

LA CARTA A LOS ROMANOS

Rom 1-5

vol. I

Ulrich
Wilckens

SIGUEME



LA CARTA A LOS ROMANOS

Rom 1-5

I

SEGUNDA EDICION

Obras publicadas
en la colección Biblioteca de Estudios Bíblicos:

- U. Luz, *El evangelio según san Mateo* (BEB 74)
- J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos* (BEB 55-56)
- F. Bovon, *El evangelio según san Lucas* (BEB 85)
- X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan* (BEB 68-70)
- U. Wilckens, *La Carta a los romanos* (BEB 61-62)
- H. Schlier, *La Carta a los efesios* (BEB 71)
- E. Schweizer, *La Carta a los colosenses* (BEB 58)
- N. Brox, *La primera Carta de Pedro* (BEB 73)

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1997

Tradujo Víctor A. Martínez de Lapera
sobre el original alemán *Der Brief an die Römer I*

© Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1978
© Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978
© Ediciones Sígueme, S.A., 1989
Apartado 332, E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1091-7 (obra completa)
ISBN: 84-301-1092-5 (vol. I)
Depósito legal: S. 1032-1996
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo, Salamanca, 1997

<i>Prólogo</i>	9
<i>Abreviaturas y bibliografía</i>	13
<i>Introducción</i>	27
I. Problemas de crítica literaria	27
II. La situación histórica de la Carta a los romanos	48
III. El significado de la Carta a los romanos	67
COMENTARIO	73
A 1,1-17 Comienzo de la carta	75
1 1,1-7 Encabezamiento	75
2 1,8-17 Acción de gracias, petición, enunciación del tema de la carta (proemio)	99
B 1,18-11,36 Cuerpo de la carta	121
I. 1,18-5,21 Justificación del impío en virtud de la fe en Jesucristo.	121
1. 1,18-3,20 Judíos y gentiles bajo la ira de Dios	121
a) 1,18-32 La revelación de la ira de Dios	122
b) 2,1-29 El pecado de los judíos	154
α) 2,1-11 El judío que condena a los gentiles se encuentra ante el juicio de Dios	155
β) 2,12-16 El juicio según las obras tanto para judíos como gentiles	166
γ) 2,17-24 El juicio según las obras sobre el judío que se gloria de la ley	183
δ) 2,25-29 El juicio según las obras sobre el judío que se gloria de la circuncisión	192
c) 3,1-8 Rechazo de las objeciones judías	201
d) 3,9-20 Judíos y gentiles culpables ante Dios	213

2.	3,21-5,21	La justificación de los impíos, tanto judíos como gentiles, por la fe	225
a)	3,21-31	La revelación de la justicia de Dios	226
a)	3,21-26	La tesis: la justicia de la fe en virtud de la acción expiatoria de la justicia de Dios en la muerte de Cristo.	226
β)	3,27-31	La universalidad de la justicia de la fe tanto para judíos como gentiles	299
b)	4,1-25	Prueba escriturística de la justificación por la fe ..	315
a)	4,1-8	La justicia de Abraham como justicia de la fe	318
β)	4,9-12	Abraham como padre creyente de todos los creyentes, tanto de los incircuncisos como de los circuncisos	323
γ)	4,13-16	La promesa dada a Abraham, unida a la justicia de la fe, no a la de la ley	328
δ)	4,17-25	La fe de Abraham como confianza en el cumplimiento de la promesa	333
c)	5,1-11	El gloriarse de los pecadores justificados	349
d)	5,12-21	El imperio de la gracia sobre el imperio del pecado.	372

EXCURSOS

«Evangelio»	97
El juicio según las obras I (presupuestos histórico-tradicionales)	162
La conciencia en Pablo (exégesis e historia de su influjo)	174
El juicio según las obras II (interpretación teológica)	179
«Justicia de Dios»	251
Sobre la comprensión de la idea de expiación	286

Dos días antes de su muerte, Martín Lutero escribió en un trozo de papel: «Que nadie crea haber gustado suficientemente la sagrada Escritura si no ha dirigido las iglesias durante cien años juntamente con los profetas. Por eso es gigantesco el milagro 1. de Juan Bautista, 2. de Cristo, 3. de los apóstoles. No te aventures en esta eneida divina; sólo límitate a adorar sus huellas profundamente inclinado. Nosotros somos mendigos. Esto es la verdad».

Un respeto de este tipo («pronus») puede parecer hoy pasado de moda. Mas yo debo confesar honestamente que experimento con creciente persistencia algo similar desde que, en mi estudio, la Carta a los romanos me ha atraído a su órbita. En ninguna otra parte he experimentado con tanta viveza que el arte de la exégesis histórico-crítica no mata aquella sorpresa interpellante, sino que, por el contrario, puede hacer que sea cada vez más concreta a medida que esa exégesis nos acerca a este «ingens miraculum» y enseña a escuchar con oídos judíos y primitivo-cristianos su lenguaje. El distanciamiento de nuestro presente, obra de la exégesis histórica, resultará tanto más productivo cuanto menos se olvide la referencia al pasado del apóstol, cuanto más intensamente nuestro presente escuche como dirigido a él lo que Pablo supo decir y reflexione sobre ello. Tal vez las gentes de hoy, que nos hemos desenganchado de la historia y de la autoridad, necesitamos precisamente de tal distanciamiento para tomar conciencia concretamente de la autoridad incomparablemente fuerte de aquello a lo que Pablo llama el evangelio y de lo que vive todavía hoy todo sentido de confianza que se llame cristiano, si es que vive.

Donde se logre por esta vía experimentar algo de esta autoridad que es realmente inherente al fondo de nuestro cristianismo bastante deteriorado, se estará dispuesto a prestar la gran atención y diligencia que exige la comprensión histórica de esta carta y no se rehusará el esfuerzo de ningún modo pequeño del trabajo filológico-histórico detallado. Por otra parte, en esta empresa tampoco podrá dejarse en

casa al Espíritu ni a la razón, porque lo que Pablo escribió aquí es el primero de todos los intentos de reflexionar profundamente sobre el evangelio creído y proclamado. La Carta a los romanos no sólo está llena de enigmas históricos, sino que es, además, una de las obras de pensamiento más difíciles de la literatura universal; especialmente, porque aquí se trata de estudiar un pensamiento dotado de una estructura tan inhabitual como difiere del mundo el evangelio que debe meditar. Reflexionar sobre la Carta a los romanos significa, pues, aprender paso a paso algo así como una inversión en la manera de pensar. Se experimentará su fuerza con mayor impresión y sorpresa a medida que el contenido del evangelio se abra a nuestra reflexión: reconciliación como eliminación de toda alienación mediante la fuerza de Dios en la cruz de Cristo. Desde aquí queda marcado en su estructura el pensamiento cristiano que enseña Pablo; piensa a Dios como la fuerza de la resurrección de los muertos y la salvación como justificación de los impíos. Por consiguiente, sólo podrá practicarse plenamente en la realización de esta estructura de la negación de toda negación. El que al recorrer la Carta a los romanos llegue a percibir cómo todas las líneas del pensamiento de Pablo convergen hacia el «ingens miraculum» de este acontecimiento en la muerte y resurrección de Cristo y cómo la estructura conceptual de todo el proceso ideológico exige y hace posible una inversión de la reflexión en esta dirección, ese tal caerá en la oración, en la adoración una y otra vez en medio de tal reflexión.

Por ser la Carta a los romanos un texto extraordinariamente reflexionado, el comentario tiene que llevar a cabo un severo trabajo dogmático en el marco de su horizonte histórico. De la historia del influjo de la Carta a los romanos deriva que este esfuerzo teológico de reflexión tenga que ver casi siempre con las profundas disensiones que se produjeron entre las confesiones en la historia de la apropiación cristiana de su doctrina de la justificación. Tratándose de un comentario católico-protestante, el acento de la historia del influjo no puede reservarse a una parte conclusiva que esté dedicada a la historia de la interpretación, sino que tendrá que acompañar paso a paso a la exégesis. Me parece que la Carta a los romanos, a causa de cuya interpretación se escindieron, principalmente, nuestras iglesias, interpretada consecuentemente según la crítica histórica, adquiere también la fuerza crítico-histórico-influencial como para llamar a la unidad de nuevo hoy en el punto decisivo, unidad que la Carta a los romanos histórica quiso obrar en su tiempo. Tendrá que discutirse duramente esta tesis de mi comentario. Y quiero esperar que no sólo los colegas exegetas, sino también los historiadores de la Iglesia y

los dogmáticos, así como muchos párrocos, participen en esta discusión.

En los encuentros anuales en el círculo de colaboración que la generosidad de ambas editoriales hizo posibles recibí importantes estímulos para reexaminar y precisar mis tesis; y mediante los actos de culto comunes experimenté el ánimo para responder también eclesialmente de lo reelaborado.

Doy las gracias a todos los colegas de este grupo; de manera especial a los profesores Blank y Schnackenburg, que leyeron el boceto previo y emitieron su juicio. Agradezco igualmente a todos los colegas de la Sociedad Neotestamentaria de Hamburgo. Doy las gracias también a mis alumnos de aquí, con los que he discutido muchas veces las cuestiones de la doctrina paulina de la justificación. A mi colega Dr. Martin Elze, profesor de Historia de la Iglesia, y a mi colega católico profesor Dr. Otto-Hermann Pesch doy las más sinceras gracias por los múltiples consejos competentes y cariñosos; igualmente a la señora Ingeborg Görig y a la señora Helga Paulsen por la ayuda indispensable y fiel.

Un segundo volumen tratará los capítulos 6-11; y otro tercero la conclusión de la carta.

ULRICH WILCKENS

1. *Abreviaturas*

Para los libros bíblicos: líneas directrices Loccumer.

Para la literatura antigua: ThWNT o, caso de que no esté reseñada allí, RGG.

Para comentarios, revistas, colecciones, etc.: S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), Berlin 1974.

2. *Comentarios*

Abelardo P., *Commentarii super S. Pauli epistolam ad Romanos* (PL 178, 783-978).

Acacius, Fragmentos en Staab 53-56.

Achtemeier, P. J., *Romans*, Atlanta 1985.

Agustín, *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (PL 35, 2063-2088).

Alford, H., *Greek Testament*, Cambridge 1886 (¹1849-61), vol. II, 311-472.

Althaus, P., *Der Brief an die Römer*, ¹¹1970 (¹1935) (NTD 6).

Ambrosiaster, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas* (ed. H. J. Vogel) 1966-1969 (CSEL 81).

Apollinarius, Fragmentos en Staab 57-82.

— *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (PL 35, 2087-2106).

Barclay, W., *The Letter to the Romans*, Edinburgh ²1957 (¹1955) (Dayly Study Bible).

Bardenhewer, O., *Der Römerbrief des heiligen Paulus*, Freiburg/Br. 1926 (explicación breve).

Barmby, J., *Romans: Exposition*, London 1890 (Pulpit Commentary).

Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, 1957 (BNTC).

Barth, K., *Der Römerbrief*, Zürich ¹¹1976 (¹1919: se citará según esta edición si no se indica nada en contra).

— *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München ³1964.

Baulès, R., *L'Evangile Puissance de Dieu*, 1968 (LeDiv 53).

Beck, J. T., *Erklärung des Briefes an die Römer I-II*, Gütersloh 1884.

Beet, J. A., *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, London ¹⁰1902 (¹1877).

- Bengel, J. A., *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen 1742.
- Best, E., *The Letter of Paul to the Romans*, 1967 (CNEB).
- Beza, T., *Annotationes maiores in Novum Dn. Nostri Jesu Christi Testamentum*, sin lugar 1594 (1556), Parte II, 3-152.
- Bisping, A., *Erklärung des Briefes an die Römer*, Münster 1870 (Exegetisches Handbuch).
- Black, M., *Romans*, 1973 (NCEB).
- Boylan, P., *St. Paul's Epistle to the Romans*, Dublin 1934.
- Bruce, F. F., *The Epistle to the Romans*, London 1963.
- Brunner, E., *Der Römerbrief*, 1956 (1938) (Bibelhilfe).
- Bugenhagen, J., *In Epistolam Pauli ad Romanos interpretatio, ipso in schola interpretante, a doctore Ambrosio Maiobano, ut licuit, exepita*, Hagenau 1527.
- Bucer, M., *Metaphrases et enarrationes in epistolam ad Romanos (VIII)*, Strassburg 1536.
- Calvino, J., *In omnes Pauli apostoli epistulas commentarii*, 1982 (CR 77).
- Cirilo de Alejandría, Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν (PG 74, 773-856).
- Cornely, R., *Commentarius in St. Pauli Apostoli epistolas I*, Paris 1896.
- Cramer, J. A., *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Hildesheim 1967 (1838-1844).
- Cranfield, C. E. R., *Romans. A Shorter Commentary*, Grand Rapids 1985.
- *The Epistle to the Romans I*, 1975 (reelaborada) (ICC).
- Crisóstomo, J., Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν (PG 60, 391-682).
- Delitzsch, F., *Paulus des Apostels Brief an die Römer, in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert*, Leipzig 1870.
- Denney, J., en *The Expositor's Greek Testament II*, London 1904 (1900) 555-725.
- Dídimo de Alejandría, Fragmentos en Staab 1-45.
- Diodoro de Tarso, Fragmentos en Staab 83-112.
- Dodd, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans*, 1955 (FB).
- Erasmus, D., *In Novum Testamentum Annotationes*, Basel 1527 (1516) 318-392.
- Eutimio Zigabeno, *Commentarius in XIV epistolas S. Pauli et VIII catholicas I*, ed. N. Calogeras, Athenas 1887, 5-185.
- Fritzsche, C. F. A., *Pauli ad Romanos Epistola I-III*, Halle 1836-1843.
- Fuchs, E., *Die Freiheit des Glaubens: Römer 5-8 ausgelegt*, 1949 (BEvTh 14).
- Gaugler, E., *Der Römerbrief I*, 1958 (1945), II, 1952 (Proph.).
- Gennadio, Fragmentos en Cramer.
- Gifford, E. H., *The Epistle of St. Paul to the Romans*, London 1886.
- Godet, F., *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Paris 1879.
- Gore, C., *The Epistle to the Romans*, London 1907.
- Grotius, H., *Annotationes in Novum Testamentum II*, Erlangen 1756.
- Gutjahr, F. S., *Die Briefe des hl. Apostels Paulus III*, Graz 1923.
- Haldane, R., *Exposition of the Epistle to the Romans*, London 1958 (1819).
- Hammond, H., *A Paraphrase and Annotations upon all the books of the New Testament, briefly explaining all the difficult places thereof*, London 1681 (1653) 437-509.

- Hodge, C., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids 1950 (1864).
- Huby, J.-Lyonnet, S., *Saint Paul: Épître aux Romains*, 1957 (1940) (VSaI 10).
- Hunter, A. M., *The Epistle to the Romans*, 1954 (TBC).
- Jowett, B., *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans*, London 1855.
- Juan Damasceno, Ἐκ τῆς καθόλου ἐρμηνείας Ἰωάννου Χρυσοστόμου ἐκλογαὶ ἐκλεγεῖσθαι (PG 95, 441-570).
- Jülicher, A., en SNT II 1917 (1907) 223-335.
- Käsemann, E., *An die Römer*, 1974 (1973) (HNT 8a).
- Kelly, W., *Notes on the Epistle to the Romans*, London 1873.
- Kirk, K. E., *The Epistle to the Romans*, 1937 (CIBib).
- Knox, J., en IntB 9, 1954, 335ss.
- Kühl, E., *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1913.
- Kuss, O., *Der Römerbrief*, Regensburg, entrega I 1957, II 1959.
- Kutter, H., *Gerechtigkeit (Röm 1-8)*, Berlin 1905.
- Lagrange, M. J., *Saint Paul: Épître aux Romains*, 1950 (1916) (ETB).
- Lapide, C. (van den Steen), *Commentaria in omnes d. Pauli Epistolas*, Antwerpen 1614.
- Laurentius Valla, *Opera omnia*, Basel 1543.
- Leenhardt, F. J., *L'Épître de Saint Paul aux Romains*, 1957; Complément 1969 (CNT^[N]6).
- Liddon, H. P., *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans*, London 1893.
- Lietzmann, H., *An die Römer*, 1933 (1906) (HNT 8).
- Lighfoot, J. B., *Notes on the Epistle of St. Paul*, London 1895, 237-305.
- Lipsius, R. A., en HC II/2, 1892.
- Loane, M. L., *The Hope of the Glory: An Exposition of the eighth chapter in the Epistle to the Romans*, London 1968.
- Luther, M., *Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16*, Lateinisch-Deutsche Ausgabe I-II, Darmstadt 1960.
- Manson, T. W., en PCB, 1962, 940-953.
- Marsilius Ficinus, *Opera I*, Paris 1641, 415-461.
- Melanchthon, Ph., *Dispositio orationis in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1529 (CR 15, 441-492).
- *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1540 (1532) (CR 15, 493-796).
- *Epistolae Pauli scriptae ad Romanos Enarratio*, 1556 (CR 15, 797-1052 = *Melanchthons Werke V*, Hrsg. R. Schäfer, Gütersloh 1965, se cita según ella).
- Melville, A., *Commentarius in divinam Pauli Epistolam ad Romanos*, Edinburgh 1850 (1601).
- Meyer, H. A. W., *Der Brief an die Römer*, 1872 (1836) (KEX 4).
- Michel, O., *Der Brief an die Römer*, 1976 (1955) (KEN 4).
- Moule, J. C. G., *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, 1879 (CBSC).
- *The Epistle of St. Paul to the Romans*, 1894 (ExpB).
- Murray, J., *The Epistle to the Romans I*, 1967 (1960); II, 1965 (NIC).
- O'Neill, J. C., *The Epistle to the Romans*, London 1975 (Penguin Books).

- Nygren, A., *Der Römerbrief*, Göttingen ⁴1965 (orig.: *Pauli Brev till Romarna*, 1944).
- Oecumenius, Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Ῥωμαίους (PG 118, 323-636).
- Olshausen, H., *Der Brief des Apostels Paulus an die Römer*, Königsberg ²1840 (¹1835).
- Ultramar, H., *Commentaire sur l'épître aux Romains I-II*, Genf 1881-1882.
- Orígenes, *Commentaria in epistolam b. Pauli ad Romanos* (Lat. trad. de Rufino) (PG 14, 837-1292); fragmentos-original en A. Ramsbotham, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*: JTS 13 (1911-12) 209-224; 357-368; 14 (1912-13) 10-22; así como, especialmente, en J. Scherer, *Le Commentaire d'Origène sur Romains 3*, 3-5, 7, Le Caire 1957.
- Pallis, A., *To the Romans. A Commentary*, Liverpool 1920.
- Pareus (Waengler), D., *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, Frankfurt 1608.
- Parry, R. St. J., *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, 1912 (CGTC).
- Pelagio, *Expositio in Romanos*, en A. Souter, *Pelagius' Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul II*, 1926 (TaS 9.2), 6-126.
- Petrus Lombardus, *Collectanea in omnes divi Pauli epistolas* (PL 191, 1301-1534) (Magna glossatura).
- Poole, M., en *Synopsis Criticorum aliorumque S. Scripturae Interpretum IV* pars 2, London 1676, 1-330.
- Pseudo-Primasius, en PL 68, 415-506.
- Sanday, W. y Headlam, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle on the Romans*, ⁵1902 (¹1895) (ICC).
- Schlatter, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart ⁵1975 (¹1935).
- Schlier, H., *Der Römerbrief*, 1977 (HThK VI).
- Sedulius Scotus, en PL 103, 9-128.
- Severino de Gabala, fragmentos en Staab 213-351.
- Sickenberger, J., *Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer*, ⁴1932 (HSNT).
- Staab, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katopenhandschriften gesammelt und hrsg.*, 1933 (nota 15).
- Strack, H. y Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III*, München ⁵1969 (citado: Bill.).
- Stuart, M., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, Andover, N. H., 1832.
- Schlichting, J., *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros*, Amsterdam 1665 (?) - 1668, 155-325.
- Taylor, V., *The Epistle to the Romans*, London 1956 (Epworth Preachers' Commentaries).
- Teodoreto, Ἐριμηνεῖα τῆς πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς (PG 82, 43-226).
- Teodoro de Mopsuestia, fragmentos en Staab 113-212.
- Teofilacto, Τῆς τοῦ ἀγίου Παύλου πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς ἐξήγησις (PG 124, 335-560).
- Tholuck, F. A. G., *Kommentar zum Brief an die Römer*, Halle ⁵1856 (¹1824).

- Tomás de Auino, *Super epistolas S. Pauli lectura I*, ed. R. Cai, Torino ³1953, 5-230 (citado según §§).
- Vaughan, C. J., *Paul's Epistle to the Romans*, London ⁵1880 (¹1857).
- Weiss, B., *Der Brief an die Römer*, ³1899 (¹1881) (KEN 4).
- Wette, W. M. L. de, en *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament I-III*, Leipzig 1836-48.
- Wettstein, J. J., Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. *Novum Testamentum Graecum editiones receptae cum lectionibus variantibus codicum MSS., editionum aliarum, versionum et patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante 2*, Amsterdam 1752, 16-100.
- Zahn, T., *Der Brief des Paulus an die Römer*, ³1925 (¹1910) (KNT).
- Zwingli, H., *Opera*, ed. Schuler y Schulthess, VI, 2, 76-133.

3. Otras obras

- Aquí se cita tan sólo aquellas obras importantes que afectan a la totalidad de la Carta a los romanos o que se citan repetidas veces en el comentario. Por lo general se citarán de manera abreviada en éste. Por el contrario, obras que se refieren respectivamente sólo a una perícopa concreta o a un pasaje se indicarán de forma completa en las listas bibliográficas al comienzo de la sección concreta.
- Barrett, C. K., *From First Adam to Last. A Study of Pauline Theology*, New York 1962.
- Barth, M., *Rechtfertigung: Versuch einer Auslegung paulinischer Texte im Rahmen des Alten und Neuen Testaments. Ein Vortrag*, 1969 (ThSt[B] 90).
- Bartsch, H. W., *Paulus und die Juden. Zur Auslegung des Römerbriefes*: Kiz 20 (1965) 310-316.
- *Die antisemitischen Gegner des Paulus im Römerbrief*, en *Antijudaismus im NT?*, eds. W. P. Eckert/N. P. Levinson/M. Stöhr, München 1967, 27-43.
- *Die historische Situation des Römerbriefes*, en *StWv IV* (= TU 102), 1968, 282-291.
- *Die Empfänger des Römerbriefes*: *StTh* 25 (1971) 81-89.
- Baur, F. C., *Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und der damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde*: *TThZ* (1986) 59-178, reproducidos en F. C. Baur, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben Bd. I: Historisch-kritische Untersuchungen zum NT (mit einer Einführung von E. Käsemann)*, Stuttgart 1963, 147-266.
- *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Werken, seine Briefe und seine Lehre I-II*, Leipzig ¹1866-67.
- Becker, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im NT*, 1964 (StUNT 3).
- Berger, K., *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*: *MThZ* 17 (1966) 47-49.
- *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im AT, Teil I: Mk und Parallelen*, 1972 (WMANT 40).

