. X.: 73, 101.
 Ricardo Simón: 72, 74.
 Rigaux, B.: 39.
 Riviere, J.: 34, 162.
 Ritschl, A.: 163.
 Robert, A.-Feuillet, A.: 21, 29, 31, 46, 126.
 Rudolf, W.: 61.
 Ruperto de Deutz: 116.
- Salmerón, P.: 73.
 Sanday, W.-Headlam, H.: 121, 133.
 Schelkle, K. H.: 95, 103.
 Schlier, H.: 220.
- Schmidt, H.: 175.
 Schmidt, S.: 29, 48.
 Schmitt, J.: 166.
 Schrenk, G.: 42, 98, 105.
 Segond: 121.
 Séneca: 171, 221.
 Seripando, J.: 72, 149, 157.
 Severiano de Gábalá: 103.
 Shaw, J. M.: 161.
 Sinesio: 84.
 Sjöberg, E.: 43, 48.
 Souter, A.: 155.
 Spadafora, F.: 70, 78, 88.
 Spicq, C.: 142, 147, 167.
 Stählin, G.: 43, 54.
 Starcky, J.: 106, 180.
 Stanley, D. M.: 152.
 Stauffer, E.: 98, 115.
 Strohl, H.: 33.
- Teodoreto: 41, 57, 69, 103, 129
 Teodoro de Beza: 131.
 Teodoro de Mopsuestia: 103, 110.
 Teoflacto: 68, 69, 75, 76, 153.
 Teófilo de Antioquía: 108.
 Theissen, A.: 132.
 Thils, G.: 54.
 Toledo, card.: 34, 125, 128, 130, 155 s.
 Tomás, sto.: 34, 35, 36, 49, 50, 57, 79, 81, 88, 89, 93, 95, 98, 101, 110, 111, 116, 117, 125, 128, 130, 149, 157 s, 159 s, 164, 165, 169, 172, 173, 186, 190, 192, 206, 208, 216.
 Tschipke, T.: 152.
- Vaccari, A.: 61, 140, 146.
 Vaux, R. de: 111.
 Vawter, B.: 152.
 Vella, G.: 29.
 Viard, A.: 54, 121, 131.
 Vittí, A.: 151, 153, 156, 157, 159, 161, 165.
- Weiss, B.: 133.
 Wernberg-Möller: 44.
 Wenger, A.: 76.
- Zorell, F.: 29, 38, 146.
 Zahn, T.: 134.

INDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
<i>Nota preliminar</i>	9
1. UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN	11
1. Problemática de la carta a los romanos	11
2. Hacia la unidad de los hombres	15
3. Unidad de la historia de la salvación	20
4. El misterio de la salvación de Israel	24
2. LA JUSTICIA DE DIOS Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN (Rom 1 y 3)	29
1. El problema: el Concilio de Trento y Lutero	30
2. La justicia de Dios en la terminología teológica y en el lenguaje cotidiano	33
3. La justicia de Dios en Rom 1, 17 y 3, 21-26	36
4. La justicia de Dios en el Antiguo Testamento	38
5. Justicia de Dios e ira de Dios	41
6. La justicia de Dios en el judaísmo tardío	42
7. Justicia de Dios y justificación del hombre	45
8. Origen del significado bíblico de justicia de Dios	48
9. Conclusión: categorías bíblicas y categorías teológicas	51
3. JUSTICIA DE DIOS Y PECADO DEL HOMBRE (Rom 3)	53
1. El problema	54
2. La justicia de Dios en el "Miserere": exégesis patrística y versión judía	55
3. La justicia de Dios y las "confesiones de los pecados"	60
4. Conclusión	64
4. EL PECADO ORIGINAL (Rom 5)	65
1. La exégesis de Rom 5, 12 según Erasmo y los decretos del Concilio de Trento	65
2. Las divergencias de la tradición	68
3. La exégesis griega de ἐφ' ᾧ y el pecado original	72
4. La exégesis griega de ἡμαρτον y el pecado original	75
5. Conclusión: doctrina de santo Tomás	88

	<u>Págs.</u>
5. LAS ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN (Rom 7)	91
1. La problemática de Rom 7	92
2. Las diversas etapas de la historia de la salvación	96
3. La primera etapa: el tiempo de la "vida"	101
4. El concepto de "ley"	105
5. El pecado de "codicia"	111
6. Conclusión: las tres etapas de la historia de la salvación y la doctrina del pecado original	115
6. LA REDENCIÓN Y EL DON DEL ESPÍRITU (Rom 8)	119
1. El problema	119
2. "La ley del Espíritu de la vida"	122
3. "Dios condenó el pecado en la carne" (v. 3)	129
4. El cumplimiento de la ley por parte del cristiano	143
5. Conclusión: El Nuevo Testamento a la luz del Antiguo	147
7. EL VALOR SOTERIOLÓGICO DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO (Rom 4)	151
1. Actualidad del tema	151
2. Historia de la exégesis de Rom 4, 25	152
3. La solución de santo Tomás de Aquino	157
4. Redención objetiva y redención subjetiva	161
5. La resurrección en la predicación apostólica	166
6. Muerte y resurrección: único misterio de salvación	172
8. GRATUIDAD DE LA JUSTIFICACIÓN Y GRATUIDAD DE LA SALVACIÓN	177
1. Justificación por medio de las obras de la ley	178
2. Gratuidad de la justificación	183
3. Gratuidad de la salvación	189
9. LA ESPERANZA CRISTIANA (Rom 8)	197
1. El problema	197
2. El contexto bíblico del pensamiento paulino	199
3. Las principales afirmaciones de san Pablo	203
4. Tres lecciones para los cristianos de hoy	210
10. EL MISTERIO DE LA IGLESIA (Rom 12)	215
1. Carta a los gálatas	215
2. Primera carta a los corintios	217
3. Carta a los romanos	221
4. Cartas a los colosenses y a los efesios	222
5. Conclusión: Iglesia y Cristo	226