- *Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe*: ZNW 65 (1974) 190-231.
- *'Gnade' im frühen Christentum. Eine traditionsgeschichtliche und literatursoziologische Fragestellung*: NedTtT 27 (1973) 1-25.
- *Almosen für Israel: Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*: NTS 23 (1977) 180-204.
- *Neues Material zur 'Gerechtigkeit Gottes'*: ZNW 68 (1977).
- Bjerkelund, C. J., *Parakalo. Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen*, Lund 1967.
- Blank, J., *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, 1968 (StANT 18).
- *Warum sagt Paulus: 'Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht'?*: EKV 1 (1969) 79-107.
- Blass, F., Debrunner, A., Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ²1976.
- Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca ³1987.
- *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983.
- Borse, U., *Die geschichtliche und theologische Einordnung des Römerbriefes*: BZ 16 (1972) 70-83.
- Brandenburger, E., *Adam und Christus. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm 5, 12-21 (1 Cor 15)*, 1962 (WMANT 7).
- *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, 1968 (WMANT 29).
- Braun, H., *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, 1930 (UNT 19).
- *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen ³1971.
- *Qumran und das Neue Testament*. Bd. 1 und 2, Tübingen 1966.
- Bring, R., *Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus. Eine Studie zur Theologie des Paulus*: KuD 5 (1959) 1-22.
- *Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes. Eine Studie zur Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks τέλος νόμου in Röm 10, 4*: StTh 20 (1966) 1-36.
- Bultmann, R., *Teología del nuevo testamento*, Salamanca ²1987.
- *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* (ed. cast. en parte). Bd. 1, Tübingen ⁷1972.
Bd. 2, Tübingen ⁵1968.
Bd. 3, Tübingen ³1965.
Bd. 4, Tübingen ³1975.
- *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, ausgewählt, eingeleitet und hrsg.v. E. Dinkler, Tübingen 1967, allí:
Das Problem der Ethik bei Paulus: pp. 36-54.
Römer 7 und die Anthropologie des Paulus: pp. 198-209.
Glossen im Römerbrief: pp. 278-284.
Adam und Christus nach Römer 5: pp. 424-444.
ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ: pp. 470-475.
- *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoiche Diatribe*, 1910 (FRLANT 13).
- Bussmann, C., *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, 1971 (EHS T 23, 3).
- Cambier, J., *L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains I*, Bruges 1967.
- Cerfaux, L., *El cristiano en San Pablo*, Bilbao 1965.

- Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München ³1976.
- *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1974, allí:
Was glaubte die frühe Christenheit, pp. 106-119.
Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?, pp. 191-206.
Rechtfertigung durch den Glauben, pp. 215-228.
- Corssen, P., *Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes*: ZNW 10 (1908) 1-45. 57-102.
- Cremer, H., *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Leipzig ²1909.
- Cullmann, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968.
- *La cristología del NT*, Buenos Aires 1965.
- *Historia de la salvación*, Barcelona 1968.
- Dahl, N. A., *Two Notes on Romans V*: StTh 5 (1951) 37-38.
- Dantine, W., *Rechtfertigung und Gottesgerechtigkeit*: VF 11 (1966) 37-48.
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London ²1955.
- Deissman, A., *Bibelstudien*, Marburg 1895.
- *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen ⁴1923.
- Delling, G., *Der Tod Jesu und die Verkündigung des Paulus*, en *Apophoreta* (FS E. Haenchen), Göttingen 1954, 85-96.
- Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, ed. K. Rahner, Freiburg/Bg ³¹1957 (citado: Denz.).
- Dibelius, M., *Vier Worte des Römerbriefes*: SyBU 3 (1944) 3-17.
- *Paulus* (editado y llevado a término por W. G. Kümmel), ³1964 (SG 1160).
- Dietzfelbinger, Ch., *Paulus und das AT*, 1961 (TEH 95).
- *Heilsgeschichte bei Paulus?*, 1965 (TEH 126).
- Dinkler, E., *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen 1967; allí: *Prädestination bei Paulus - exegetische Bemerkungen zum Römerbrief*: pp. 241-269.
- Donfried, K. P., *Justification and Last Judgment in Paul*: ZNW 67 (1967) 90-110.
- *False Presuppositions in the Study of Romans*: CBQ 36 (1974) 332-358.
- von Dülmen, A., *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, 1968 (SBM 5).
- Dupont, J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de St. Paul*, Louvain-Paris 1949.
- *La réconciliation dans la théologie de St. Paul*, 1953 (ALBO II 32).
- *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains*: RB 62 (1955) 365-397.
- Eichholz, G., *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977.
- *Tradition and Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, 1969 (ThB 29).
- Ellis, E. E., *Paul's Use of the OT*, London 1957.
- Feuillet, A., *Le plan salvifique de Dieu après l'épître aux Romains*: RB 57 (1950) 336-387; 489-529.

- *La citation d'Habakuk II, 4 et les huit chapitres aux Romains*: NTS 6 (1959/60) 52-80.
- Fitzner, G., *Der Ort der Versöhnung bei Paulus. Zu der Frage des 'Sühnopfers Jesu'*: ThZ 22 (1966) 161-183.
- Foit et salut selon St. Paul. Colloque oecuménique à l'Abbaye de St. Paul hors les murs, ed. M. Barth y otros, Roma 1970.
- Friedrich, G., artículo *Römerbrief*, RGG V (31961) 1137-1143.
- Fuchs, E., *Die Freiheit des Glaubens. Röm 5-8 ausgelegt*, 1949 (BEvTh 14).
- Gäumann, N., *Taufe und Ethik. Studien zu Röm 6*. 1967 (BEvTh 47).
- Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965 (ThF 38).
- Goppelt, L., *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Göttingen 1968; allí:
Versöhnung durch Christus, pp. 147-164.
Israel und die Kirche, heute und bei Paulus, pp. 165-189.
Paulus und die Heilsgeschichte. Schlussfolgerungen aus Röm 4 und 1 Kor 10, 1-13, pp. 220-233.
Apokalyptik und Typologie bei Paulus, pp. 234-267.
- *Theologie des Neuen Testament*, hrsg. J. Roloff, II.Bd., Göttingen 1976.
- Grundmann, W., *Der Begriff der Kraft im NT*, 1932 (BWANT).
- *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus*: RdQ 2 (1959/60) 237-259.
- *Paulus, aus dem Volke Israel, Apostel der Völker*: NT 4 (1960) 267-291.
- Güttgemanns, M., *Studia Linguistica Neotestamentica*, 21973 (BEvTh 60).
- Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 41974 (FRLANT 83).
- *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 1963 (WMANT 13).
- *Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief*: ZNW 67 (1976) 29-63.
- Harder, G., *Der konkrete Anlass des Römerbriefs*: ThViat 6 (1954-58) 13-24.
- Haufe, G., *Die sittliche Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Halle 1957.
- Heidland, H. W., *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1936 (BWANT IV, 18).
- Holzmann, H. J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I-II*, Tübingen 21911.
- Jeremias, G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963 (StUNT 2).
- Jeremias, J., *Abba. El mensaje central del NT*, Salamanca 21983.
- Jervell, J., *Imago Dei. Gen 1, 26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960 (FRLANT 76).
- *Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefs*: StTh 25 (1971) 61-73.
- Joest, W., *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und in der neutestamentlichen Paränese*. 41968.
- *Paulus und das Lutherische Simul iustus et peccator*: KuD I (1955) 269-320.
- Jüngel, E., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*. 41972 (HUTH 2).
- *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972.
- Käsemann, E., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978.

- Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, 1964 (WUNT 7).
- Karris, R. J., *Romans 14, 1-15, 13 and the Occasion of Romans*: CBQ 25 (1973) 155-178.
- Kasting, R. J., *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, 1969 (BEvTh 55).
- Kertelge, K., *Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, 21966 (NTA NF 3).
- *Carta a los romanos*, Barcelona 1973.
- Kinoshita, J., *Romans - Two Writings Combined*: NT 7 (1965) 258-277.
- Klein, G., *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testamen*, 1969 (BEvTh); allí:
Der Abfassungszweck des Römerbriefes: pp. 129-144.
Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte: pp. 145-169.
Exegetische Probleme in Röm 3, 21-4, 25. Antwort an Ulrich Wilckens: pp. 170-177 (apéndice 177-179).
Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulusforschung: pp. 225-236.
- Knox, J., *Life in Christ Jesus. Reflexions in Romans V-VIII*, 1962.
- Knox, W. L., *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge/Mass. 1961.
- Koch, K., *SDQ im AT. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Diss. Heidelberg 1953.
- *Die israelitische Sühneanschauung und ihre historischen Wandlungen*, Habilitation Erlangen 1956.
- *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*: ZThK 52 (1955) 1-44.
- *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nach-exilischen Zeit*: EvTh 26 (1966) 217-239.
- *Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach den Jesajatargum, en Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 245-367.
- Kramer, W., *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und in den vopaulinischen Gemeinden*, 1963 (ATHANT 44).
- Kümmel, W. G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 181973.
- *Die Theologie des Neues Testaments nach seinen Hauptzeugen*, 31976 (NTD Erg, reihe 3).
- *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, 1965 (MThSt 3); allí:
 Πάρεσις und ἐνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, pp. 260-270.
- *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), en *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, 1974 (TB 53).
- Kuss, O., *Auslegung und Verkündigung I: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments*, Regensburg 1963.
- II: *Biblische Vorträge und Meditationen*, *ibid.*, 1967.
- III: *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, *ibid.*, 21976.
- Langerbeck, H., *Paulus und das Griechentum. Zum Problem des Verhältnisses der christlichen Botschaft zum antiken Erkenntnisideal*, en *Aufsätze zur Gnosis*, 1967 (AAWG III 69), 83-145.

- Leon, H., *The Jews of the Ancient Rome*, Philadelphia 1960.
- Lietzmann, H., *Zwei Notizen zu Paulus*, en *Kleine Schriften* II, Berlin 1958, 284-291.
- Ljungmann, H., *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Lund 1964.
- Lohmeyer, E., *Grundlagen paulinischer Theologie*, 1929 (BHTh 1).
— *Probleme paulinischer Theologie*, Stuttgart, s/f.
- Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi*, ²1963 (FRLANT 64).
— *Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1973.
— *Teología del NT*, Madrid 1978.
- Lührmann, D., *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden*, 1965 (WMANT 16).
— *Rechtfertigung und Versöhnung. Zur Geschichte der paulinischen Tradition*: ZThK 67 (1970) 437-452.
— *Glaube im frühen Christentum*, Gütersloh 1976.
- Lüttger, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*, 1913 (BFChTh 17).
- Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968 (BEvTh 49).
— *Zum Aufbau von Röm 1-8*: ThZ 25 (1969) 161-181.
- Lyonnet, S., *De iustitia Dei in epistula ad Romanos*: VD 25 (1947) 23.34.118-121.129-144.193-203.257-263.
— *Note sur le plan de l'Épître aux Romains*: RSR 39 (1951/52) 301-316.
— *Justification, jugement, redemption, principalement dans l'Épître aux Romains*: RB 5 (1960) 166-184.
— *Exegesis Epistolae ad Romanos I.II*, Roma ²1962.
— *De notione 'iustitia Dei' apud St. Paulum*: VD 42 (1964) 121-154.
— *Historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967.
- Sabourin, L., *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristical Study*, 1970 (anBib 48).
- Maillot, A., *L'épître aux Romains. Épître de l'oecuménisme et théologie de l'histoire*, Paris 1984.
- Mangold, W., *Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde*, 1866.
— *Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen*, 1884.
- Manson, W., *Notes on the Argument of Romans (ch. 1-8)*, en *New Testament Essays* (FS T. W. Manson, ed. A. J. B. Higgins), Manchester 1959, 150-164.
- Marxsen W., *Introducción al NT*, Salamanca 1983.
- Mattern, L., *Das Verständnis des Gerichts bei Paulus*, 1966 (AThANT 47).
- Michaelis, W., *Einleitung in das Neue Testament*, Bern ²1954.
- Michel, O., *Paulus und seine Bibel*, 1929 (BFChThM 18).
- Minear, P., *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, 1971 (SBThI, 19).
- van der Minde, H. J., *Schrift und Tradition bei Paulus. Ihre Bedeutung und Funktion im Römerbrief*, 1976 (Paderborner Theologische Studien 3).
- Morris, L., *The Cross in the New Testament*, London 1865.
— *The Theme of Romans*, en *Apostolic History and the Gospel* (FS E. F. Bruce), Exeter/Devon 1970, 249-263.

- Müller, Ch., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, 1964 (FRLANT 86).
- Müller, H., *Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluss in paulinische Typologie*: ZNW 58 (1967) 73-92.
- Munck, J., *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954 (AJutt XXVI, 1. T 6).
— *Christus und Israel. Eine Auslegung von Römer 9-11*, 1956 (AJutt XXVIII, 3).
- Mundle, W., *Der Glaubensbegriff des Paulus. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums*, Leipzig 1932.
- Neugabauer, F., *In Christus. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961.
- Noack, B., *Current and Backwater in the Epistle to the Romans*: StTh 19 (1965) 155-156.
- Oepke, A., *δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus in neuer Beleuchtung*: ThLZ 78 (1953) 257-264.
- Pesch, R., *Römerbrief*, Würzburg 1983.
- Peters, A., *Glaube und Werke. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, Berlin 1962.
- Pfleiderer, D., *Über Adresse, Zweck und Gliederung des Briefes Pauli an die Römer*: Jahrbuch für Protestantische Theologie 8 (1882) 486-537.
- Pierce, C. A., *Conscience in the New Testaments*, London 1955.
- Pluta, A., *Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a*, 1964 (SBS 34).
- Plutta-Messeschmidt, E., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1973 (HUTH 14).
- Pohlenz, M., *Paulus und die Stoa*: ZNW 42 (1949) 69-104.
- Popkes, W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, 1967 (AThANT 49).
- Preisker, H., *Das historische Problem des Römerbriefs*: WZ(J) 2 (1952/53) 25-30.
- Prümm, K., *Zur Struktur des Römerbriefs. Begriffsreihen als Einheitsband*: ZKTh 72 (1950) 333-349.
- Rengstorff, K. H., *Paulus und die älteste römische Christenheit*, en StEv II (= TU 87), 1964, 447-464.
- Reumann, J., *The Gospel of the Righteousness of God*: Interp. 20 (1966) 432-452.
- Reventlow, H. Graf, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München 1971.
- Richards, J. R., *Romans and First Corinthians: Their Chronological Relationship and Comparative Dates*: NTS 13 (1966/67) 14-30.
- Ridderbos, H., *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie*, Wuppertal 1970.
- Rigaux, B., *Paulus und seine Briefe*, München 1964.
- Ritschl, A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. II: *Der biblische Stoff der Lehre*, Bonn ⁴1900.
- Rössler, D., *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischer Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, ²1962 (WMANT 3).
- Rolland, Ph., *'Il est notre justice, notre vie, notre salut'. L'ordonnance des thèmes majeures de l'Épître aux Romains*: Bib 56 (1975) 394-404.
- Roosen, A., *Le genre littéraire de l'Épître aux Romains*, en StEv II (= TU 87), 1964, 465-471.

- Schelkle, K. H., *Paulus der Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf ²1959.
- *Römische Kirche im Römerbrief*: ZKTh 81 (1959) 393-404.
- *Anunciar el evangelio de Dios*, Salamanca 1966.
- Schenke, H. M., *Aporien im Römerbrief*: ThLZ 92 (1967) 881-888.
- Schlatter, A., *Der Glaube im Neuen Testament*, Darmstadt ⁵1963.
- Schlatter, H., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg/Brg. ⁵1972.
- *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg/Brg. 1964.
- Schmid, H. H., *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968.
- *Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen, Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas*, en *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann) 403-414.
- Schmithals, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*, 1975 (StNT 9).
- Schmitz, O., *Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum*, en *Schrift und Geschichte* (FS A. Schlatter), Stuttgart 1922, 99-123.
- Schoeps, P., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959.
- Schottroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung für Paulus und das Johannes-evangelium*, 1970 (WMANT 37).
- Schrage, W., *Röm 3, 21-26 und die Bedeutung des Todes Christi bei Paulus*, en *Das Kreuz Christi*, ed. P. Rieger, 1969 (Forum 12).
- Schrenk, V., *Studien zu Paulus*, Zürich 1954.
- Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, 1939 (BZNW 20).
- Schulz, S., *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*: ZThK 56 (1959) 155-185.
- Schweitzer, A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen ²1954.
- Schweizer, E., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, ²1962 (ATHANT 28).
- *Neotestamentica*, Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963, Zürich 1963.
- *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze (1955-1970)*, Zürich 1970.
- Scroggs, R., *Paul as Rhetorician. Two Homilies in Romans 1-11*, en *Jews, Greeks and Christian Religious Cultures in Late Antiquity* (FS W. D. Davies), Leiden 1976, 271-298.
- Spitta, F., *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III*, 1. *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1901.
- Stendhal, K., *Rechtfertigung und Endgericht*: LR 11 (1961) 3-10.
- Strecker, G., *Befreiung und Rechtfertigung*, en *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 479-508.
- Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus I und II*, 1963 (AnBib 17-18).
- Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, ²1966 (FRLANT 87).
- *Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte*, 1968 (FRLANT 95).
- *Das Ende des Gesetzes. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie*: ZThK 67 (1970) 14-39.

- *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975.
- *Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie*, en *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 509-525.
- Suggs, M. J., *'The Word is Near to you'*, en *Christian History and Interpretation* (FS J. Knox), Cambridge 1967, 289-312.
- Suhl, A., *Der konkrete Anlass des Römerbriefs*: Kairos 13 (1971) 119-130.
- *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, 1975 (StNT 11).
- Tachau, P., *'Einst' und 'jetzt' im Neuen Testamen*, 1972 (FRLANT 105).
- Taylor, V., *Forgiveness and Reconciliation*, London 1956.
- Thyen, H., *Studien zur Sündervergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, 1970 (FRLANT 96).
- Trocme, E., *L'Épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'apôtre Paul*: NTS 7 (1960/61) 148-153.
- Vidal, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Salamanca 1983.
- Vielhauer, Ph., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965.
- *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991.
- Wegenast, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962 (WMANT 8).
- Wendland, H. D., *Die Mitte der paulinischen Botschaft. Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus im Zusammenhang seiner Theologie*, Göttingen 1935.
- *Ethik des Neuen Testaments*, ²1975 (NTD Erg. reihe4).
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1972 (StNT 7).
- Weiss, J., *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, en *FS B. Weiss*, Leipzig 1897, 165-247.
- *Das Urchristentum*, Göttingen 1917.
- Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte*, 1959 (BZNW 25).
- Wiefel, W., *Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums*: Jud 26 (1970) 65-88.
- Wickenhauser, A., Schmid, J., *Introducción al NT*, Barcelona 1974.
- Wilckens, U., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, Neukirchen-Vluyn 1974.
- *Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre*: ZNW 67 (1976) 64-82.
- Windisch, H., *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich*, 1934 (UNT 24).
- Wood, J., *The Purpose of Romans*: EvQ 40 (1968) 211-19.
- Wrede, W., *Paulus*, ²1907 (RV 1, 5-6).
- Zeller, D., *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief*, 1973 (Forschung zur Bibel 1).
- *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985.
- Ziesler, J. A., *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambridge 1972.

I. PROBLEMAS DE CRÍTICA LITERARIA

1. *Disposición*¹

La Carta a los romanos se diferencia de todas las restantes cartas paulinas en que el apóstol apunta al final del proemio (1, 14-17) un tema que irá desarrollando progresivamente a manera de tratado a lo largo de todo el cuerpo de la carta (1, 18-11, 36). Es cierto que también en las otras cartas² se encuentran secciones temáticas similares, pero éstas son inferiores a esta de Rom 1-11 desde el punto de vista cuantitativo, no siguen una disposición tan estricta y, sobre todo, no ejercen un dominio tan unitario en todo el cuerpo de la carta. Desde esta vertiente no es totalmente injustificada la famosa caracterización que Melanchthon dio a la Carta a los romanos como «doctrinae christianae compendium»³. Porque, de hecho, ella es nada menos que el «evangelium» (1, 16 cf. 1, 2-4), cuyo contenido central Pablo trata de presentar a los cristianos de Roma: como «la justicia de Dios para todo el que cree».

Concuera con esto también el que Pablo, en el contexto de sus explicaciones, no entra, como es su costumbre en las restantes cartas, en las preguntas o problemas puntuales de los destinatarios; y que, incluso, sólo en contadas ocasiones alude directamente a ellos⁴. Según 1, 10-13, anuncia su visita, planeada desde hace mucho tiempo. Evi-

1. Cf. especialmente Dahl, *Two Notes*; Dupont, *problème*; Feuillet, *plan*; Id., *citation*; Id., *Les étapes*; Lyonnet, *Note sur le plan*; Luz, *Aufbau*; Manson, W., *Notes*; Morris, *Theme of Romans*; Noack, *Current and Backwater*; Pulsen, H., *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, 1974 (WMANT 43); Prümm, *Struktur*; Roosen, *genre littéraire*; Schmithals, *Römerbrief 11-22*; Scroggs, *Paul as Rhetorician* (allí 372 nota 7, más bibliografía); Wilckens, *Abfassungszweck*; Wood, J., *Purpose*.

2. Cf. de manera especial 2 Cor 2, 14-6, 10; Gál 2, 15-4, 7; también 1 Cor 1, 18-3, 23; 12, 1-14, 40; 15, 1-58.

3. *Loci communes* de 1521, *Werke in Auswahl* (ed. R. Stupperich) II, 1 (ed. H. Engelland), Gütersloh 1952, 7.

4. El término «hermanos» se encuentra únicamente en 1, 13; 7, 1. 4; 8, 12; 10, 1; 11, 25.

dentamente, su carta debe anticipar a modo de resumen la proclamación del *evangelium* en Roma; proclamación que piensa continuar dentro de poco «entre ellos así como entre los restantes gentiles» (1, 13). Aquí radica la diferencia de la Carta a los romanos respecto de las restantes cartas del apóstol: esta carta establece contacto por primera vez con una comunidad no conocida aún; es una especie de autopresentación.

Se pone de manifiesto esto ya en el encabezamiento (1, 1-7), en el que la indicación del remitente está ampliada mediante un apretado resumen del evangelio (1, 2-6). En el proemio (1, 8-17), la acción de gracias y la súplica del apóstol (1, 8-10) son escuetas y generales; y las noticias personales se limitan por completo al anuncio de su visita (1, 11-13). A partir de v. 14, Pablo comienza a presentar el tema (1, 14-17) que desarrollará a continuación.

Por lo que se refiere a la división del cuerpo de la carta (1, 18-11, 36), 1, 18-5, 21 constituye una primera parte. Aquí Pablo habla primero del presupuesto de la revelación de la justicia de Dios: de la revelación de su ira sobre todos los hombres (1, 18-3, 20). A la tesis expuesta en 1, 17 se contrapone, pues, inmediatamente una antítesis (1, 18). Se la desarrolla colocando junto al pecado de los gentiles tal como el judío lo ve y juzga (1, 19-32) los pecados de los judíos (2, 1-29), de manera que el resultado es: «todos están bajo el pecado» (3, 9). Pablo subraya esto mediante una serie de citas escriturísticas yuxtapuestas (3, 10-18) que se escuchan como una sentencia judicial pronunciada directamente por boca de Dios. Esta sentencia judicial vale como palabra de la Escritura precisamente para los judíos, que «están en la ley» (3, 19), de forma que el mundo entero es realmente culpable ante Dios y «nadie es justificado ante él en virtud de las obras de la ley» (3, 20).

Pablo pretende señalar en esta sección que la revelación de la ira de Dios no afecta sólo al gentil, sino igualmente al judío, «al hombre» a secas (1, 18); porque el pecado que castiga el juicio de ira de Dios sin acepción de personas (2, 1-11) se basa en la actuación; y en la acción no se distinguen los judíos de los gentiles (2, 12-16). Por el contrario, su referencia a los dones de la *torá* y de la circuncisión no les pone a cubierto de nada. Porque la ley, de la que presume el judío al que se dirige directamente Pablo 2, 17 ss, lo condena porque no hace lo que enseña (2, 17-24); y la circuncisión le «es útil», igualmente, sólo si él observa la ley (2, 25-29).

Desde aquí se explica la sección 3, 1-8, en la que Pablo insiste con fuerza en la permanencia de la elección de Dios como tal, pero contrasta con la fidelidad de Dios la infidelidad de todo hombre y se defiende contra la calumnia blasfema de que justamente con ello es-

timularía él a hacer el mal «para que venga el bien» (3, 8). Si en el contexto inmediato 3, 1-8 aparece como digresión, en lo que viene a continuación (cap. 6-8 y 9-11) se pone de manifiesto que se trata de dos objeciones graves frente a las que Pablo se ve obligado a defender toda su presentación del evangelio.

A la universalidad del pecado (1, 18-3, 20) se contrapone en una segunda sección la universalidad de la justificación del impío (3, 21-5, 21), porque en la muerte de Cristo ha sido abolida la revelación de la ira de Dios sobre todos los hombres (1, 18) mediante la revelación de su justicia para todo creyente (1, 17). Esto queda afirmado en 3, 21-26 en un resumen apretado a modo de tesis y se hace valer inmediatamente en 3, 27-31 frente a la vanagloria del judío (2, 17-24) y frente al reproche de abolición de la *torá* (3, 1-8). Apuntala esto último después la prueba exegética en 4, 1-25, en la que se dice que precisamente la *torá* atestigua la revelación de la justicia de Dios para todo creyente (3, 21b). Porque Abraham como impío no fue justificado en virtud de las obras, sino únicamente en virtud de la fe (4, 1-8); y él no recibió la circuncisión hasta después, de forma que como creyente se convirtió en el padre de todos los creyentes, de los incircuncisos como de los circuncisos (4, 9-12). De igual manera, la promesa de descendencia no está ligada a la ley, sino a la justicia de la fe (4, 13-16). Así, la fe de Abraham en Dios como creador y el que resucita a los muertos y que cumplirá su promesa en la *νέκρωσις* de su cuerpo y del seno materno de su esposa Sara, se corresponde con la fe de los cristianos en Dios como aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos (4, 17-25).

En 5, 1ss, Pablo está en condición de sacar las conclusiones: de la justificación por la fe se sigue para los cristianos que éstos, a diferencia de los judíos 2, 17ss, pueden gloriarse llenos de esperanza en Dios (5, 2). Pero la breve explicitación de esta tesis en 5, 3-5 desemboca en el amor de Dios (v. 6) que él ha demostrado a los pecadores en la muerte de Cristo (5, 8), de manera que los así reconciliados son aquellos que esperan la salvación final como participación en la vida del Crucificado resucitado (5, 6-10). Por consiguiente, el *καυχᾶσθαι* cristiano se basa tan sólo en la muerte expiatoria de Cristo como el acontecimiento divino de reconciliación (5, 11). La sección 5, 1-11 no es, pues, unilineal. En v. 1-5, Pablo pretende claramente, ante todo, un paso de la *iustificatio ex fide* a la esperanza escatológica en medio de las dificultades del mundo presente, una esperanza garantizada por el Espíritu. Pablo apunta, pues, a aseveraciones como las que presentará después en el capítulo 8. Pero hace una inflexión de este punto central a partir del v. 6 para presentar una repetición profundizada de la afirmación fundamental cristológica de 3, 24-26 y así fundamentar en la

muerte de Cristo la orientación escatológica acentuada en el acontecimiento de la reconciliación.

Si nos atenemos tan sólo a 5, 1-5, están completamente en lo cierto también aquellos exegetas según los cuales con 5, 1-11 se introduce una parte nueva que llega hasta el capítulo 8⁵, pero no hacen justicia con esta división a aquel cambio de rumbo que tiene lugar en 5, 6-11, y que reconduce la atención a 3, 24-26. Desde esta perspectiva, 5, 1-11 pertenece indudablemente a lo que precede. 5, 12-21 pone de manifiesto que Pablo permanece en esa orientación del pensamiento introducida a partir de v. 6. Porque aquí desarrolla él el epígrafe «reconciliación» contraponiendo a Adán y a Cristo. En esta contraposición resume todo el camino recorrido desde 1, 18-3, 20 hasta 3, 21-5, 11. Por consiguiente, no está permitido colocar el corte después de 5, 11⁶, sino que debe situarse después de 5, 21⁷. Es cierto que al hablar «del» pecado con la antítesis: pecado/ley-gracia y con la antítesis: muerte - vida, se mencionan temas que adquieren su peso en los capítulos 6-8. Sin embargo, la antítesis Adán - Cristo, que domina por completo la estructura de la sección 5, 12-21, habla decisivamente a favor de una coordinación con lo que antecede, precisamente porque en la figura de Adán se condensa el tema de 1, 18-3, 20: la universalidad del pecado de todos los hombres; y, de manera correspondiente, en la figura de Cristo, el tema de 3, 21-5, 11: la eficacia universal del acontecimiento de la cruz como *iustificatio impiorum*.

A favor de esta división habla también la observación de que Pablo se ocupará detalladamente en lo que viene a continuación (6, 1-8, 11) de las objeciones de 3, 1-8 y 3, 31 (cf. 6, 1.14; 7, 7.13), a las que se limitó allí a oponerse en forma de tesis. Aquí se prosigue el raciocinio no tratando nuevos temas⁸, sino asegurando apologeticamente la presentación del evangelio de la justificación, cerrada provisionalmente con 5, 21⁹.

En 2, 1-3, 8, Pablo mantuvo un diálogo intenso con un *partner* judío al que provocó de tal manera, especialmente con la brusca acusación de 2, 17ss, que éste en 3, 1ss pasó al contraataque y, a su vez, llevó a Pablo contra las cuerdas. Y éste sólo podía reaccionar negando.

5. Cf. para esto especialmente Dahl, *Two Notes*, 37-42; Dupont, *plan*, 372-382; por último, Schlier 13. 137s.

6. Cf. sobre todo Feuillet, *plan*; Id., *citation*.

7. Cf. la fundamentación *infra*, p. 225s. 349ss. 374.

8. No se tiene esto presente en la división propuesta frecuentemente, según la cual Pablo expone en cap. 5-8 la libertad del cristiano frente a la ira (cap. 5), frente al pecado (cap. 6), frente a la ley (cap. 7) y frente a la muerte (cap. 8); cf. por ejemplo: Nygren 30; Marxsen, *Introducción*, 115ss; Bornkamm, *Pablo*, 141; de manera similar, por último, Cranfield 28s.

9. Cf. especialmente Dupont, *problème* 383-393; Luz, *Aufbau* 180.

Como consecuencia de su tesis radical del pecado de todos, le era imposible de hecho fundamentar por qué permanece todavía la elección de Dios (3, 1-4) y no se desmorona la diferencia entre justicia e injusticia (3, 5-8). Comenzará a ser posible esto desde la base de la *iustificatio impiorum* que ha colocado Pablo en 3, 21-5, 21. Aquí el diálogo con el judío se mantuvo tanto implícita (3, 27-31) como explícitamente (cap. 4). Pero sólo ahora se comienza a tematizar el rechazo de aquellas dos objeciones: la de 3, 5-8, en el capítulo 6; la de 3, 31 (cf. 3, 1-4) en 7, 1-8, 11¹⁰.

El capítulo 6 discurre en dos secciones paralelas. En 6, 1-14 se motiva, mediante la participación del creyente en la muerte expiatoria de Cristo, por qué los pecadores justificados están obligados a obrar la justicia: precisamente *porque* «no están bajo la ley, sino bajo la gracia» (6, 14). Y en 6, 15-23 se llama a continuación a los destinatarios a servir a la justicia como a su nuevo señor, precisamente *porque* han sido liberados del «destino» de muerte del pecado y colocados bajo el «destino» de vida de la justicia. En 7, 1-8, 11 se destacará este sentirse libres del pecado como libertad de la ley para cumplimiento de la ley. 7, 1-6 señala la tesis cuyas dos partes serán desarrolladas en 7, 7-25 y 8, 1-11. En 7, 7-25 se trata de refutar el reproche de la *abrogatio legis*. En dos secuencias paralelas de pensamiento Pablo demuestra que la ley fácticamente en su actuación perdura en pecado, pero no es idéntica a él (7, 7-12). Porque la ley misma es espiritual, en cambio el pecador es carnal, de manera que la diferencia entre ley y pecado repercute en el interior del pecador mismo como contraposición entre su querer y su actuación de hecho (7, 13-25)¹¹. Pero Cristo lo ha liberado de la miseria irremisible de tal enajenación porque en la muerte expiatoria de Cristo precisamente aquella «ley del Espíritu», mediante la fuerza de la resurrección de Dios, ha abolido la «ley del pecado» en su «debilidad» de muerte, de manera que los cristianos han sido arrancados de la existencia *κατὰ σάρκα* e integrados en la nueva existencia *κατὰ πνεῦμα* (8, 1-11)¹².

Se desarrollará el tema de la existencia *κατὰ πνεῦμα* en la sección siguiente (8, 12-30). Aquí, igual que en el capítulo 5, se termina el

10. Cf. Jeremias, *Gedankenführung*, 270, quien, sin embargo, pasa por alto que 8, 1-11 pertenece a lo precedente.

11. Schmithals, *Römerbrief*, 18s, hace que con 7, 17 comience una «sección dogmática conclusiva» que se extiende hasta 8, 39, y rompe con ello tanto el contexto próximo 7, 13-25 como el contexto más amplio 7, 1-8, 11.

12. Muchos exegetas hacen que con 8, 1 comience una sección conclusiva paralela a cap. 5, 6 y 7; así Cranfield 370s; Schlier 14.236. Pero con ello se rompe la conexión entre 7, 1-6 y 8, 1-11. Käsemann 176 mantiene esa unión ya que engloba cap. 7 y 8 en una misma sección, pero incluye ahí también 8, 12-30 y 8, 31-39, secciones que, a su vez, desarrollan una temática nueva respecto de lo precedente (cf. 5, 3-5).

diálogo con el *partner* judío y el apóstol puede dedicarse por completo a sus destinatarios cristianos. En 8, 12-16 habla de la obligación que tienen los cristianos de vivir «según el Espíritu» (paralelo con 6, 15s); porque el Espíritu les atestigua su adopción divina. Y en 8, 17-30 Pablo explica la tesis de 8, 17 hablando de la esperanza que se acrisola precisamente en la actual y general situación de sufrimiento como apuesta a favor de la futura redención final por parte de Dios (8, 18-25); y habla del Espíritu, que supera la contradicción entre presente y futuro (8, 26s), de manera que se produce desde el aspecto del futuro una visión conjunta de toda la actuación divina en el pasado, presente y futuro (8, 28-30). La sección conclusiva himnica (8, 31-39) compendia todo lo dicho a partir de 3, 21¹³.

Los capítulos 9-11 no son en modo alguno un excursus a manera de apéndice con tema nuevo, independiente¹⁴. La relación con lo anterior se pone inmediatamente de manifiesto en la nueva formulación de la pregunta de 3, 1-4 en 9, 6¹⁵: Pablo comienza a dar una respuesta exhaustiva y, de manera distinta a como sucede en la discusión mantenida hasta el presente, con la mirada puesta en la situación del Israel actual que, por una parte, con el rechazo del evangelio se excluye de la salvación, más para el que, por otra parte, sin embargo, continúa teniendo vigencia la elección de Dios (9, 4s), cuya palabra no ha caducado (9, 6). Por lo demás, Pablo repite en 9, 14 la provocadora pregunta de 3, 5 en la que se preguntaba si Dios es injusto. Si se ve cómo Pablo se ocupa desde 6, 1 de entrar en las objeciones presentadas por el *partner* judío y que flotan en el ambiente desde 3, 1-8, los capítulos 9-11 se ordenan claramente como una segunda respuesta después de la dada en los capítulos 6-8. La sección compuesta por los capítulos 9-11 es paralela, por consiguiente, a la que componen los capítulos 6-8.

La sección está dividida con claridad. A la introducción en la que se compromete personalmente (9, 1-5) sigue una primera parte (9, 6-29) que fundamenta el llamamiento de los cristianos de entre judíos y gentiles partiendo de la libertad de elección de Dios. Sólo así es verdad la tesis de 9, 6a. Fue así ya al comienzo de la historia de la elección (9, 6-13): de los dos hijos de Isaac, el amor de Dios fue para Jacob; para Esaú, su odio. Este caso es un ejemplo manifiesto de que «no son los hijos de Dios los hijos según la carne, sino que los hijos

13. No sólo los cap. 5-8 (así Käsemann) o incluso únicamente 7, 17-8, 30 (así Schmithals 19s). Atinadamente Cranfield 434.

14. Así, subrayado con fuerza especial, Dodd 148-150: «The epistle could be real without any sense of gap, if these chapters were omitted» (149).

15. Cf. también 9, 3 ἀνάθεμα ... ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ con 8, 35 τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; Luz, *Geschichtsverständnis*, 21 con nota 8.

de la promesa se cuentan como descendencia» (9, 8). A continuación (9, 14-23), y sirviéndose del ejemplo del faraón, Pablo entra en la objeción de la injusticia de Dios. A tal objeción contraponen la libertad de Dios para compadecerse de quien quiere compadecerse y endurecer a quien quiere endurecer. Así la controversia en 9, 22s entra en una yuxtaposición fundamental de ira y gloria de Dios. Sin embargo, ésta se interrumpe como anacoluto. Pablo aplica la prótasis v. 22s no a la contraposición entre el Israel endurecido y la Iglesia elegida, sino únicamente a los cristianos venidos del judaísmo y de la gentilidad; y motiva esto con tres citas de la Escritura (9, 24-29).

Con el nuevo comienzo (9, 30), se tratará el tema del Israel enemigo del evangelio en una segunda parte independiente (9, 30-10, 21). 9, 30-33 presenta la tesis: los gentiles han conseguido la justicia sin buscarla: como justicia de la fe. Israel, por el contrario, no ha alcanzado la ley tras la que va porque trata de conseguir justicia de las obras y no de la fe. Y así tropezaron con Cristo, la «piedra de escándalo». A continuación se desarrollará esto en tres pasos. Comenzando una vez más con una observación personal (10, 1), comenta Pablo primero dónde ha fracasado Israel: en que los judíos, en lugar de reconocer la justicia de Dios (1, 17; 3, 21-26), buscan más bien su «propia» justicia mientras que, sin embargo, Cristo es el final de la ley (10, 1-4). Fundamenta esto, en segundo lugar, mediante la Escritura (10, 5-13), la cual contraponen ya la «palabra cercana» del anuncio de la salvación, que debe aceptarse con fe, a la ley, que exige obras. En tercer lugar, Pablo aplica esto a Israel (10, 14-21): recusó la fe a pesar de que escuchó la proclamación perfectamente.

Si por una parte se ha comprobado el derecho de Dios a una elección gratuita y por otra se afirma la decisión autorresponsable de Israel contra el evangelio de la justicia de Dios, deriva de ambas premisas la pregunta decisiva de si Dios ha rechazado a su pueblo (11, 1). A esto responde la tercera parte (11, 1-36), que Pablo introduce una vez más por medio de una observación personal (11, 1b). Ante todo, del ejemplo escriturístico de Elías se desprende que Dios no ha rechazado a la totalidad de Israel, sino que ha quedado un resto mientras que los demás han sido entregados al endurecimiento (11, 2-10, donde hay que tener en cuenta 9, 22s). De ahí surge la pregunta (de igual manera que en 9, 14) de si la caída de Israel responde, pues, a una intención divina (11, 11). Pablo responde: no, la intención divina apunta más bien a que, mediante la caída de Israel, se haga partícipes a los gentiles en la salvación, de manera que queden estimulados los celos de Israel (11, 11; cf. la cita en 10, 19). Y con la mirada puesta en esto advierte a los cristianos venidos de la gentilidad que no se vanaglorien frente a Israel, sino que aprendan de la suerte de Israel que así como Dios

desgajó la rama del olivo e injertó la rama de olivo silvestre también puede proceder a la inversa (11, 11-24). Sigue a esto una última respuesta (11, 25-32) en forma de comunicación de un «misterio» divino. El endurecimiento de Israel tiene una duración limitada: hasta que la totalidad de los gentiles entre en la salvación; y de igual manera (οὐτως v. 26) que en caso de los gentiles, al final todo Israel será salvado, como está prometido. Así se produce una «lógica» paradójica de la historia de la salvación que se corresponde de manera precisa con la de la justificación del impío. Igual que en 8, 31-39 Pablo cierra también esta sección con una alabanza (11, 33-36) que pone punto final al mismo tiempo a toda la presentación del evangelio a partir de 1, 16. Con ello pone fin al cuerpo de la carta.

Pablo pasa ahora a una segunda parte, parenética, de la carta (12, 1-15, 13) que sólo hacia el final reconducirá la atención a la temática del cuerpo de la carta (15, 7-13). Comienza el apóstol con una introducción fundamental (12, 1s) a la que sigue una serie de exhortaciones generales (12, 3-21) que se refieren al comportamiento de los carismáticos (12, 3-8) y animan después positivamente al amor al hermano y al enemigo (12, 9-21). En 13, 1-7 sigue una exhortación a someterse a los poderes políticos. Esta exhortación es en sí independiente pero está unida por sus temas centrales tanto a las exhortaciones precedentes como a la obligación de amor al prójimo, que vendrá en 13, 8-10¹⁶. Luego sigue en 13, 11-14 una fundamentación en el carácter escatológico de la existencia cristiana.

Si todas estas exhortaciones aparecen yuxtapuestas con una relativa desconexión, como corresponde a la forma de tales parénesis, Pablo coloca en 14, 1-15, 13 una exhortación dirigida concretamente a los destinatarios romanos y cuyo ideario es temáticamente compacto. Pablo quiere conseguir que un grupo de «fuertes» en la comunidad, a pesar del derecho teológico de su posición, sean respetuosos con los escrúpulos de los «débiles». La parte principal (14, 1-15, 6) es tan uniforme que una subdivisión no es apenas posible ni útil. A lo sumo se podría distinguir un primer párrafo (14, 1-12) en el que Pablo motiva sobre todo cristológicamente la exhortación a los fuertes de otro segundo párrafo más especial (14, 13-23) en el que toca más detalladamente el tema discutido en Roma, para dar a continuación, en 15, 1-6, de nuevo una motivación cristológica. Después de expresar en forma de oración el deseo conclusivo en 15, 5s, Pablo repite como resultado de todo lo precedente (διὸ 15, 7) su exhortación inicial (15, 7-13) a aceptarse mutuamente (14, 1) y le confiere peso especial

16. Cf. mi artículo: *Römer 13, 1-7, en Rechtfertigung als Freiheit*, 203-245, aquí 205-216.

partiendo tanto de la temática del cuerpo de la carta como mediante una breve cadena de citas escriturísticas. La fórmula de bendición 15, 13 cierra definitivamente esta parte.

Pablo comienza en 15, 14 la conclusión de la carta. Se presenta a sí mismo como apóstol de los gentiles con la mirada puesta en la obra misionera que ha realizado hasta ahora en oriente (15, 14-21) y pasa después a sus otros planes misioneros en occidente, para cuya puesta en práctica suplica el apoyo de la comunidad de Roma (15, 22-24). Además, informa de su inminente viaje a Jerusalén para trasladar la colecta recogida en Macedonia y Acaya; y pide a los romanos su apoyo mediante la oración (15, 25-32). Una fórmula de bendición (15, 33) cierra (como 15, 13) estas observaciones personales. Después recomienda Pablo a una diaconisa, llamada Febe (16, 1s), tal vez como portadora de la carta, y consigna luego, en una lista larga, saludos personales a determinados cristianos de Roma que le son familiares. Se cierra la lista con la usual invitación a todos a intercambiar el «beso santo» y con un saludo global de «todas las iglesias de Cristo» a los cristianos de Roma (16, 3-16).

En una expresión inesperadamente fuerte exhorta admonitoriamente a la vigilancia respecto de los falsos maestros (16, 17-20), a lo que sigue inmediatamente la fórmula conclusiva habitual en todas las cartas (16, 20b). Y a continuación siguen todavía saludos personales de sus colaboradores (16, 21-23). En una parte de la tradición de manuscritos se encuentra 16, 25-27, una doxología conclusiva que, sin embargo, en otros manuscritos, está colocada en otros lugares en el texto precedente; en otros, llega incluso a faltar.

2. *El problema de la pertenencia del capítulo 16 a la Carta a los romanos*

a) *La doxología final 16, 25-27*

De la diversa posición de la doxología final que acabamos de mencionar (16, 25-27) se han extraído en la investigación conclusiones crítico-literarias de gran alcance. Por consiguiente, tenemos que entrar aquí, por ahora con brevedad, en este problema concreto difícil¹⁷.

17. Cf. las introducciones y comentarios, así como, especialmente: de Bruyne, D., *Les deux derniers chapitres de la lettre aux Romains*: RBen 15 (1908) 423-430; Corssen, P., *Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefs*: ZNW 10 (1909) 1-45, 97-102; Schumacher, R., *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs*, 1929 (nota 14) 125; Friedrich, art. *Römerbrief*, RGG³ V 1137-1143, aquí 1138, Kamlah, E., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Schlussdoxologie des Römerbriefes*, dis. Tübingen 1955; Schmithals, *Römerbrief*, 108-124; Aland, K., *Glosse, Interpretation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neustamentlichen Textkritik*, en *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, 1967 (ANIT 2) 35-57, aquí 46-49.

La situación del texto es perceptible en la tabla siguiente¹⁸:

1. 1, 1-16, 23 (24) + *doxología*: P 61 B C D 81 al it vg sy^p bo sa aeth CI Or Ambst
2. 1, 1-14, 23 + *doxología* + 15, 1-16, 23 (24): Koine, L 104 sy^b Crys Theod
3. 1, 1-14, 23 + *doxología* + 15, 1-16, 23 (24) + *doxología*: A P 5 33
4. 1, 1-16, 23 (24): F G D;* g *Ambrosianus* E 26 *inf. de Monza*: aquí *in Ep ad Eph* 3, 5
5. 1, 1-15, 33 + *doxología* + 16, 1-23: P 46
6. 1, 1-14, 23: Marción según Orígenes, Rom (Rufino 1290); cf. Tertuliano *adv Marc* 5, 14.
7. 1, 1-14, 23 + *doxología*: cf. MSS 1648 2089; además el vg-Codex Amiatinus, en cuya lista de capítulos se consigna la *doxología* como n.º 51 después de 14, 13-33 (=n.º 50); igualmente el vg-Codex Fuldensis¹⁹. A este grupo pertenecen tal vez también Iren Tert Cipr, ya que en ellos no están testificados los capítulos 15s²⁰.

Es claro, en primer lugar, que la forma 3 es una combinación de las formas 1 y 2. La forma 2 no puede ser original en modo alguno; evidentemente ha nacido de combinar las formas 7 y 4. Finalmente, la forma 7 sólo puede ser considerada como ampliación secundaria de la forma 6²¹; y ésta sólo puede explicarse como «mutilación» temprana de la forma 4 original. La información de Orígenes de que la forma 6 fue creada por Marción mediante la eliminación consciente de la aseveración, excesivamente judía, sobre Cristo como «servidor de la circuncisión»²² no es muy creíble. Es mucho más probable suponer «que un copista de la redacción original... tuvo que interrumpir el texto en 14, 23, porque se terminó el códice»²³. Se explicaría la restante historia del texto diciendo que el texto de Marción, ampliado con la

18. Cf. Schmithals, *Römerbrief*, 108, así como Cranfield 6.

19. Cf. de Bruyne, D., *Les deux derniers chapitres*, o. c. (nota 17); Manson, T. W., *St. Paul's Letter to Romans*, 222s.

20. Cf. Lietzmann 131.

21. Difícilmente a la inversa, como supone Schmithals, *Römerbrief*, 124. Se supone con frecuencia que Marción mismo añadió la *doxología*. Pero tal suposición no se impone necesariamente ya que sus términos y motivos son parientes próximos de las deuteropaulinas, como ha puesto de manifiesto Kamlah, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, o. c. (nota 17), de manera que igualmente pudieron nacer en círculos eclesiales paulinos. En cualquier caso, la necesidad de una conclusión literaria en la lectura cultural de la carta fue el motivo para la añadidura; cf. Lietzmann 131.

22. F. C. Baur invirtió esta información: forma 6 es original y cap. 15s un apéndice secundario. Sobre los precursores en el siglo XVIII informa Schmithals, *Römerbrief*, 109s nota 11; sobre el rechazo de la tesis de Baur ya en su propia escuela, cf. *ibid.* 111 nota 14.

23. Schmithals, *Römerbrief*, 124.

doxología, fue difundido en la Iglesia y armonizado de diversas maneras con el texto original de Pablo²⁴.

Sin embargo, el texto del papyrus 46 (forma 5) no encaja en este paradigma ya que en aquel la *doxología* se encuentra después de 15, 33. Por eso últimamente se sospecha con frecuencia que esta forma de texto es tan original-paulina como aquella de Rom 1-16: Pablo habría enviado Rom 1-15 con la bendición final 15, 33 a Roma; y una copia de ella, ampliada con el capítulo 16, a Efeso²⁵. De hecho sólo puede explicarse el texto del P 46 suponiendo que con anterioridad debió existir una forma de texto según la cual la Carta a los romanos terminaba con la *doxología* conclusiva detrás de 15, 33, la cual fue completada después secundariamente con el capítulo 16 como la forma textual 2 mediante los capítulos 15s²⁶. Pero con ello tenemos sólo la simple posibilidad de la hipótesis de una forma primigenia de la Carta a los romanos en la forma de Rom 1-15. Otra posibilidad que parece más natural para explicar la forma textual de P 46 es la que generalmente se acepta en cuanto al nacimiento de las formas textuales 6 y 7: se trata de una «mutilación»; esto significa concretamente que el papiro del copista se había agotado al final de Rom 15, de manera que tan sólo le quedó espacio para la *doxología* conclusiva²⁷. Con ello se abre naturalmente la posibilidad de un árbol genealógico que comienza con la forma textual 1²⁸ y cuyas diversas variantes pueden reducirse a dos abreviaciones de texto diversas y secundarias: por una parte, forma 5; por otra, forma 6. Sin embargo, así no se puede explicar de manera concluyente la falta de la *doxología* en las formas textuales 4 y 6. Porque la hipótesis de que fue producto de las necesidades litúrgicas es, al mismo tiempo, más convincente que la inversa: que fue suprimida por dos copistas sin que mediara dependencia alguna

24. Así en último lugar Cranfield 11.

25. Así Manson, T. W., *St. Paul's Letter to the Romans*, 236-241, cuya hipótesis han tomado numerosos exegetas; cf., por ejemplo: Munck, *Paulus*, 191s; por último Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 188-190. Kye, B. N., *To the Romans and Others revisited*: NT 18 (1976) 37-77, aquí 37-46 invierte la tesis de Manson: Rom 1-16 es la carta a los romanos auténtica; Rom 1-15, testificada por P 46, una copia para ir a parar a Corinto.

26. Así por ejemplo, Friedrich, *Römerbrief*, o. c. (nota 17). Kümmel, *Einleitung*, 277s, que niega esto con energía, no es capaz de dar ninguna otra explicación de la realización de la forma textual de P 46.

27. Así Schmithals, *Römerbrief*, 124, quien, *ibid.*, nota 66, niega como «metodológicamente aberrante» la opinión de Käsemann 402 de que la forma textual de P 46 es la «solución elegante» de una aporía.

28. Así Schmithals, *ibid.*, 122-124, quien 'no ve el original paulino en esta forma primigenia, sino la forma textual de la colección más antigua de siete cartas de Pablo en la que la Carta a los romanos constituyó la conclusión, de manera que se puede explicar desde aquí la *doxología* como final redaccional.

entre ellos. Pero entonces hay que suponer que la doxología fue añadida primero en aquellos círculos eclesiales que tomaron el texto breve marcionita y a partir de ahí fue entrando en el texto por doquier con el paso del tiempo.

Pero si esto es así, entonces tenemos que negar que la doxología conclusiva perteneció al texto paulino primigenio. Que no es original del texto paulino lo sugieren también motivos exegéticos. Por esta razón la gran mayoría de los exegetas sostienen esta opinión²⁹. Por una parte, el vocabulario y, de manera especial, el contexto de motivos se encuentran en proximidad clara a los escritos pospaulinos³⁰. Por otro lado, en ningún lugar de las restantes cartas auténticas de Pablo se encuentran doxologías como conclusión de la carta³¹. Desde el punto de vista de la historia de las formas no puede explicarse la doxología como conclusión de *carta*, sino únicamente como final de la Carta a los romanos como *lectura cultural*

b) Rom 16, 1-23

Desde hace mucho tiempo se sostiene la opinión de que tampoco Rom 16, 1-23 (ó 16, 3-23)³² pertenece a la Carta a los romanos original. Desde la crítica textual no se tienen en pie los argumentos que se aducen a favor de tal juicio. Como vimos³³, esto vale también respecto de la hipótesis, sostenida más frecuentemente en los tiempos recientes, de que el capítulo 16 es un apéndice a una copia de Rom 1-15 que Pablo envió en esta forma a la comunidad de Efeso. Pero hay también otros motivos que han sido aducidos por muchos exegetas desde hace mucho tiempo³⁴ hasta el presente para apoyar la hipótesis de que el capítulo 16 es originariamente una carta de Pablo dirigida a Efeso y que fue añadida por una mano redaccional a la conclusión de la Carta a los romanos (15, 33). Se indican los siguientes argumentos:

29. Defienden actualmente como paulina Rom 16, 25-27: por ejemplo, Leenhardt 16-18 y H. W. Schmidt 266; cf. además los nombrados en Kümmel, *Einleitung*, 276 nota 37.

30. Ha puesto esto de manifiesto especialmente Kamlah, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, o. c. (nota 17). Comparte su juicio también Schmithals, *Römerbrief*, 121, a pesar de que éste indica atinadamente, *ibid.*, 120s, que, de suyo, nada de Rom 16, 25-27 «puede ser demostrado como no paulino».

31. A ello remite Schmithals, *Römerbrief*, 118. Por este motivo colocan (P) 33 pe *sy*^p la usual bendición conclusiva Rom 16, 24 detrás de la doxología.

32. Así, los nombrados en Schmithals, *Römerbrief*, 134 nota 31.

33. Cf. *supra*. 36s.

34. Desde Schulz, D., *Anzeige der Einleitungen von Eichhorn und de Wette*: ThStKt 2 (1829) 563-636, aquí 609ss.

1. En otras cartas dirigidas a comunidades, Pablo no suele saludar a cristianos concretos³⁵.

Esto es cierto y vale también para Col 4, 15, donde Pablo manda saludos para la comunidad doméstica de un tal Ninfa, a la que debemos buscar en la comunidad vecina de Laodicea. Sin embargo la Carta a los romanos es un caso especial porque Pablo escribe aquí a una comunidad desconocida para él y, por consiguiente, tenía toda la razón para saludar expresamente a los pocos cristianos a los que conocía personalmente³⁶.

2. Pablo no podría tener todavía un número tan grande de amistades personales en Roma.

De hecho, una serie de nombres apuntan hacia Efeso³⁷. Pero Prisca y Aquila (16, 3-5) son judeocristianos romanos con los que Pablo creó la comunidad de Corinto (cf. Hech 18, 2; 1 Cor 16, 19); y por medio de ellos podría haber establecido contacto personal con otros muchos cristianos expulsados de Roma. Entre estos se encuentran probablemente María, Andrónico y Junia, Ampliato, Estaquio, Rufo y su madre. Es cierto que Prisca y Aquila fueron a Efeso, según Hech 18, 18s. 26 (cf. 2 Tim 4, 19 con 1, 15-18). Pero nada indica que ellos no retornaran a Roma juntamente con los otros expulsados cuando se revocó el edicto de expulsión. Probablemente éste es el motivo por el que Pablo saluda a tantos cristianos cuando escribe la Carta a los romanos: los conoce desde la época en que trabajaron juntos en oriente. Por lo demás, estaría desplazado en una carta a Efeso destacar a Epéneto como «primicias del Asia para Cristo» (16, 5). Que «María se ha afanado mucho por vosotros» (16, 6) se refiere igualmente a su primitivo trabajo misionero en Roma del que Pablo tuvo noticias en oriente.

3. El saludo en Rom 16, 16b es un doblete de los saludos concretos en 16, 21-23³⁸.

35. Schmithals, *Römerbrief*, 143-147 considera esto «como el argumento más contundente e irrefutable contra el identificar los destinatarios del cap. 16 con los de Rom 1, 1-7» (145).

36. Esto no es «soez» ni «inhábil» (contra Schmithals, *ibid.*, 144). Porque ni los saludados son preferidos a los no saludados ni Pablo se dirige ostentosamente a un grupo de «paulistas» en Roma. Al contrario, la larga lista de saludos tiene carácter «publicitario» (Althaus 126) en cuanto que mediante ella nace un clima de familiaridad personal ya existente: «Su inclinación a acentuar sus relaciones personales con Roma ya existentes explica naturalmente la abundancia de los saludos» (Lietzmann 129 contra Schmithals, *ibid.*, 145). Por lo demás, la invitación al beso santo 16, 16a va dirigida a todos los destinatarios y el saludo en 16, 16b muestra la tendencia a incluir claramente a la comunidad romana en el círculo «de todas las comunidades de Cristo».

37. Cf. Schmithals, *Römerbrief*, 142s.

38. Schmithals, *ibid.*, 125, quien equivocadamente ve dobletes en 16, 3-16 y 16, 21-23; D G it dejan fuera 16, 16 y añaden un *passus* adecuado en 16, 21.

Pero el saludo global tiene una función distinta que los saludos personales consignados en 16, 21-23³⁹.

4. La severa advertencia en 16, 17-20, que separa entre sí las dos listas de saludos en 16, 3-16 y en 16, 21-23, está desplazada literariamente en este lugar y es extraña en su referencia a la todavía desconocida comunidad en Roma. La posición realmente desacostumbrada de la pequeña sección indica que la advertencia no está pensada en un sentido profiláctico general, sino que responde a algo actual y concreto⁴⁰. Sin embargo, del texto no se puede concluir con claridad la clase de enemigos que centran aquí la atención de Pablo⁴¹. Por consiguiente es difícilmente demostrable que habría que buscarlos tan sólo en Efeso. La proximidad respecto de Flp 3, 19 tampoco puede probar esto.

5. En Rom 15, 33 y 16, 20b tendríamos dos fórmulas de conclusión de carta que no podrían pertenecer a la misma carta.

Sin embargo, sólo 16, 20b puede calificarse como fórmula de conclusión de carta. Por el contrario, 15, 33 es una de las diversas fórmulas de súplica que, por una parte, se encuentran también en medio de una carta de Pablo, por ejemplo, en 1 Tes 3, 11-13 y Flp 4, 9⁴², con la función de concluir una sección y, por otra parte, están preferentemente al final de las cartas delante de la fórmula de conclusión de la carta (cf. Gál 6, 16 con 6, 18; Flp 4, 9 delante de 4, 23; 1 Tes 5, 23 delante de 5, 28; 2 Tes 3, 16 delante de 3, 18 y así también en Rom 15, 33 delante de 16, 20b; cf. previamente 15, 5s. y 15, 13).

6. Sorprende que los saludos de 16, 21-23 se encuentren después de la bendición conclusiva de 16, 20b. Sólo puede explicarse esto como apéndice después de concluida la carta, así como hay que entender de esta misma manera el saludo del estenógrafo Tercio (16, 22). En cualquier caso, no existe motivo alguno para una manipulación crítico-literaria⁴³.

Contra la separación del capítulo 16 se objeta frecuentemente que una «carta que consta en gran medida de saludos» sería «literariamente

39. Cf. *supra*, nota 36.

40. Así con razón Schmithals, *Römerbrief*, 149 contra H. W. Schmidt 256s.

41. Según Schmithals, *Die Irrlehrer von Rom 16, 17-20*, en *Paulus und die Gnostiker*, 1965 [ThF 35], 159-173) se trata de gnósticos; según Schenke, *Aporien*, 882 nota 1 (Lit.), de judaístas, a favor de lo cual habla el paralelo en Flp 3, 19. Según Donfried, K. P., *A Short Note on Romans 16*: JBL 89 (1970) 448s, Pablo se refiere a 14, 1-3.20, pero entonces podría no combatir a los fuertes, sino, a lo sumo, a gentes que provocaban de manera peligrosa a éstos.

42. Contra Schmithals, *ibid.*, 125s, quien sospecha conclusiones primigenias de la carta en estos dos lugares, cf. Kümmel, *Einleitung*, 279.

43. Cf. *infra*, nota 46.

imposible»⁴⁴. Pero se puede quitar gran fuerza a este argumento mediante las analogías correspondientes del entorno helenístico. En los papiros existen tanto breves escritos de recomendación sin otras connotaciones personales como también, especialmente, cartas que contienen, de manera similar, principalmente saludos⁴⁵. Ningún representante de la hipótesis de que Rom 16 es una carta independiente de Pablo ha sido capaz de explicar por qué una carta breve como ésta enviada a Efeso debía ser colocada como apéndice de la Carta a los romanos, en un tiempo en el que el interés por la transmisión de las cartas del apóstol, como es demostrable por la doxología Rom 16, 25-27, añadida secundariamente, era el de la lectura cultural. Es también altamente improbable que Rom 1-15 fuera enviada a Roma sin saludo alguno y sin la usual bendición conclusiva de la carta⁴⁶.

Así, todo habla a favor de que Roma 16, 1-23 constituye la conclusión de la Carta a los romanos original.

3. Otras hipótesis crítico-literarias

Ni la separación de los capítulos 15 y siguiente, ni la de los capítulos 9-11⁴⁹ o de los capítulos 12, 1-15, 6 (7)⁵⁰, como tampoco, finalmente, las hipótesis de inautenticidad de algunas voces aisladas⁵¹ merecen ya hoy una refutación. Con razón se considera en general la Carta a los romanos como carta íntegra de Pablo, prescindiendo únicamente del capítulo 16. Tan sólo algunas frases se consideran, en parte, como glosas⁵².

44. Kümmel, *Einleitung*, 279; con anterioridad de manera especial Lietzmann 129, por último Cranfield 11.

45. Cf. Schmithals, *Römerbrief*, 128-135, que considera Rom 16, 1-20 como una de estas cartas breves; con anterioridad, de manera especial McDonald, J. J. H., *Was Romans 16 a Separate Letter?*: NTS 16 (1969-1970) 369-372.

46. Por esto Schmithals, *Römerbrief*, 127, coloca los saludos 16, 21-23 delante de 15, 33, lo que es completamente arbitrario; cf. con anterioridad Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965 (ThF 38), 81.

47. Me resulta metodológicamente incomprensible por qué Käsemann 400 considera «inaguantable» que la carta, tan bien dispuesta en los capítulos 1 al 15, termine de manera tan desordenada en el capítulo 16 y que su «juicio subjetivo» exija la separación.

48. Cf. *supra*, nota 34.

49. Así Weisse, C. H., *Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe*, 1867, 46ss.

50. Así, por ejemplo, Schultz, H., *Die Adresse der letzten Kapitel des Briefes an die Römer*: JDTh 21 (1876) 104-130; Spitta, F., *Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer*; cf. Schmithals, *Römerbrief*, 152-154.

51. Para esto, cf. Schmithals, *Römerbrief*, 51s.

52. Bultmann, *Glossen*; cf. en contra Aland, K., *Glossen, o. c.* (nota 17).

Es verdad que recientemente han aparecido dos ataques contra ese consenso que reconducen la atención a los planteamientos crítico-literarios del problema y a hipótesis de la investigación del siglo XIX.

H. M. Schenke⁵³ no sólo separa Rom 16, 3-20 de manera que 16, 21-23 siga inmediatamente a 16, 1s, sino que sitúa además 16, 3-20 a continuación de la sección 14,1-15, 13 y excluye de la Carta a los romanos ambas partes: como carta original de Pablo a los efesios. Motivo: éste es «el único trozo dentro de Rom 1-15 que delata sorprendente y claramente familiaridad con la situación de la comunidad de los destinatarios... Las restantes partes de la Carta a los romanos, por el contrario, dan la impresión de que Pablo no tiene en modo alguno un conocimiento preciso de la comunidad de Roma. Juntar Rom 14, 1-15, 13 y Rom 16, 3-20 no significa, en el fondo, más que sumar uno y uno»⁵⁴. Con ello Schenke llama fuertemente la atención sobre un problema real: ¿Cómo puede explicarse Rom 14, 1-15, 13 después de las consideraciones del cuerpo de la carta tan poco referidas a los destinatarios concretos y de la parénesis tan general en los capítulos 12 y siguiente? Sin embargo, querer resolver este problema con las tijeras de la crítica literaria es arbitrariedad pura. Desde el punto de vista exegético, Schenke no tiene en cuenta cómo 14, 1ss está preparado temáticamente en 12, 1ss ni cómo en 15, 7ss el arco es reconducido a la temática del cuerpo de la carta.

La hipótesis de W. Schmithals⁵⁵ es de mayor alcance y ha sido fundamentada con un cuidado incomparablemente mayor. Según esta hipótesis, la Carta a los romanos en su forma actual es una compilación redaccional de dos cartas de Pablo diversas (A: 1, 1-4, 25 + 5, 12-11, 36 + 15, 8-13 y B: 12, 1-21 + 13, 8-10 + 14, 1-15, 4a. 7, 5s + 15, 14-32 + 16, 21-23 + 15, 33) así como de un escrito de recomendación para Febe a la casa de Onésimo en Efeso (16, 1-20). El redactor eclesiástico, el mismo que reunió el corpus paulinum más antiguo (?), agregó como su conclusión la doxología 16, 25-27 así como las frases 15, 4b y 5.1 («para enmascarar los cortes»). Tampoco pertenecen a la correspondencia con Roma Rom 5, 2-11 y Rom 13, 11-14 —incluye ambos trozos en la correspondencia con Tesalónica—, así como tampoco Rom 13, 1-7, «una pieza de tradición proveniente de la sinagoga»⁵⁶.

53. *Aporien im Römerbrief*, 881-884.

54. *Ibid.*, 884.

55. Cf. el resumen en *Römerbrief*, 210s.

56. Schmithals, *Römerbrief*, 210s. Rom 13, 1-7 es considerado como interpolación también por Pallis 141, por Barnikol, E., *Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Röm 13, 1-7*, en *Studien zum NT und zur Patristik* (FS E. Klostermann), 1961 (TU 77) 65-133, así como por Kallas, J., *Romans 13, 1-7: An Interpolation*: NTS 11 (1964-1965) 365-374.

Por lo que respecta al juicio sobre los tres lugares mencionados en último lugar, tendremos que demostrar en la exégesis que tal opinión es insostenible⁵⁷. Pero tampoco la tesis principal convence. Partiendo de los «dobletes» en 15, 5 y 15, 13⁵⁸, Schmithals quiere poner de manifiesto que hay un corte entre 15, 7 y 15, 8-13 porque sólo 15, 7 y no 15, 8-13 está relacionado con la parénesis de 14, 1ss. Como sin embargo 15, 7 está desplazado después de la conclusión en 15, 6, Schmithals lo sitúa sin miramientos entre 15, 4a y 15, 5s, al tiempo que juzga, 15, 4b como inclusión redaccional⁵⁹. Con ello se despeja el camino para unir 15, 8-13 a 11, 36⁶⁰ a pesar de que 11, 33-36 es una conclusión solemne. Con esta operación, absolutamente arbitraria, con la que queda partido el contexto del decisivo pasaje conclusivo 15, 7-13, alcanza Schmithals el mismo objetivo que persigue Schenke: obtiene una desconexión completa entre el cuerpo de la carta y la parénesis. Esta aparece ahora como cuerpo autónomo de otra carta independiente; y Rom 1-11 tiene en 15, 8-13 una unión final pertinente. Como Schenke se quita de encima de esta manera el problema de una iluminación exegética del texto actual, lo que significa concretamente: de la conexión entre proclamación de la justificación e indicaciones de actuación concreta intraeclesial, así Schmithals se deshace, además, del problema de cómo el tema de la universalidad del evangelio está unido realmente con toda la parénesis: una pieza doctrinal actual que ilustra el abuso del método crítico-literario.

Como segundo argumento de peso para su hipótesis global, argumenta Schmithals⁶¹ que en 1, 11-13 hay que presuponer una situación distinta a 15, 15-24. Primero, allí Pablo está todavía impedido para venir a Roma (1, 13); aquí ha pasado el impedimento (15, 22). De hecho, Pablo habla en 1, 11-13 de su intención de hacer una visita y en 15, 22-24 de su partida real. Sin embargo, existe correspondencia entre 15, 23 y 1, 11; y que según 1, 13ss la carta debe por el momento suplir la ida impedida es hacer decir demasiado al escrito.

En segundo lugar, que Pablo quiere, según 1, 13-15, misionar personalmente en Roma y que según Rom 15, 24 pretende tan sólo que le apoyen en Roma para su misión en España. Pero ¿puede la primera intención excluir la segunda? Según toda la disposición del cuerpo de la carta, la proclamación del evangelio en Roma (1, 15) está destinada por supuesto para los mismos cristianos de Roma, pre-

57. Para Rom 5, 2-11, cf. nota 943; para Rom 13, 1-7, cf. mi artículo: *Römer 13, 1-17, en Rechtfertigung und Freiheit*, 203-245.

58. Schmithals, *Römerbrief*, 154-156.

59. *Ibid.*, 159s.

60. *Ibid.*, 160s.

61. *Ibid.*, 166-177.

tende ganarlos para su evangelio y, al mismo tiempo, según 15, 7ss, trata de solucionar sus problemas intracomunitarios. Si se reconoce esta meta de la totalidad de la carta, desaparece todo motivo para sorprenderse de que Pablo no hable de su plan sobre España hasta el final de su carta: esto forma parte realmente de sus observaciones personales conclusivas, que se continúan en 15, 25ss e indudablemente alcanzan su punto culminante en 15, 30-32 (cf. *infra*).

En tercer lugar, según 1, 13ss, Pablo apunta a ganar para su causa a la comunidad (no fundada por él); en 15, 20, por el contrario, Pablo «reclama Roma precisamente como *su* campo de trabajo»⁶². De hecho, la regla de 15, 20 no se aplica a Roma. Como hasta el presente en oriente (15, 20 se refiere retrospectivamente a 15, 19: οὐτως!), así también ahora en occidente la meta perfilada en su escrito (15, 21) es la predicación a los que todavía no han oído nada de ella. Y justamente por eso Pablo no tiene motivo alguno al comienzo de la carta para ver la regla de 15, 20 como un problema que deba tratar de enmascarar diplomáticamente⁶³. Si la finalidad principal de su carta consiste en ganar para su evangelio a la comunidad que ya existe «entre los gentiles» (1, 6), es lógico que le pida al final de la carta su apoyo para su misión en occidente. La explicación correcta que Schmithals hace de 15, 20 en aquel contexto excluye precisamente toda necesidad de su hipótesis según la cual proemio y conclusión de la carta tendrían que pertenecer a dos cartas diferentes a los romanos.

Cuarto: finalmente Schmithals llama atinadamente la atención sobre el hecho de que en Rom 15, 15 ἐπιαναμνησκῶν debe traducirse por «recordar de nuevo». Pero nada habla a favor de su explicación de que Rom 12-15 sea caracterizada con ello como una segunda carta (frente a Rom 1-11)⁶⁴. Según el contexto (15, 15s), el ἐπιαναμνησκῶν afecta a la obra de gracia (cf. 1, 5) de la misión entre los gentiles ordenada a Pablo y respecto de la cual presupone el apóstol que ellos están enterados desde hace tiempo; de manera que su carta, precisamente presuponiendo los capítulos 1-11, desde esta perspectiva, no es otra cosa que un «recuerdo» ya apuntado.

Por consiguiente, tampoco del comienzo ni de la conclusión de la carta se desprende necesidad alguna de considerar los capítulos 1-11 y los capítulos 12-15 como dos cartas distintas de Pablo.

62. *Ibid.*, 170.

63. Así Klein, *Abfassungszweck*, de cuyo argumento se sirve Schmithals 54 desafortunadamente.

64. Schmithals, *Römerbrief*, 166.

4. Aspectos de la historia de las formas y de la tradición

La disposición estricta y la temática unitaria de Rom 1-11 induce, precisamente por la evidente concepción paulina, a preguntar si, y en qué medida, ésta está condicionada por esquemas tradicionales existentes con anterioridad. Mientras que contamos con numerosos y variados estudios sobre la estructura puramente literaria⁶⁵, son escasos los puntos de apoyo para preguntar por sus presupuestos histórico-formales-tradicionales. En general, y por lo que se refiere a este punto, existen tan sólo hipótesis referidas a secciones concretas, no a la totalidad de la obra.

Por lo que se refiere al conjunto, se ha supuesto con frecuencia que Rom 1-11 refleja la predicación misionera usual de Pablo⁶⁶. De hecho, éste introduce la carta así; él quiere «predicar el evangelio también a los habitantes de Roma» (1, 14). Así se puede decir: «Roma es la autoconfesión teológica de Pablo, nacida de una necesidad concreta de su trabajo misionero»⁶⁷; «la comunidad debe saber lo que él predica y cómo lo predica»⁶⁸. Si observamos esto con mayor detalle, se explica desde aquí no sólo la división bipartita en evangelio (Rom 1, 11) y parénesis (Rom 12-15), que, en cuanto tal, refleja una correspondiente bipartición de la predicación misionera⁶⁹, sino también el racionio en Rom 1-8. Pablo resume en 1 Tes 1, 9s los contenidos de la predicación misionera a los cristianos del paganismo de la siguiente manera: 1. conversión de los ídolos al Dios único y verdadero (cf. Gál 4, 8-10); 2. predicación de la resurrección de Jesús como el que salva del cercano juicio de ira de Dios a los que creen en aquél⁷⁰. Este plan responde al de la predicación judía de conversión⁷¹: 1. conversión de los ídolos al Dios único y verdadero; 2. cercano juicio final. Consecuentemente, Pablo comienza en Rom 1, 18-3, 20 la exposición del evangelio (1, 16) con el tema del juicio de ira divino sobre todos los hombres (cf. Hech 17, 31), pero a continuación expone 2. y dice que no existe una justificación de los pecados por medio de la ley, sino tan sólo por la fe en Cristo (3, 21-5, 21), por cuya muerte y resurrección está abierta la salvación final a los creyentes (5, 1-4; 8,

65. Cf. *supra*, nota 1.

66. Cf. Norden, *Agnostos Theos*, especialmente 125-140; Schrenk, *Römerbrief; Roosen, genre littéraire*; Trocmé, *L'épître aux Romains*.

67. Kümmel, *Einleitung*, 273.

68. Wendlan, P. *Die urchristlichen Literaturformen*, 350.

69. Cf., por ejemplo, Dibelius, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 96, 144.

70. Para esto y para los paralelos parciales Heb 6, 1s; Hech 14, 15-17; 17, 22-31; Bern 1, 6, cf. Wilckens, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, ³1974 (WMANT 5), 81-91; Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I, 258-266.

71. Cf. Stuhlmacher, *ibid.*, 260s.

18ss). Por consiguiente, se puntualiza aquí el *topos* judío de la conversión a Dios matizándolo por medio de la fe en Cristo; y se fundamenta la fuerza salvadora de la resurrección de Cristo (1 Tes 1, 10) en la reconciliación mediante la muerte de Cristo, reconciliación en la que se ha obrado ya la salvación de los pecadores del juicio de ira de Dios; y así la salvación final se concentra en la obtención de la vida (cf. especialmente Rom 5, 9s).

Esta variación frente al esquema de 1 Tes 1, 9s requiere ahora una explicación. Pues es evidente que Rom 1-8 no se limita a ser una simple presentación del marco tradicional de predicación esbozado allí⁷². También se puede señalar un presupuesto histórico-tradicional para este plan tan cambiado. El concepto evangelio (1, 16) no es sólo el encabezamiento del kerigma misionero, sino también de la primera tradición que cita Pablo en 1 Cor 15, 3-5. Allí aparecen en el centro la muerte expiatoria de Cristo «por nuestros pecados» y su resurrección; y se destaca la significación de ambas igualmente como liberación de los pecados (1 Cor 15, 17). Esta paradoxis tiene su *Sitz im Leben* indiscutiblemente también en la situación de conversión (cf. 1 Cor 15, 1s), pero presupone la predicación misionera y designa el fundamento salvífico de los conversos. Por consiguiente, se la pueda calificar de modo general como tradición «catequética»⁷³. Ella presupone la tradición del relato de la pasión, que es, según 1 Cor 11, 23, el trasfondo de la acción de la Cena. Como en la tradición-evangelio 1 Cor 15, 3-5 se habla de la muerte expiatoria de Cristo, que está también en el centro de la fórmula de la Cena, hay que suponer que la tradición de la Cena es el punto de referencia de la tradición-evangelio, 1 Cor 15. Pero, como habrá que poner de manifiesto en la exégesis, en la Carta a los romanos la muerte expiatoria de Cristo es la base de la exposición del evangelio en Rom 1-5. En el pasaje decisivo (Rom 3, 25), Pablo recurre muy probablemente a una fórmula litúrgica tradicional que, a su vez, podría haber tenido su *Sitz im Leben* en la paradoxis de la Cena⁷⁴; e interpreta en Rom 4, 25 la expresión kerigmática de la resurrección (Rom 4, 24; cf. 10, 9s) en el horizonte de la expiación como liberación de los pecados. Es decisivo que él conciba la expiación en la muerte y resurrección de Cristo como acción salvífica de la justicia *de Dios* (Rom 3, 25; 5, 8; 11, 32), de manera que fe en Cristo es lo mismo que fe en Dios, «que justifica al impío» (Rom 4, 5). Es

72. Con esto corrijo una tesis que esboqué en el artículo: *Über die Bedeutung jüdischer Überlieferung in der Geschichte des hellenistischen Urchristentums*: ThViat 8 (1961-1962) 285-298, aquí 287.

73. Así, por ejemplo, Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I, 274-276.

74. Así, por ejemplo, Käsemann, *Para comprender Rom 3, 24-26*, en Id., *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 15ss.

decir: Pablo ve como una única realidad la πίστις ἐπὶ Θεόν (Heb 6, 1; 1 Tes 1, 9s), que se proclama en el kerigma misionero, como fe en Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos y es aceptada por el converso en la homología, y la πίστις Χριστοῦ como fe en Dios que, en la muerte de Cristo, ha expiado los pecados. Con otras palabras: él integra el esquema usual de la predicación misionera en el contexto aseverativo de la tradición-evangelio catequético-eucarística⁷⁵. Esta, y no aquella, determina así el marco de la presentación de las ideas de la Carta a los romanos. Pero mediante la toma de los motivos del kerigma (conversión y salvación del juicio del ira) se precisa al mismo tiempo la explicación de la tradición-evangelio.

Con todo, bajo este aspecto no se ha explicado aún suficientemente como totalidad el ideario de Rom 1-11. De manera especial, quedan fuera del marco presentado como tradicional las secciones Rom 6, 1-8, 11 y Rom 9-11. Como ya vimos, aquí trata Pablo de responder a dos objeciones judías graves que van contra su predicación-evangelio. Pero el diálogo con el *partener* judío recorre todo el raciocinio desde el principio (cf. 1, 16b). La totalidad del cuerpo de la carta es un «dialogus cum Iudaeo», una interpretación del evangelio en confrontación con la sinagoga. Indudablemente, Pablo tuvo que sostener constantemente confrontaciones con los judíos de las sinagogas locales durante su misión en oriente. Teniendo esto presente hay que preguntar si no han entrado desde aquí en la Carta a los romanos argumentaciones diversas elaboradas ya con anterioridad⁷⁶. Esto parece probable, por ejemplo, si se mira Rom 4 y se lo compara con Gál 3 (y Sant 2). Ciertamente no subyace aquí un midrash-Abraham fijado literariamente⁷⁷, pero la exégesis, con orientación diversa y detallada del mismo pasaje fundamental Gén 15, 6 en Gál 3 y Rom 4, muestra que la invocación de Abraham tuvo que encontrar siempre fuerte rechazo en la sinagoga, que ensalzó a Abraham como padre de los prosélitos. Igual que en Rom 4, también en otros lugares las citas escriturísticas, especialmente numerosas en la Carta a los romanos, tienen su función y su finalidad en el diálogo judeo-cristiano. Bajo este prisma ha elaborado Pablo tan extensamente el motivo κατὰ τὰς γραφάς de la tradición-evan-

75. La desconexa yuxtaposición de 1 Pe 1, 3-5.21 y 3, 18 (2, 24) pone de manifiesto que una integración teológica tal no se llevó a cabo ya en el cristianismo primitivo. También en los Hechos de los apóstoles se habla de la muerte de Jesús sin hacer referencia a la idea de la expiación, incluso allí donde es inequívoca una proximidad a 1 Cor 15, 3.5 (Hech 10, 37-43).

76. Este aspecto aparece sobre todo en el comentario de Michel.

77. Así por último van der Minde, *Schrift und Tradition*, 68-106, de manera especial 78-83.

gelio de 1 Cor 15, 3s en su carta a los cristianos de Roma. En modo alguno es sostenible la hipótesis de que en la Carta a los romanos se pueda reconocer una homilía coherente en sí de Pablo ad Judeos en la que presenta, en forma de midrash, una nueva concepción cristiana de la historia de la salvación basándose en los libros históricos del antiguo testamento, desde el Génesis hasta los Libros de los reyes (Rom 1, 4.9-11)⁷⁸. Tampoco convence la suposición de que del texto de la Carta a los romanos pueda extraerse un «Manual of Instruction on the Jewish Problems» redactado con anterioridad⁷⁹.

El resultado es: Pablo, en la concepción de la Carta a los romanos, en primer lugar ha insertado los motivos centrales del kerigma de la misión en la tradición- εὐαγγέλιον eucarístico-catequética y así, en segundo lugar, ha elaborado una presentación del evangelio que predica la justificación de los pecadores mediante la muerte expiatoria de Cristo; y la proclama como la acción salvífica central de Dios. En tercer lugar, ha desarrollado esta concepción generalmente en un *dialogus cum Iudaeo*, para lo que ha tomado argumentaciones utilizadas anteriormente con las sinagogas locales.

II. LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE LA CARTA A LOS ROMANOS

1. La situación de los cristianos en Roma

a) El problema

Si exceptuamos Rom 14, 1-15, 13 el resto de la Carta a los romanos apenas si nos dice algo acerca de la comunidad cristiana de Roma. Naturalmente, esto se debe a que Pablo no conocía a la comunidad en conjunto. Con su carta estableció el primer contacto con ella. En esto se distingue la Carta a los romanos de todas las restantes cartas del apóstol. Todas sus cartas restantes tienen la función de acompañar concretamente desde lejos a las comunidades fundadas por él, en su

78. Así Scroggs, *Paul as Rhetorician*, 275-281, el cual quiere ver en Rom 9, 4 s la continuación de Rom 3, 1s (πρῶτον μὲν) y en Rom 9, 7ss la continuación del midrash-Abraham de Rom 4 (*ibid.*, 277) y tan sólo en Rom 3, 21-26 un trozo introducido actualmente por Pablo (*ibid.*, 276 nota 16). De manera correspondiente Scroggs sospecha también detrás de Rom 5-8 una homilía de otro tipo, formulada ya con anterioridad (*ibid.*, 281-289).

79. Así Kinoshita, *Romans*, según el cual Rom 2, 1-5.17-29; 3, 1-20; 3, 27-4, 25; 5, 12-7, 25; 9, 1-11, 36; 14, 1-15, 3 debieron de haber constituido aquel «manual de diálogo» que, por lo demás, Pablo había enviado a la comunidad de Efeso con el post-scriptum 15, 4-13 antes de ponerlo en la Carta a los romanos.

permanente autoridad directiva como padre de ellas (1 Cor 4, 14s), de animarlas y exhortarlas, de responder a cuestiones actuales, de censurar abusos y desviaciones y enfrentarse con oponentes. Sus cartas hacen las veces de su presencia. Con la Carta a los romanos sucede al revés: la comunidad de Roma no ha sido fundada por él o por alguno de sus colaboradores, y vive hasta el presente sin relación directa con él. Sin embargo, desde el comienzo de su misión había tenido contacto indirecto con Roma mediante la colaboración con Prisca y Aquila, con quienes él edificó conjuntamente la comunidad de Corinto (Hech 18, 1ss; cf. 1 Cor 16, 19) y posteriormente misionó en Éfeso (Hech 18, 18s. 26) y que ahora se encuentran de nuevo en Roma con su comunidad doméstica (Rom 16, 3-5). Como vimos, muchos indicios hablan a favor de que entre los saludados en Rom 16 se encuentran todavía otros cristianos romanos con los que Pablo había trabajado conjuntamente durante los últimos años en oriente. En ellos tiene Pablo un grupo romano de conocidos personales que le facilitarán su introducción en Roma. E indudablemente está informado de la comunidad romana por medio de ellos. Esto se pone claramente de manifiesto en Rom 14, 1-15, 13.

Por otra parte, tampoco Pablo es completamente desconocido para la comunidad romana. Los cristianos de Roma han oído hablar de él al menos a quienes lo conocen personalmente. Pero indudablemente tienen conocimiento también a través de otras muchas noticias.

Desde hacía tiempo Pablo tenía intención de ir a Roma (1, 10-13; 15, 22s)⁸⁰. El radio de su tarea misionera en los «pueblos» incluye también el occidente del Imperio romano. Y para su trabajo en occidente, Roma es el punto céntrico indicado. La comunidad vive «entre los gentiles» (1, 6), de manera que Pablo «quiere recoger fruto entre ellos como entre los restantes gentiles» (1, 3). Así, pide a la comunidad que lo provea para la misión en España (15, 24). Pero, como vimos, no es esto la finalidad de su carta. Ella consiste, más bien, en presentarles el evangelio para cuya predicación fue llamado él como «apóstol de los gentiles» (11, 13). ¿Por qué? De seguro que no sólo para su información, para que sepan con quién están tratando. Debe existir algún motivo para que él les envíe un tratado tan detallado y tan reflexionado. Ese motivo debe estar relacionado con el hecho de que, como vimos, él elabora su presentación como diálogo con la sinagoga. Y de aquí surge la pregunta

80. La indicación concreta en Rom 15, 23 «desde hace muchos años» da pie para sospechar que Pablo quiso venir a Roma por la Via Egnatiana ya durante la primera misión en Macedonia y Acaya; porque sólo así resulta inteligible la indicación concreta en Rom 15, 19 «hasta el Ilírico». Cf. para esto Suhl, *Paulus*, 93s, el cual sospecha, además, que Pablo interrumpió entonces el viaje a Roma porque se enteró del edicto de Claudio; cf. Id., *Der konkrete Anlass des Römerbriefs*, 129.

decisiva: ¿cómo se introduce Pablo, mediante un diálogo tal cum Judaeo, en la comunidad cristiana de Roma, a fin de ganarla para su misión entre los gentiles en occidente?

¿Tiene esto alguna relación con el carácter de la comunidad romana? Desde hace tiempo esta cuestión ha preocupado a la investigación sobre la Carta a los romanos. F. C. Baur opinó que la exposición en los capítulos 1-11 presupone a judeocristianos como destinatarios; porque sólo podrá entenderse históricamente el intento del cuerpo de la Carta si esta presentación antijudía del evangelio se dirige, en su validez universal para judíos y gentiles, a cristianos que piensan y juzgan con categorías judías, a «judaístas». Sin embargo, esto es claramente falso. Siempre que se habla en Rom 1-11 a los destinatarios, éstos aparecen claramente como cristianos venidos de la gentilidad. Es verdad que este caso se da directamente solo en una ocasión (Rom 11, 17). Pero, como vimos, el comienzo y el final de la Carta no dejan la menor duda de que Pablo considera a la comunidad entera como capital cristiana de las ἔθνη en occidente y, por consiguiente, como punto céntrico futuro importante de su misión entre los gentiles de esta región. Además, sobre todo la sección Rom 9-11 está formulada de manera que se habla claramente a no judíos *sobre* Israel y los judíos (cf. de manera especial 9, 3-5; 10, 1-3; 11, 25-32).

Igualmente incorrecto es el juicio contrapuesto de que la comunidad romana se compuso sólo de cristianos venidos de la gentilidad⁸¹. Primero, porque en la lista de saludos 16, 3ss se encuentra una serie de nombres inequívocamente judíos. Segundo, Pablo habla en 4, 1 de «Abraham, nuestro padre según la carne», con lo que se considera como formando un conjunto con cristianos judíos⁸². Pero, sobre todo, en tercer lugar, el intento de la permanente confrontación de Pablo con la sinagoga: que el evangelio tiene validez tanto para judíos como gentiles (1, 17; 3, 29s; 4, 9ss) sin distinción (2, 11; 3, 22ss), carecería de sentido concreto si la comunidad de los cristianos de Roma no estuviera compuesta de judíos y de gentiles⁸³. Además, lo dice expresamente en el «nosotros» de 9, 24. A esto se añade, en cuarto lugar, que el conflicto intracomunitario entre fuertes y débiles 14, 1-15, 13 sólo puede explicarse como conflicto entre cristianos libres de la ley y otros fieles a ella, como veremos todavía.

81. Contra Munck, *Das Manifest des Glaubens*, en *Paulus und die Heilsgeschichte*, 190-203, aquí 194-203.

82. Es cierto que desde 3, 27-31 podría entenderse 4, 1 como dirigido también al judío que toma parte en el diálogo (así Kümmel, *Einleitung*, 270); pero el contexto que viene a continuación pone de manifiesto que con Ἰουδαίους Pablo está pensando en los destinatarios cristianos de Roma (cf. de manera especial 4, 23s). Por lo demás, 4, 1-25 desarrolla 3, 21b.

83. Así, atinadamente, Kümmel, *Einleitung*, 271.

Partiendo de esta sección, se puede concebir la situación de los destinatarios de la carta en el sentido de que los cristianos venidos del judaísmo y los llegados de la gentilidad se han enzarzado en discusión en la comunidad romana. Y partiendo de esta situación, la finalidad de toda la carta sería pacificar a los contendientes. Precisamente el tema del cuerpo de la carta podría iluminarse en su significación actual bajo este aspecto⁸⁴. Ahora bien, es totalmente claro que Pablo se dirige aquí a los fuertes y trata de conseguir que tengan consideración con los débiles, no a la inversa⁸⁵. Mas esto significa que él debería en tal caso haber tomado partido a favor de los judeocristianos en contra de los venidos de la gentilidad. Pero así tendríamos el enigma de por qué tiene que exponer con tanto detalle, en el corpus de la carta, a los cristianos de la gentilidad la contraposición entre justicia de la fe y de la ley, contraposición a la que tendrían que haberse acogido precisamente frente a los «débiles» judíos; y por qué les advierte aquí con énfasis de que no se sientan superiores a los judíos (11, 17ss)⁸⁶. Mientras que es absolutamente claro que la comunidad de Roma se compuso realmente de cristianos venidos del judaísmo y de la gentilidad, en igual medida resulta desconcertante ver en 14, 1-15, 13 la clave para la interpretación de la Carta a los romanos en el sentido de que Pablo tomara postura allí respecto de un conflicto agudo entre los cristianos venidos del judaísmo y los provenientes de la gentilidad⁸⁷.

b) *El nacimiento de la comunidad romana*

Un punto firme de partida es la pregunta acerca de la historia del nacimiento del cristianismo romano. En principio, todo parece indicar que tuvo su origen en el círculo del judaísmo romano. Porque de otro modo resulta inexplicable el motivo de la expulsión de los judíos por el emperador Claudio en el año 49 d. C. Sobre esto informa Suetonio, *Vita Claudii*, 25: «Expulsó de Roma a los judíos porque éstos, agitados por Chrestos, provocaban constantemente motines»⁸⁸. Con el nombre

84. Así, por ejemplo, Preisker, *Das historische Problem des Römerbriefs*; Harder, *Der konkrete Anlass des Römerbriefs*; Marxsen, *Introducción*, 102ss; Bartsch, *Das historische Problem des Römerbriefs*; Minear, *The Obedience of Faith*, 36 y pass; Donfried, *False Presuppositions*.

85. Contra Harder, *Der konkrete Anlass des Römerbriefs*. Correctamente Bartsch, *Die antinomistischen Gegner*.

86. Ahí tiene razón Harder, *ibid.*, contra Bartsch, *ibid.*

87. Hay que objetar esto sobre todo contra Marxsen, *Introducción*, 102ss

88. «Iudaeos assidue tumultuantes impulsore Chresto Roma expulsi». Cf. la bibliografía en Wiefel, *Die jüdische Gemeinschaft*, 75, nota 78 así como en Kaye, B. N. «*To the Romans and Others*» *Revisited*: NT 18 (1976-1977) 37-77, aquí 38 nota 6.

Chrestos, mencionado aquí, Suetonio piensa indudablemente en un judío romano de ese nombre, al que él o su fuente consideró como el instigador de aquellos motines. Pero esto se basa, con toda probabilidad, en un malentendido. Sólo pudo tratarse de un conflicto violento en el judaísmo romano con los cristianos de allí. El nombre Chrestos en vez de Cristo está testificado en repetidas ocasiones⁸⁹. En consecuencia, la situación en Roma habría sido similar a la que reinó en Jerusalén (Hech 6-8): allí el comprometido intento de miembros de una sinagoga «helenista» para hacer que sus hermanos de sinagoga se pasaran a la fe en Jesús, fe que ellos habían aceptado, provocó violentas reacciones de la mayoría de la sinagoga contra los apóstatas cristianos. De manera similar informa Hechos de los apóstoles, seguramente acertando en lo esencial, de diversos conflictos entre Pablo y las sinagogas locales de sus lugares de misión⁹⁰. En tal contexto se informará una vez de un proceso regular ante el procurador romano (Hech 18, 12ss). Cabe pensar que Claudio, con el edicto contra los judíos romanos, daba respuesta a un requerimiento procesal similar. Pero al informe de Suetonio corresponden, más bien, situaciones de tumulto como las que se cuentan en Hech 19, 23ss ó 21, 27 ss.

Por doquier hubo misioneros judeocristianos cuya agitación a favor de la fe en Jesús provocó reacciones violentas en contra. Sólo ellos tenían acceso a las sinagogas. Cristianos de la gentilidad contrarios a la ley jamás habrían tenido allí una chance. Sólo así es también comprensible que Claudio condenara los tumultos en Roma como agitaciones judías y respondiera con la expulsión global de los judíos, de manera que todos los cristianos judíos como Prisca y Aquila quedaron afectados también por las medidas; sin embargo, no los cristianos no judíos. Estos pudieron permanecer en Roma en la medida en que se distanciaron claramente de las comunidades sinagogaes y se organizaron en *collegia* propios. Sólo así pudo sobrevivir en Roma el cristianismo en los años posteriores al 49 d. C. y verse libre de las consecuencias catastróficas que en un principio tuvo el edicto de Claudio para el judaísmo. Cuando en el año 54 d. C., después de la derogación del edicto al convertirse Nerón en emperador, los judeocristianos retornaron a Roma, encontraron una comunidad organizada

89. Cf., por ejemplo, TacAnn XXV 44, 21 («Crestianos») con *ibid.*, 4 («Christus»). Para la prueba, cf. Blass, F., Hermes 30 (1893) 465-470.

90. Cf. 1 Tes 2, 16; Hech 13, 45.50s; 14, 2ss.19; 17, 5.13; 18, 6.12ss; 19, 9; 20, 3; 21, 27ss; 28, 24. Se trata ciertamente de un *topos* de Hechos de los apóstoles que corresponde al concepto histórico-salvífico de la historia de la misión cristiana primitiva (cf. Hech 13, 46s; 18, 6; 28, 25-28). Pero es incorrecto sacar de ahí la conclusión de que Pablo no misionó en principio personalmente en las sinagogas, sino tan sólo al margen de ellas, entre los llamados «temerosos de Dios».

«con cristianos de la gentilidad» y que, con probabilidad, creció con fuerza entre tanto. Desde estas consideraciones se explica bien que Pablo se dirija a la comunidad entera como compuesta por cristianos venidos de la gentilidad. Pero naturalmente para esas fechas han retornado ya a Roma los judíos expulsados, de manera que debieron reproducirse las tensiones del año 49 d. C. Mas ahora se trataba, sin embargo, de una comunidad de cristianos propia, ya constituida, a la que se contraponían las comunidades sinagogaes restituidas.

c) *Los cristianos romanos venidos de la gentilidad*

En esta reconstrucción⁹¹ se ha presupuesto que hubo una misión temprana con los gentiles por parte de los judeocristianos de Roma. Sin esto sería completamente inexplicable que Aquila y Prisca hubieran colaborado incondicionalmente en la misión de los gentiles después del primer encuentro con Pablo en Corinto. Pero cristianos judíos misionaron entre los gentiles ya en Antioquía (Hech 11, 20); y tal misión existió probablemente por doquier en la diáspora desde que el llamado Concilio de los apóstoles legitimó en principio la predicación a los gentiles (Gál 2, 7-9). La tradición presenta también a Pedro como misionero entre los gentiles, incluso como su iniciador (Hech 10, 1ss). Por consiguiente, una misión entre los gentiles llevada a cabo en Roma por judeocristianos no representa algo extraordinario.

La intención de misionar a los gentiles nació en los círculos de los llamados «helenistas», en cuyo círculo primero de dirección en Jerusalén compuesto por los siete uno era ya gentil, el prosélito antioqueno Nicolás (Hech 6, 7). Prosélitos eran aquellos no judíos que, mediante la práctica de la circuncisión y la plena observancia de la *torá*, se hacían judíos⁹². En aquella sinagoga helenística de la que salieron los primeros cristianos «helenistas» habría habido no pocos de estos prosélitos; porque las conversiones de gentiles no representaban algo infrecuente por aquellos tiempos en la diáspora. Desde hacía tiempo los judíos habían realizado allí una propaganda intensa con miras a ganar a los gentiles para la fe judía⁹³. Pero la misión de los «helenistas» cristianos entre gentiles se basa en su convencimiento de que mediante la muerte expiatoria de Cristo ha sido abolida la ley cultural juntamente con el templo (cf. Hech 6, 13), por lo que la fe en Cristo como tal da pleno acceso a la salvación, sin la observancia de

91. Cf. especialmente Wiefel, *Die jüdische Glaubensgemeinschaft*.

92. Cf. Kuhn, K. G., art. προσήλυτος en ThWNT VI 727-745.

93. Documentos y bibliografía en Schmithals, *Römerbrief*, 70s nota 199.

la *torá* (cultural). Por consiguiente, de esta manera se abría también el acceso a los gentiles; y concretamente, sin estar obligados a la ley.

Pero con esto se había eliminado aquí una diferenciación que había tenido un significado fundamental en el judaísmo: la distinción entre prosélitos y «temerosos de Dios». Se llamaba «temerosos de Dios» (φοβούμενοι τὸν θεόν = ירא שמים) a gentiles que aceptaban tan sólo la fe en el Dios uno y verdadero, que observaban los mandamientos morales de la *torá* así como determinadas prescripciones rituales de ésta, guardaban el sábado y pagaban el impuesto al templo⁹⁴. En sentido estricto eran considerados como no judíos⁹⁵ y sólo excepcionalmente fueron vistos como tales⁹⁶. Sin embargo, la distinción, soteriológicamente importante, entre circuncisos e incircuncisos, judíos y los «pecadores de la gentilidad» (Gál 2, 15) jamás fue superada como tal. Pero esto mismo sucedió de hecho en la primera misión cristiana entre los gentiles. Las ἔθνη en las primeras comunidades cristianas de la diáspora podrían haber sido mayoritariamente tales «temerosos de Dios». Era inevitable que los misioneros cristianos los ganaran tan rápidamente y en tan gran número para la fe en Cristo porque ellos habían recibido ya sólo por él, por consiguiente en el *status* de simples temerosos de Dios, participación plena en la salvación del Dios de Israel sin que tuvieran que aceptar aquel paso, entonces «molesto» (Hech 15, 10-19) para los no judíos, de la circuncisión ni cargar con la observancia plena de la *torá*⁹⁷. Es natural que las sinagogas judías locales consideraran esto como una afrenta. Porque de esta manera no sólo se vieron privados de los frutos de sus esfuerzos por lograr secuaces gentiles, del apoyo financiero valioso y de la reputación social, sino que cuando los misioneros cristianos juntamente con los temerosos de Dios llamaron también a judíos a convertirse a esta nueva fe en el mesías Jesús⁹⁸, colocaron de hecho a los justos

94. Cf. Bill. I 924-931; II 715-721; Kuhn, K. G., ThWNT VI 727-745 (bibl.); J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen ³1962, 354-370 (ed. cast.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1980).

95. Tanch 92a en Bibl. II 489s: «Nunca más podrá un hombre aprender *torá* si antes no se deja circuncidar». Cf. la inscripción catacumbal de Roma (CIJ I 28 p. CXXX Frey), citada en Kuhn, ThWNT VI 733, según la cual los temerosos de Dios fueron considerados escuetamente como gentiles.

96. R. Yošúa recurre, por ejemplo, a una opinión doctrinal de los antiguos según la cual un hombre que cumple la *torá* es considerado como prosélito incluso sin circuncisión (Jeb 46a Bar en Bill. I 106). La variante en R. Meir: «Un goj que guarda la *torá* es ante Dios incluso tan valioso como el sumo sacerdote mismo» (SLev 18, 5 en Kuhn, ThWNT VI 741) exagera conscientemente la frase (cf. Rom 2, 13) y no permite ser evaluada.

97. Schmithals, *Römerbrief*, 69-82 ha conferido recientemente probabilidad con buenas razones a esta hipótesis sostenida generalmente desde hace largo tiempo.

98. Cf. el tratamiento, paradigmático a este respecto, de Hech 13, 26: ἄνδρες Ἰσραηλίται και οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν.

fieles a la ley en el mismo plano que a los «pecadores de la gentilidad» (Gál 2, 15).

Desde esta perspectiva se entienden perfectamente los graves alborotos en el interior de los judíos romanos «impulsore Chresto».

Muchos indicios apuntan a que los primeros cristianos en Roma fueron miembros de aquel grupo «helenista» en torno a Esteban. A la sinagoga de Jerusalén, de la que ellos provienen, pertenecen, según Hech 6, 9, concretamente también «libertini», es decir: descendencia de aquellos judíos que Pompeyo había llevado a Roma como prisioneros⁹⁹ y que, después de su puesta en libertad, se asentaron en la orilla izquierda del Tiber¹⁰⁰. Es plausible que ellos, expulsados de Jerusalén después del martirio de Esteban, volvieran a los suyos en Roma y que prosiguieran inmediatamente allí la proclamación fracasada en Jerusalén, al igual que los otros prófugos de su grupo jerosolimitado en otros lugares de la diáspora. Es igualmente plausible que la reacción en estos círculos de los «libertini» romanos fuera similar a la producida en Jerusalén puesto que aquellos, al igual que sus hermanos en Antioquía y en otros lugares, lograron para la causa cristiana sobre todo un gran número de temerosos de Dios. Puesto que el judaísmo romano estaba organizado en un gran número de comunidades sinagogaes pequeñas y diversas¹⁰¹, durante algún tiempo los conflictos se dan sólo en el plano de estas comunidades sinagogaes concretas hasta que poco a poco comenzaron a alarmar a la totalidad del judaísmo romano. Por consiguiente, puede suponerse que hubo cristianos en Roma bastante antes del año 49 d. C.

La expulsión de los judíos tuvo como consecuencia durante algunos años que, por una parte, los temerosos de Dios que quedaron en Roma estuvieran aislados de las sinagogas y, por otra parte, los cristianos de la gentilidad que quedaron solos se vieran obligados a llevar una existencia independiente. Esto supuso una chance para que muchos de los temerosos de Dios fueran ganados para la fe en Cristo y se anexionaran a los grupos de cristianos de la gentilidad. El respeto que Pablo siente por la comunidad romana en Rom 1, 8 no debe ser entendido tan sólo como *captatio*. Por el contrario, es de pensar que la comunidad cristiana de Roma se granjeó gran prestigio en las comunidades de oriente por el rápido crecimiento real que experimentó en aquellos años. Sobre todo en el círculo de Pablo, informado cons-

99. Jos, *Ant.* 14, 4s; *Bell* I 7, 7.

100. Cf. Strathmann, H., ThWNT IV 269; Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte*, ²1972 (HNT 7) 45; contra Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*, ¹⁶1976 (KEK III), 223, nota 3, el cual aprueba la conjetura de M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen ³1968, 82: Λιβύων por Λιβερίων.

101. Cf. Wiefel, *Die jüdische Gemeinschaft*, 71-75.

tanamente de la situación en Roma por judeocristianos expulsados, se habrían puesto grandes esperanzas en la comunidad de Roma como centro de la misión en occidente, planeada desde hacía tiempo.

Pero mediante las numerosas agregaciones de temerosos de Dios que habían quedado aislados se explica también que determinados problemas pasaran al primer plano de la vida interna de la comunidad cristiana, problemas que crecieron mediante las opiniones diferentes sobre la amplitud de la observancia de la ley, que continuaba siendo importante en el cristianismo. Sólo se estaba de acuerdo en que la circuncisión no era necesaria para los gentiles que venían al cristianismo. Pero ¿qué pasaba con los mandamientos y costumbres que se habían observado ya en el ámbito de la sinagoga como temerosos de Dios? Es por consiguiente plenamente comprensible que unos quisieran conservarlos mientras que otros consideraban esto como recaída; y que así, en los cristianos romanos *venidos de la gentilidad*, se llegara a aquellos conflictos entre «fuertes» y «débiles» que toca Pablo en Rom 14, 1-15, 13.

d) *Las tensiones entre fuertes y débiles en Roma*

Muchas veces se supone que se trató de un conflicto entre judeocristianos y creyentes en Cristo venidos de la gentilidad, conflicto que se produjo a la vuelta de los judeocristianos del exilio. Estos habrían encontrado en la comunidad una praxis liberada en buena medida de la ley y que para ellos como judeocristianos había ido demasiado lejos y era teológicamente escandalosa¹⁰². Sin embargo, esto no es muy probable. En cualquier caso, Aquila y Prisca, que habían tomado parte en la misión de Pablo entre gentiles, habrían sostenido, como judeocristianos romanos, el punto de vista de Pablo; pero esto significa al menos que se inclinaron más bien por los «fuertes» que por los «débiles» en Roma. Y es del todo necesario preguntar si no hubo un número mayor de judeocristianos romanos que pensaron de igual manera. Es mucho más verosímil entender el conflicto como planteado entre dos direcciones diversas dentro de la comunidad cristiana formada por antiguos paganos¹⁰³, conflicto surgido entre los años 49 y 54 d. C. y en el que se vieron envueltos de una u otra manera los judeocristianos que retornaron a Roma. Los frentes en la comunidad romana no estuvieron formados por judíos a un lado y cristianos de

102. Así, por ejemplo, Appel, H., *Einleitung in das NT*, Leipzig 1922, 45; en la actualidad, sobre todo Bartsch, *Das historische Problem des Römerbriefs*; Id., *Die anti-semitischen Gegner*; Marxsen, *Introducción*, 106s; por último, Käsemann 387; Cranfield 18-21; Suhl, *Paulus*, 277.

103. Así, sobre todo, ahora Schmithals, *Römerbrief*, 86s.

la gentilidad al otro, sino por el diverso enjuiciamiento de la necesaria o innecesaria observancia de la ley por los cristianos de la gentilidad en la comunidad como conjunto, sin que probablemente su condición étnica marcara la línea divisoria entre ambos frentes.

En este contexto es oportuna una observación general sobre el significado de la denominación primitiva cristiana ἔθνη. Hasta nuestros mismos días ha parecido evidente que tiene un sentido puramente étnico. En esta interpretación se pasa por alto que, sobre todo dentro del judaísmo, donde era tan importante el punto de vista étnico de la pertenencia por nacimiento al pueblo de Israel, el judaísmo, sin embargo, se entendió decisivamente como una forma de vida marcada por la observancia de la *torá*. Se es «judío» en la medida en que se vive «en la ley»; se es «gentil» cuando se vive «sin ley» (cf. Rom 2, 12). Por eso se pueden intercambiar en Pablo los conceptos «judíos-gentiles» por «circuncisos-incircuncisos»¹⁰⁴. En consecuencia, el hecho de que la Carta a los romanos se dirija a la comunidad romana compuesta por cristianos de la gentilidad no significa que ésta se componga total o mayoritariamente por no judíos de nacimiento, sino que como totalidad no vive de manera judía, es decir: «en la ley», sino de forma gentil: fuera del pleno cumplimiento de la *torá* (cf. la terminología en Gál 2, 14).

Por lo que se refiere al conflicto entre fuertes y débiles en Roma se ha discutido hasta nuestros días si consistió sobre todo en cuestiones relacionadas con la ley. Si se entiende Rom 14, 2 en sentido vegetariano puro, las analogías con tal situación se dan casi exclusivamente en el entorno helenístico. Los débiles serían entonces cristianos de la gentilidad que no podían o no querían abandonar como cristianos tales costumbres de su vida antes de ser cristianos¹⁰⁵. Sin embargo, con esta interpretación no se da satisfacción a los datos de Rom 14, 20s. Sobre todo el punto de vista de la pureza remite inequívocamente al punto específicamente judío de la ley ritual. Desde aquí, la renuncia de los débiles a degustar la carne y el vino (14, 21) sólo pudo estar motivado propiamente por el temor a hacerse impuros mediante la carne sacrificada a los ídolos y por el vino de la libación¹⁰⁶. A parte

104. Cf. Berger, *Almosen für Israel*, 198 con nota 73.

105. En principio, el vegetarianismo está testificado respecto de los pitagóricos y de algunos estoicos tardíos. La abstinencia temporal de carne y de vino estuvo más extendida en el mundo helenista y en determinados círculos judíos y de la Iglesia antigua. Cf. la documentación en Schmithals, *Römerbrief*, 98s, así como R. Arbesmann en RAC 447; J. Haussleiter, *ibid.*, 1106-1108. Vegetarianos helenistas en este sentido ven en los «débiles» en Roma, por ejemplo, Kümmel, *Einleitung*, 271 y Käsemann 351-353.

106. Así, de manera totalmente convincente, Bill. III 307 y posteriormente, en último término, Schmithals, *Römerbrief*, 301-303.

de esto, menciona Pablo también la «distinción de los días» (14, 5), con lo que se piensa en la observancia del sábado (cf. Col 2, 16), o en los días de ayuno judío (cf. Did 8) o en la observación de las fechas de las fiestas; en cualquier caso, se trata de consideraciones judías.

Por consiguiente, el planteamiento del problema en Roma es en principio idéntico al de Corinto (cf. 1 Cor 8, 1-13; 10, 23-11,1)¹⁰⁷. En ambos lugares argumentan los débiles con puntos de vista de la ley ritual judía, que ellos practican intencionadamente con rigor para escapar al peligro, acechante por doquier, de caída en la impureza por el contacto con lo pagano. Frente a esto, los fuertes sostuvieron en Roma un juicio similar al de los de Corinto: si la divisa de estos últimos era: «¡todo es lícito!» (1 Cor 10, 23), los fuertes de Roma dicen: «todo es puro» (Rom 14, 20). Tanto unos como otros invocaron la fe, cuyo conocimiento libera a los cristianos de toda vinculación con los ídolos (1 Cor 10, 29; cf. 8, 4-6; Rom 14, 22b), de manera que para ellos todo alimento es puro porque ha perdido, por Cristo, la fuerza para hacer impuro (Rom 14, 14; cf. 1 Cor 10, 26). Los fuertes sostenían, pues, el punto de vista de la «profanación» radical del mundo por Cristo y, consecuentemente, la abrogación radical de la ley ritual para los cristianos.

De esto se desprende el cuadro de una discusión de principio en las comunidades misioneras de la primera cristianidad. Se trataba de si, y en qué medida, la fe en Cristo legitimaba una vida «sin ley» en la cotidianidad concreta. Sobre la misma cuestión se había producido ya en Antioquía una discusión en el grupo dirigente de aquella comunidad (Gál 2, 11ss). La postura de los jerosolimitanos en contra de la comunidad de mesa entre judeo-cristianos y pagano-cristianos había logrado convencerlos de que los gentiles tendrían que respetar la obligación de los judíos frente a la ley. Entonces Pablo quedó solo con su postura contraria. Después consiguió que ésta, su opinión, tuviera plena vigencia en las comunidades fundadas por él. Pero también fuera del ámbito paulino se dieron soluciones de radicalismo similar (cf. Hech 10, 9ss; Mc 7, 15) y acuerdos de compromisos como el mencionado decreto de los apóstoles (Hech 15, 20), según el cual los gentiles tenían que cumplir tan sólo los llamados mandamientos no-equitos de la *torá* (Lev 17s) que la sinagoga imponía a los temerosos de Dios, con lo que podían tener comunicación con los fieles a la ley. Por consiguiente, las posiciones de los fuertes y de los débiles en Roma estaban en línea con tendencias extendidas por todas partes en el cristianismo primitivo.

107. Cf. Lütgert, *Römerbrief*, 94s; Michel 334; Schmidt 226; Bornkamm, *Römerbrief*, 133.

e) *La exposición del evangelio en el cuerpo de la carta*

Si partiendo de Rom 14s hemos logrado una visión de la situación actual de la comunidad romana, surge ahora la pregunta de si, y cómo, también la exposición detallada del evangelio en el cuerpo de la carta, el tema principal de la carta, apunta concretamente a los destinatarios romanos.

Hay una cosa clara desde el principio: a diferencia de lo que sucede en Galacia, en la Carta a los romanos Pablo no lucha contra un frente judío. Según Rom 14s, sólo se discuten entre fuertes y débiles cuestiones de la ley ritual, pero no la de la circuncisión; no se puede extraer esto último del cuerpo de la carta¹⁰⁸. Más bien, Pablo presenta aquí el evangelio de la justicia de Dios con su igual fuerza salvífica para judíos y gentiles en diálogo con la *sinagoga*.

¿Por qué hace él esto en su carta a la comunidad cristiana en cuyo seno existían agudos problemas *intracomunitarios* respecto de la ley? La opinión, defendida por muchos en los últimos tiempos, de que hay que interpretar Rom 1-11 desde Rom 14s fracasa a causa de que allí se trata un tema distinto que aquí y porque los destinatarios tampoco son los mismos en ambas partes. Debe haber motivos, que nada tienen que ver al menos directamente con la disputa entre fuertes y débiles, para que Pablo presente a los cristianos de Roma como tema principal de su carta una exposición de su evangelio delineada en secciones amplias como diálogo con la sinagoga. La parénesis concreta en Rom 14s recibe su significación del peso principal de la temática autónoma del cuerpo de la carta. Se pone esto de manifiesto en la conclusión de esa parénesis en 15, 8ss, donde Pablo hace que ésta desemboque en la temática del evangelio. Pero la exhortación a los fuertes para que respeten la conciencia de los débiles se fundamenta en la parénesis precedente general de Rom 12s, donde se concentra la observancia cristiana de la ley sobre el amor al prójimo.

Desde aquí ciertamente no existe una relación directa, pero sí indirecta, entre Rom 14s y Rom 1-11. Se pone de manifiesto especialmente en 11, 17ss. Aquí Pablo advierte a los cristianos venidos de la gentilidad para que no consideren como definitivas en la historia de la salvación su elección y la caída de Israel; para que no se engrían, frente a la sinagoga, de poseer la salvación, como había negado él este derecho a la sinagoga en 2, 17ss y en 3, 27ss. Como la pregunta de 11, 1, que determina desde el comienzo toda la exposición en Rom 9-11, es planteada desde 3, 1ss por el judío que participa en el diálogo y está pensada como objeción contra el evangelio, la alocución contra

108. Contra Marxsen, *Introducción*, 106s.

los cristianos de la gentilidad en 11, 17ss no cuadra con la línea de la argumentación: aquí «gentiles» orgullosos de la salvación toman, traducida a plano positivo, la pregunta negativa del judío. Es muy probable que Pablo apunte *aquí* ya a aquellos fuertes que niegan a sus hermanos débiles el derecho de sentirse obligados como cristianos a la observancia de los mandamientos rituales y cortan así de hecho los últimos lazos entre la Iglesia y la sinagoga. Puesto que, como vimos, Pablo formula la sección Rom 9-11 en conjunto no en diálogo directo con el *partner* judío, sino como exposición *sobre* Israel, en principio sus destinatarios aquí tal vez sean ya los fuertes cristianos. Esto significa que Pablo responde a la objeción de la sinagoga tomándola y examinándola minuciosamente como problema central *cristiano*, de manera que su respuesta se convierte al mismo tiempo en una toma de postura fundamental dentro del conflicto surgido en la comunidad de Roma.

2. La situación de Pablo cuando compone la Carta a los romanos

a) Significación actual de la colecta de las comunidades paulinas

Para entender las explicaciones del cuerpo de la carta en su finalidad histórica concreta es necesario ahora tener presente no sólo la situación de los destinatarios romanos, sino también la de Pablo mismo. Según Rom 15, 23s, quiere misionar en España partiendo de Roma y suplica a los destinatarios de la carta la postura de ayuda necesaria para ello. Expresa esto con brevedad sólo al final de la carta, de manera que no se puede ver ahí la finalidad auténtica de su escrito¹⁰⁹. Por el contrario, según 1, 14ss su intención es exponer el evangelio a los romanos bajo la temática de la justicia de Dios. ¿Por qué?

En la introducción a este tema en el proemio sorprende en seguida una cierta inseguridad de Pablo. Por una parte, quiere venir a Roma como pneumático para desarrollar el intercambio espiritual, en el dar y recibir, con los pneumáticos de Roma (1, 11s). Por otra parte, quiere predicarles el evangelio y tener «frutos», es decir: éxito misionero, «entre ellos como entre los restantes gentiles» (1, 13-15). Difícilmente puede explicarse esto si no es en el sentido de que pretende disipar temores en Roma con los que se podría recibir allí su visita. ¿Es su pretensión de apóstol, que él fundamenta desde esta base con tanto detalle en el prescripto (1, 1-5) y que luego en el proemio presenta, que su predicación evangélica aparezca como el don de un visitante

109. Contra Noack, *Current and Backwater*.

pneumático y no que deba ser malinterpretada como autointroducción autoritativa del apóstol de los gentiles? Recientemente se ha supuesto que Pablo cuenta con la objeción de que con su intención de predicar choca contra el principio de misionar tan sólo allí «donde Cristo no ha sido todavía nombrado» (Rom 15, 20, cf. 2 Cor 10, 15s); que en verdad, no querría misionar la comunidad ya existente, pero, sin embargo, de hecho pretendería dar, mediante su predicación apostólica, el carácter de Iglesia a la comunidad no fundada por un apóstol¹¹⁰. Sin embargo, nada de esto hay en la Carta a los romanos. Tampoco puede fundamentarse la hipótesis partiendo de la ausencia del concepto de Iglesia en el prescripto como en general en toda la carta¹¹¹.

Otra explicación sugiere: entre los cristianos de Roma existían reservas o temores frente a la *persona* de Pablo y frente a su predicación del evangelio radical y libre de la ley o que Pablo había dado motivo para sospechar.

Hay que tener presente la situación en que se encontraba él en oriente cuando redactó su carta. En Corinto y especialmente en Galacia había tenido que combatir poco antes rudos enfrentamientos con misioneros judeocristianos que se opusieron en Corinto a su autoridad de apóstol y en Galacia al *status* de libertad frente a la ley del que gozaban sus comunidades compuestas por cristianos venidos de la gentilidad. Los adversarios exigieron en Galacia la circuncisión y plena observancia de la ley a los cristianos venidos de la gentilidad; es decir, que esos adversarios veían en éstos a simples temerosos de Dios a los que el apóstata Pablo impedía la consecución del *status* de prosélitos sin el que ellos ni siquiera como cristianos podrían participar plenamente en la salvación (cf. también Hech 15, 5; 21, 20s). Pablo se defendió contra la agitación, al parecer exitosa, de estas gentes en Galacia. Con una crudeza que él no habría practicado hasta entonces planteó por su

110. Así Klein, *Abfassungszweck*, 138-144. En contra Bornkamm, *Römerbrief*, 128s; Kuss, *Paulus*, 196-199; Wilckens, *Abfassungszweck*, 114-116; Schmithals, *Römerbrief*, 173s, que, sin embargo, modifica la tesis de Klein: Pablo «querría convertir la cristiandad romana ... en comunidad paulina» (*ibid.*, 55), pero esto es al menos exagerado.

111. Cf. la argumentación en contra en Wilckens, *Abfassungszweck*, 116. Schmithals, *Römerbrief* sospecha en κλητοὶ ἄγιοι una fórmula judeocristiana antigua con la que se habrían denominado a sí mismos los cristianos como «grupo sinagogal especial» y que «fue suplantada por el concepto ἐκκλησία» allí donde los cristianos se habrían entendido y organizado conscientemente en contraposición a la sinagoga (cf. para esto último Schrage, W., 'Ekklesia' und 'Synagoge': ZThK 60 [1963] 178-202). En Roma no existía aún una organización fija de la comunidad, sino tan sólo «cristianos individuales o comunidades concretas compuestas por diversos grupos cristianos» (*ibid.*, 69). Esto último es muy digno de mención y es apoyado por las consideraciones de Wiefel, *Die jüdische Glaubensgemeinschaft*, 71-75, sobre la organización de las comunidades sinagogales judías. Sin embargo, tal vez fuera tensa la relación con el judaísmo romano después del año 49 d.C.; así pues, no se puede explicar con esto la falta del concepto «iglesia».

parte una disyuntiva entre la justificación cristiana por la fe y la justificación judía por la ley; y advirtió a sus cristianos venidos de la gentilidad que el camino de la ley es alejamiento del evangelio (Gál 1, 6-9; 5, 3s).

Estas confrontaciones tuvieron lugar en una época inmediatamente anterior a la redacción de la Carta a los romanos. Según Rom 15, 25ss, Pablo está a punto de salir de Corinto hacia Jerusalén para, juntamente con los emisarios de sus comunidades, llevar el dinero recogido en la colecta para los pobres de Jerusalén¹¹². En consecuencia, la carta fue escrita al final de la última estancia en Corinto (cf. Hech 20, 2s) o ya durante el viaje. De Jerusalén quiere Pablo ir inmediatamente a Roma (Rom 15, 32). ¿Qué es de suponer en esta situación sino la preocupación de que los adversarios judeocristianos se opongan a sus proyectos también en Roma o que, al menos, creen un ambiente contrario a él propalando noticias tendenciosas?

Hay que tener en cuenta otra observación. En Rom 15, 30s pide Pablo insistentemente a los cristianos de Roma que luchen juntamente con él en la súplica a Dios para que él sea salvado de los incrédulos en Judea y para que los santos de Jerusalén acepten la colecta. ¿Cómo es posible que mencione estas dos cosas conjuntamente en la misma frase? La única explicación convincente de esta formulación altamente sorprendente es que existiera una conexión actual entre su riesgo personal a causa de los judíos y el posible rechazo de la colecta por los judeocristianos. La persecución de los judíos le acompañó por doquier en su misión desde su conversión. El paso de perseguidor comprometido de los cristianos a dirigente comprometido de una misión cristiana libre de la ley¹¹³ fue considerado como defección y actuación de un apóstata al que hay que dar el golpe de gracia. Este cambio repentino también resultó sospechoso en diversos momentos a los judeocristianos en Judea (Gál 1, 23). Pero de manera especial los adversarios judaístas atizaron estas reservas contra el perseguidor de los cristianos que pretende ahora ser el apóstol de los gentiles (cf. 1 Cor 15, 8-10; Gál 1, 13ss). El juicio de ellos contra la misión independiente de Pablo entre los gentiles y contra la fundación de comunidades libres de la ley coincidió con el juicio del judaísmo contra él; también para ellos Pablo era un apóstata en el ropaje cristiano de apóstol. Es verdad que

112. De los mencionados en Rom 16, 21-23 se nombra en Hech 20, 4 a Timoteo, Sosípatro y tal vez a Lucio, así como en Hech 19, 22 también a Erasto como acompañante de Pablo en el viaje hacia Jerusalén.

113. Cf. Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, en Rechtfertigung als Freiheit*, 11-32; Dupont, J., *The Conversion of Paul and its Influence on his Understanding of Salvation by Faith*, en *Apostolic History and the Gospel* (FS F. F. Bruce), Exeter/Devon 1970, 176-194.

el acuerdo del Concilio de los apóstoles (Gál 2, 7-9) legitima la misión de los antioquenos entre los gentiles. Pero desde el conflicto acerca de la comunidad de mesa entre judíos y gentiles en Antioquía (Gál 2, 11ss), según la opinión de ellos Pablo no había respetado los límites de ese acuerdo. Desde aquel momento, la lucha de ellos tuvo por meta la integración de los gentiles misionados por él en la comunidad salvífica cristiana del Israel renovado; y, por consiguiente, pretendieron destruir su autoridad en sus comunidades. La agitación que éstos provocaron contra Pablo en sus comunidades compuestas por cristianos venidos de la gentilidad fue una contramisión en toda línea, con todos los medios, en un bien entendido interés hacia los hermanos temerosos de Dios tentados por este pseudoapóstol.

Pablo no se limitó a combatir con todas sus fuerzas a estos adversarios, sino que, al mismo tiempo, puso todo su empeño en que sus comunidades, sin perder el *status* de libertad frente a la ley, no rompieran con la comunidad primigenia de Jerusalén. Por eso invocó enfáticamente en la Carta a los gálatas la plena legitimación de su misión entre los gentiles por la autoridades de Jerusalén (Gál 2, 1-10). Ya antes de que comenzaran las controversias con los adversarios había puesto él en marcha una gran colecta de dinero en sus comunidades a favor de Jerusalén. Con ella pretendía que sus comunidades dieran respuesta cumplida a la decisión correspondiente tomada por el Concilio de los apóstoles (Gál 2, 10). Ahora bien: en la situación de lucha, esta colecta alcanzó incluso una significación política: ella debía convertirse en una demostración sin límites de aquella unidad de judíos y gentiles bajo el evangelio tal como él la predicaba y practicaba en sus comunidades¹¹⁴.

Cuando Pablo expresa en Rom 15, 31 la preocupación de que los jerosolimitanos puedan rechazar esta colecta, da a entender que tiene ante sus ojos la posibilidad de que los dirigentes de Jerusalén puedan ponerse del lado de sus adversarios judaístas. Pues éstos tenían que intentar impedir por todos los medios que esta amplísima acción de Pablo tuviera éxito en Jerusalén, ya que, naturalmente, eran conscientes de los efectos perjudiciales que tendría para ellos. Bajo este aspecto sorprende que Pablo, en su informe sobre la colecta concluida, mencione en Rom 15, 26 sólo Acaya y Macedonia, pero no Galacia, cuyo celo ejemplar había presentado laudatoriamente a los corintios dos años antes (1 Cor 16, 1). Todavía en la Carta a los gálatas insiste en su empeño a favor del cumplimiento del acuerdo de la colecta para la comunidad de Jerusalén (Gál 2, 10), con lo que, indudablemente, remite a los gálatas a la acción en sus propias comunidades. Parece

114. Cf. ahora, de manera especial, Berger, *Almosen für Israel*, 195-204.

como si los gálatas se hubieran negado a participar después de hacer acto de presencia los judaístas, como señal de que se pasaban a la línea de éstos. Si realmente se había conseguido separar a los gálatas del frente de unidad de las comunidades paulinas¹¹⁵, este éxito habría robustecido considerablemente su posición en Jerusalén contra Pablo. Por Hech 21, 20s sabemos que por aquel tiempo hubo en la comunidad primigenia de Jerusalén un grupo numeroso y fuerte judaísta antipaulino. Y Lucas se esfuerza mucho por presentar a Santiago como mediador exitoso. Pero que Hechos de los apóstoles no diga ni una palabra sobre la entrega de la colecta a pesar de que se la menciona en otro contexto (Hech 24, 17) habla mucho a favor de que este tema continuaba sin cicatrizar todavía bastante tiempo después y que el autor irenista tendió un tupido velo sobre este asunto¹¹⁶.

Y todo esto contribuye a iluminar la situación aludida en Rom 15, 31 y a explicar la preocupación de Pablo. El apóstol vio que, con la entrega de la colecta, se le venía encima una confrontación de principio con la dirección jerusalimitana sobre el reconocimiento de su misión entre los gentiles libres de la ley y, con ello, sobre la supervivencia de la unidad de los cristianos venidos unos de judaísmo y otros de la gentilidad; una confrontación cuyo desenlace era imprevisible. Desde esta perspectiva se comprende muy bien que él trate de asegurarse el apoyo «en la lucha» mediante la oración de los romanos (Rom 15, 30). Pero sobre todo se hace claro ahora por qué sitúa en Rom 1-11 la exposición del evangelio predicado por él, y tan discutido entonces, bajo el tema de la unidad entre judíos y gentiles; y por qué lo elabora así apologéticamente como diálogo con la sinagoga. El *partner judío*, en cuya boca pone Pablo las objeciones centrales de la sinagoga contra el evangelio de la revelación de la justicia de Dios sin la ley, representa al mismo tiempo la posición de sus adversarios *judeocristianos* en la confrontación inminente en Jerusalén. Pablo se esfuerza tanto en su carta a la comunidad de Roma, formada por *cristianos venidos de la gentilidad*, por mantener un diálogo cum Judaeo - hasta Rom 11 y hasta destacar el papel de Jerusalén en Rom 15, 27 - porque con este enfoque del tema pueden y deber perder fuerza los argumentos contra su misión cristiana entre los gentiles; argumentos que le serán ex-

115. Cf. Wilckens, *Abfassungszweck*, 135s. El que se mencione en Hech 20, 4 a dos asiáticos, Tíquico y Trófimo, como compañeros de viaje de Pablo, no es argumento en contra. Ya que éstos no tienen por qué ser representantes especialmente de las comunidades de Galacia; pueden haberlo sido, por ejemplo, también de la comunidad de Efeso, a favor de lo cual habla Hech 21, 29 (cf. Ef 6, 21; 2 Tim 4, 12) y lo que también interpreta así el manuscrito D con su añadidura 'Εφέσιοι.

116. «Se ve que Lc sabía más que lo que dice» (Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte*, 1963 [HNT 7], 133).

puestos pronto en Jerusalén y que tal vez pudieron haber creado en Roma un ambiente de reserva contra él. En ambos lugares son de temer peligros para la obra misionera que ha llevado a cabo hasta ahora y para la futura. Así se le configura automáticamente la *Carta a los romanos* al mismo tiempo que prepara su alocución de defensa en *Jerusalén*¹¹⁷.

b) *La Carta a los romanos como "testamento" de Pablo*

Desde estos presupuestos se entiende que Pablo trate en la Carta a los romanos una serie de temas de sus cartas precedentes, de manera que su carta adquiera, por motivos actuales, el carácter de una síntesis, una especie de testamento¹¹⁸.

Las relaciones con la primera Carta a los corintios afectan, exceptuando pormenores¹¹⁹, sobre todo a las secciones de Rom 14, 1-15, 13 y 1 Cor 8, 1-13; 10, 23-11, 1; además, Rom 5, 12-21 y 1 Cor 15, 21.45-49¹²⁰, así como Rom 12, 3-8 y 1 Cor 12, 4-31¹²¹. Es digno de mención, además, el paralelismo entre 1 Cor 1, 18-22 y Rom 1, 18-3, 20 (de manera especial 1 Cor 1, 21 y Rom 1, 19-22); entre 1 Cor 3, 21-23 y Rom 8, 38s así como entre 1 Cor 15, 56s y Rom 7, 7-25¹²². De la segunda Carta a los corintios hay que mencionar

117. Pero con ello, la Carta a los romanos no es en modo alguno una «Carta a Jerusalén», como Jervell opina exagerando. Atinadamente Bornkamm, *Römerbrief*, 138: «Las dos cosas constituyen una unidad: el mensaje que quiere predicar en Roma y debe defender en Jerusalén».

118. Así Bornkamm, *Römerbrief*, 130-135.

119. Por ejemplo, κλητός ἀπόστολος está sólo en Rom 1, 1 y 1 Cor 1, 1; igualmente κλητοὶ ἄγιοι Rom 1, 7 y 1 Cor 1, 2, así como la designación de los cristianos como ἄγιοι Rom 1, 6; 8, 28; 1 Cor 1, 24. Cf. Richards, *Romans and First Corinthians*, 19.

120. Cf. Wilckens, *Christus, der letzte Adam, und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Anthithese, in Jesus und der Menschensohn (FS A. Vögtle)*, Freiburg 1975, 387-403.

121. Es de tener en cuenta que en ambas ocasiones la idea deriva al amor del prójimo: cf. Rom 12, 9ss con 1 Cor 13 (Bornkamm, *Römerbrief*, 133). Richards, *Romans and First Corinthians*, 21-25 quiere poner de manifiesto que Rom 12, 4ss debió ser escrito antes que 1 Cor 12 porque la idea de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 27, cf. 12, 12) se ha desarrollado partiendo de la idea de que ella es un cuerpo en Cristo (Rom 12, 5). Pero esta última idea constituye el centro también en 1 Cor 12 (concretamente en v. 14-26) y emerge también en Gál 3, 28; esta expresión de la idea apunta a la relación de los carismáticos entre sí, en donde acaban tanto 1 Cor 12 (cf. v. 28-31) como Rom 12, 3-8. Tampoco resultan convincentes los restantes argumentos que aporta Richards para su tesis de que Romanos estaría en la situación de Hech 19, 21, en cambio 1 Cor después de lo descrito por Hech 19, 22 (*ibid.*, 25s con la fantasiosa fundamentación política, *ibid.*, 26-30). Cf. en contra también Kümmel, *Einleitung*, 472.

122. Cf. Bornkamm, *Römerbrief*, 132.

2 Cor 3, 6 (cf. Rom 2, 29; 7, 6); 2 Cor 5, 21 (cf. Rom 3, 24s; 5, 8); 2 Cor 5, 18s (cf. Rom 5, 10s); 2 Cor 10, 15s (cf. Rom 15, 20)¹²³.

Pero, sobre todo, existe una tal proximidad con la Carta a los gálatas que parece imponerse el juicio de que la Carta a los romanos tuvo que ser redactada poco después de la Carta a los gálatas¹²⁴. Sólo en estas dos cartas se encuentra la doctrina de la justificación expuesta con la antítesis fundamental «por la fe, no por las obras de la ley», cuyo arranque cristológico tradicional se hizo visible anteriormente en 2 Cor 5, 21 (cf. Gál 3, 13; Rom 5, 8; 8, 3s) y de cuya coordinación de pecado y ley tenemos un prelude a modo de tesis breve en 1 Cor 15, 56. En la Carta a los gálatas se ve con claridad cómo la doctrina de la justificación expuesta en su significación central fue concebida por Pablo ante todo en la lucha concreta con los adversarios judaístas¹²⁵. En la Carta a los romanos Pablo la repite, pero aquí, como se indicó arriba, para responder de su evangelio bajo el tema de la unidad de judíos y gentiles, nuevo respecto de la Carta a los gálatas.

Que la Carta a los romanos es de esta manera una reproducción de la Carta a los gálatas se pone de manifiesto, sobre todo, en el paralelismo de la estructura:

Gál 2, 15-21 se corresponde con	Rom 3, 19-28;
Gál 3, 6-29	Rom 4, 1-25;
Gál 3, 26-28	Rom 6, 3-5;
Gál 4, 1-7	Rom 7, 1-8, 16;
Gál 4, 21-31	Rom 9, 6-13;
Gál 5, 13-15	Rom 13, 8-10;
Gál 5, 16-26	Rom 8, 12s.

El ideario expuesto en la Carta a los romanos está preformado, pues, con claridad en la exposición de la Carta a los gálatas. Sin embargo, en la Carta a los romanos no sólo ha cambiado el ideario en la finalidad, sino que ha sido ampliado o completado con argumentación nueva. Si el raciocinio de la Carta a los gálatas se pone de manifiesto sobre todo en Rom 3, 19-4, 25 y en Rom 8, tanto Rom 1,

123. Sin embargo no resulta convincente la demostración que Kaye, J. N., *To the Romans and Others' Revisited*: NT 18 (1976) 37-77, especialmente 50-73, trata de desarrollar a favor de que Rom tiene más rasgos comunes con 2 Cor que con Gál.

124. He recogido los motivos para esta datación de la Carta a los gálatas en el trabajo: *Was heisst bei Paulus: "Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht"?*, en *Rechtfertigung als Freiheit*, 77-109, aquí 84s nota 16.

125. Cf. Wilckens, *Christologie und Anthropologie*, 67-72. Si hay que separar Flp 3, 2ss de la carta presente, esta polémica proviene de la misma época que la de la Carta a los gálatas. De otra manera, ella es un testimonio de que posteriormente también fue necesario otra vez intervenir desde Roma contra la agitación judaísta en oriente.

18-3, 18 como también Rom 5-7 y Rom 9-11 son añadiduras temáticas; es decir: precisamente aquellas secciones en las que Pablo responde a las objeciones judías decisivas. A partir de la polémica de la Carta a los gálatas se ha llegado, en la Carta a los romanos, a una apología amplia que, yendo más allá del significado local y condicionado por las circunstancias del conflicto de Galacia, ha adquirido un significado general referido a la totalidad de la Iglesia.

III. EL SIGNIFICADO DE LA CARTA A LOS ROMANOS

1. Del análisis histórico anterior se desprende, en primer lugar, qué significación tiene la Carta a los romanos *en la historia de Pablo*. La situación especial en la que él la escribió exigía una presentación completa de su predicación del evangelio con el objetivo de presentar sin compromiso alguno objetivo su discutida interpretación del núcleo de la religión cristiana de manera que no sólo las otras partes de la Iglesia primigenia la toleraran como base de su misión entre los gentiles, sino de forma que pudiera ser reconocida y aceptada como fundamento común de la Iglesia que se estaba formando con judíos y gentiles. Hasta entonces Pablo jamás se había encontrado en la situación de elaborar así un concepto global y «ecuménicamente» justificado del cristianismo en su relación con el judaísmo.

No conocemos en detalle lo que Pablo había dicho con anterioridad en el Concilio de los apóstoles. Pero indudablemente, la Carta a los romanos es una repetición profundizada de sus consideraciones de entonces, precisada por la controversia inmediatamente precedente con los adversarios judaístas en Galacia. De la polémica brusca y llevada al extremo, en parte peligrosamente unilateral, de la Carta a los gálatas se ha pasado en la Carta a los romanos a lo que se puede llamar posición de toda la Iglesia. Si se tiene presente que se trataba allí concretamente de la consistencia y proyección de toda su obra misionera, con toda razón puede calificarse la Carta a los romanos como la suma teológica de Pablo; y puesto que éste vino a Roma no como misionero, sino como prisionero y poco tiempo después murió mártir, puede darse a esta obra el título de «testamento» del apóstol para toda la Iglesia.

2. De aquí procede, al mismo tiempo, la significación de la Carta a los romanos *en la historia del cristianismo primitivo*. No sabemos con exactitud cómo fueron recibidos en el círculo director jerosolimitano los pensamientos que Pablo concibió con la mirada puesta en la defensa inminente que debía hacer en Jerusalén ni tampoco cono-

ce mos con precisión el eco de la Carta a los romanos en el entorno de sus mismos destinatarios. Sólo es claro que en Jerusalén no se produjo la ruptura con los dirigentes locales. Tiene significación simbólica el hecho de que Pablo y Pedro murieran martirizados en Roma. Y la veneración que se ha rendido en Roma a ambos apóstoles¹²⁶ pone de manifiesto con claridad que la Iglesia universal ha aceptado plenamente la persona, obra y predicación de este su discutido apóstol. En la recepción de las cartas de Pablo cuando nace el canon neotestamentario se ha reconocido por doquier un papel central a la Carta a los romanos. Su colocación al final¹²⁷ o al comienzo¹²⁸ de la parte canónica de las cartas hace patente esto. Esto significa que se reconoció ya tempranamente en la Carta a los romanos aquel carácter de suma de la predicación paulina y se le dio, en consecuencia, el rango de suma de la predicación apostólica en general¹²⁹.

3. Así la Carta a los romanos alcanzó una significación sobresaliente en la historia de la Iglesia. Es muy comprensible que las cartas de Pablo en general, y de manera especial la Carta a los romanos, resultaran «difíciles» (2 Pe 3, 16) en su lectura en el culto; y tal juicio perdura aún en nuestros días. Por consiguiente, no sorprende que precisamente la doctrina de la justificación de Pablo no tuviera de momento una significación esencial en la historia del nacimiento de la teología de la Iglesia antigua vista como conjunto¹³⁰. La gran, y peligrosa, excepción en el siglo II fue Marción, a cuya orientación central del canon en favor de Pablo las cartas paulinas deben tal vez incluso su entrada en el canon eclesiástico¹³¹.

Hasta el siglo III, Pablo, y de nuevo en primer lugar la Carta a los romanos, no adquirió significación central en la escuela teológica de la Iglesia antigua; y concretamente en forma de exégesis, en la que —desde Orígenes— el esfuerzo teológico por captar la teología paulina en el contexto del pensamiento griego le encontró su método adecuado en la filología científica de entonces y su figura correspondiente en

126. El testimonio más antiguo a favor es 1 Cl 5, 3-7.

127. Así especialmente en el Canon de Muratori así como, según el testimonio de Tertuliano, *Marc IV 5; Praescr haer.*, 36. Cf. Schmithals, *Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe*, en *Paulus und die Gnostiker*, 175-200, especialmente 185-189.

128. Así en P 46 como en el elenco del Codex Claromontanus (Preuschen, E., *Analecta II*, 2^o1910, 40ss); desde el siglo III sin excepción.

129. La supresión de su dirección a los cristianos de Roma en Rom 1, 7.15 en el manuscrito G se debió seguramente al interés de que la carta pareciera, en la lectura cultural de la Escritura, estar dirigida a los cristianos de todos los lugares.

130. Cf. Aleith, E., *Das Paulusverständnis in der Alten Kirche*, 1937, BZNW 18.

131. Cf. von Campenhausen, H., *Die Entstehung der christlichen Bibel*, 1968 (BHTH 39), 174.

los sucesivos comentarios de texto. En verdad, la doctrina de la justificación no adquirió actualidad descollante en occidente hasta los siglos IV y V. Entonces surgió una exégesis de Pablo totalmente nueva (Ambrosiaster, Pelagio), de la que Agustín, en el contexto de su confrontación con Pelagio y sus seguidores, creó una concepción teológica global nueva sobre la base de la doctrina paulina de la justificación. Y su concepción se impuso en la Iglesia de occidente. Esta entró en la tradición teológica como doctrina de la gracia y marcó a aquella en su totalidad y de modo importante. Con ello, la teología paulina comenzó a impregnar también de forma esencial la vida cristiana; sobre todo en forma de predicación y de meditación sobre textos paulinos. La teología medieval tomó esta herencia agustiniana al tiempo que recibía la tradición exegética reunida de Oriente¹³². Es inconcebible la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino sin la teología paulina transmitida por Agustín.

Otra nueva fase de la recepción de Pablo se inició mediante los Reformadores. Si fue grande la influencia que tuvieron entonces la mediación agustiniana tradicional y los temas de la mística medieval tardía, no es menos cierto que tuvo lugar aquí un encuentro verdaderamente nuevo y directo con Pablo; encuentro que tuvo gran influencia no sólo en el nacimiento de la escuela teológica de la Reforma, sino también, y especialmente, en la piedad eclesial e individual de los tiempos modernos. No sólo la experiencia personal de los cristianos concretos está marcada por la temática paulina de la justificación del pecador —‘justificación’ y ‘santificación’ se convirtieron en coordenadas fundamentales del cristianismo pietista—, sino que también la sociedad burguesa surgida de la Reforma está determinada profundamente por el pensamiento paulino fundamental de la libertad lograda mediante la justificación del pecador. Además hay que hacer referencia a la significación de Rom 13, 1-7 para la fundamentación de la comprensión reformadora del Estado en el contexto de la doctrina de los dos reinos; y también hay que referirse a la importancia de la idea paulina de predestinación para la formación de la ética profesional protestante, de manera especial en su acuñación calvinista.

Pero no se debe silenciar que la controversia plurisecular entre la teología evangélica y la católica tuvo su *medium* decisivo en los temas de la teología paulina aplicados ahora a sus respectivas y enfrentadas posiciones. Por una parte, en la polémica de la Reforma, la imagen de los adversarios judaístas de Pablo tuvo su reflejo actual en la imagen de los “papistas”. Por otro lado, en la polémica católica, la doctrina

132. La *Magna Glossatura* de Pedro Lombardo se convirtió en obra fundamental como obra típica exegética de la actividad teológica de la Escolástica.

reformista de la justificación fue colocada bajo el veredicto de aquel antinomismo rechazado por Pablo en Rom 3, 8 e impugnado en Rom 6. Hasta bien entrado nuestro siglo, la Carta a los romanos, en su recepción confesional, ha legitimado de hecho, en contra de su finalidad de exponer la unidad de la Iglesia sobre el fundamento del evangelio, la controversia permanente entre cristianos evangélicos “no católicos”, y católicos, “no evangélicos”.

Por consiguiente, es un acontecimiento de significación ecuménica indiscutible el que, en el pasado más reciente, la exégesis de Pablo en ambas teologías confesionales haya encontrado una sorprendente coincidencia. Dos condiciones previas han intervenido. La primera es el nacimiento de la exégesis histórico-crítica. Esta es un fruto de la Ilustración, de aquel movimiento ideológico del siglo XVIII en el que se buscó y encontró un plano de la comunicación sobre las tradiciones fijadas confesionalmente. Ahora bien, la Ilustración es de suyo un movimiento protestante. Pero en la forma de la exégesis histórico-crítica aquél ha desarrollado una base metodológica sobre la que el *sensus litteralis* como *sensus historicus* ha adquirido, también en la exégesis católica moderna, la función hermenéutica de criticar las actuales posiciones dogmático-tradicionales mediante la autoridad de su origen común y obtener así impulsos para una renovación actual. Es cierto que la historia de la exégesis histórico-crítica paulina, que comenzó de manera decisiva con F. C. Baur, está de hecho llena de errores y confusiones porque la invención histórica recibe su fuerza siempre y sólo a través de la motivación actual, que desfigura necesariamente la imagen histórica. Pero el rasgo fundamental crítico opera también revisiones permanentes de la imagen histórica de Pablo obtenida en cada caso y así conduce, *à la longue*, pero paulatinamente, a una aproximación real al sentido histórico del texto mismo. En las conversaciones del círculo de colaboradores de esta serie de comentarios se vive la experiencia teológica reconfortante de ver cómo la coincidencia metodológica permite superar alternativamente y con sorpresa ininterrumpida los puntos de vista tradicionales de cada confesión.

Pero este nuevo consenso que se abre paso no sería posible sin una segunda condición previa. Tal vez la mejor manera de resumirla es hablar de biblicismo poscrítico. Nos referimos a una inmediatez nueva, mediada históricamente, del encuentro con la actuación divina testimoniada en los textos bíblicos que, mediante la distancia histórico-crítica respecto de los textos, permite facilitar el acceso a su «objeto», de manera que éste adquiera su operatividad propia frente al receptor y el exegeta, que interpela como historiador a los textos, se convierte en interpelado. Con su meditación sobre la Carta a los romanos, fan-

tástica en el doble sentido¹³³, K. Barth ha indicado el uso cristiano-religioso del texto iluminado históricamente; R. Bultmann ha elaborado una concepción correspondiente de la teología paulina siguiendo los hilos conductores de la Carta a los romanos¹³⁴; E. Käsemann ha puesto de relieve, mediante la inclusión de la preocupación religiosa de la apocalíptica, el horizonte-mundo de la justicia de Dios proclamada por Pablo¹³⁵; y, por el lado católico, L. Cerfaux¹³⁶, S. Lyonnet¹³⁷ y O. Kuss¹³⁸ han impulsado decisivamente la interpretación de la proclamación paulina de la salvación. Sólo tal unión de la exégesis histórico-crítica con la ‘kerigmático’-religiosa posibilita en el momento presente una recuperación de aquella significación elemental de la teología paulina para la Iglesia y para el cristianismo, tal como fue reasumida por Agustín y Lutero respectivamente; pero esto sólo es posible con el trabajo común, ecuménico.

El presente comentario desea contribuir a esa tarea. Para ello trata de elaborar la fundamentación veterotestamentaria y judía de la doctrina paulina de la justificación de manera que puedan elaborarse conjuntamente desde este punto de vista histórico los temas decisivos de controversia de la historia del influjo confesional del texto. De esa manera, precisamente la Carta a los romanos, tan discutida en otro tiempo y legitimadora de la discordia confesional, podría lograr en nuestros días lo que quería conseguir cuando fue escrita: provocar la unidad de la Iglesia.

133. *Der Römerbrief*, Bern 1919.

134. Cf. el primer esbozo en su artículo *Paulus* en RGG² IV 1019-1045 así como su reelaboración en *Teología del NT*, o. c., 239ss.

135. Cf. de manera especial: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen ²1972 así como su comentario; además, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*; con anterioridad, sobre todo, Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*.

136. *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, 1962 (LeDiv 6); Id., *El cristiano en San Pablo*, Bilbao 1965; *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 1948 (UnSa 10).

137. Cf. sobre todo sus trabajos sobre la interpretación de la «Justicia de Dios».

138. Cf. además de su comentario, su libro sobre Pablo; además, sobre todo, Kertelge, *Rechtfertigung*.

Comentario

1. 1, 1-7 Encabezamiento

Bibliografía: Becker, J., *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, 1976 (SBS 82) 18-31; Elze, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien zur Christologie der Ignatiusbriefe*, HabilS Tübingen 1963 (mecanografiada); Friedrich, G., *Lohmeyers These über das paulinische Briefpräskript kritisch beleuchtet*: ThLZ 8 (1956) 343-346; Linnemann, E., *Tradition und Interpretation in Röm 1, 3f*: EvTh 31 (1971) 264-276; Lohmeyer, E., *Briefliche Grussüberschriften*, en *Probleme paulinischer Theologie*, 9-29; Schlier, H., *Zu Röm 1, 3f*, en *Neues Testament und Geschichte*, FS O. Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich 1972, 207-218; Schweizer, E., *Röm 1, 3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, en *Neotestamentica*, 180-189; Stuhlmacher, P., *Das paulinische Evangelium I, Vorgeschichte*, 1968 (FRLANT 95); Id., *Theologische Probleme des Röm-Präskripts*: EvTh 27 (1967) 374-389; Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder*, 112-1177; Wiefel, W., *Glaubensgehorsam? Erwägungen zu Röm 1, 5*, en *Wort und Gemeinde*, FS E. Schott, 1967, 137-144; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 46-19.

1 Pablo, esclavo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para la predicación del evangelio de Dios, 2 que él había prometido con anterioridad por medio de sus profetas en (las) Escrituras sagradas; 3 (el mensaje) acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, 4 constituido como Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad, por (la) resurrección (de los) muertos: Jesucristo, nuestro Señor. 5 Por él hemos recibido gracia y autoridad de envío (de apóstol) para el (establecimiento) de la obediencia de la fe entre todos los pueblos para su nombre, 6 entre los que también vosotros vivís como llamados de Jesucristo: 7 a todos los que están en Roma queridos por Dios y llamados a (sus) santos: gracia a vosotros y paz de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

Análisis

El encabezamiento de la carta tiene la misma estructura trimembre en todas las cartas de Pablo: se abre con el remitente, en el que Pablo

añade (a excepción de 1/2 Tes) a su nombre el título de apóstol, para indicar así la autoridad con la que se dirige a los destinatarios. Sigue en dativo la dirección en la que Pablo caracteriza a los destinatarios como la Iglesia presente en el lugar y destaca su *status* histórico-salvífico como santos elegidos de Dios. La bendición de entrada, que coincide siempre en sus términos, constituye el final formulado en una frase.

El encabezamiento de la Carta a los romanos sorprende por una extensa ampliación en la primera parte. Pablo añade al remitente (v. 1a) una afirmación recogida sobre el contenido de su evangelio, a cuya predicación él es enviado (v. 1b-4). Retorna después a su tarea de apóstol, que tiene su campo entre las naciones paganas (v. 5), en cuyo centro viven los destinatarios (v. 6). La formulación en primera persona plural (v. 5) y el tratamiento directo en la segunda persona plural (v. 6) se salen del esquema del encabezamiento. Por eso resulta duro el paso a la tercera persona en la dirección ordinaria (v. 7a), anticipada en cuanto al contenido ya parcialmente por v. 6. La bendición (v. 7b) constituye el cierre acorde con el estilo. También dentro de la ampliación del remitente se pueden reconocer determinados calados. εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ (v. 1) se expone de dos maneras: a) mediante la frase de relativo (v. 2) y b) indicando el contenido (v. 3s), indicación que no pertenece a v. 2, sino, como determinación más detallada, a v. 1b (cf. 1, 9).

ad a): La idea recogida en v. 2 de que el evangelio es el contenido de la promesa veterotestamentaria es familiar a Pablo y muy importante (cf. de manera especial 2 Cor 1, 20; Gál 3, 15ss). Ya la tradición fundamental misionera prepaulina del «evangelio» 1 Cor 15, 1ss acenúa la correspondencia entre el acontecimiento de Cristo y «las Escrituras». La misma tradición se encuentra detrás de Hech 13, 32s, un pasaje que literalmente es independiente de la Carta a los romanos pero que se encuentra muy cerca de Rom 1, 2-4. El plural γραφαί se encuentra fuera de 1 Cor 15, 3s sólo en Rom 15, 4; γραφαὶ ἄγια es raro. La comprensión general de las «Escrituras» como preproclamación profética es un *topos* hermenéutico fijo en la tradición de los evangelios; e igualmente en Hech; cf. también Heb 1, 1; 1 Pe 1, 10ss; Rom 16, 26. En Pablo, por el contrario, hay que mencionar a este respecto tan sólo otro lugar: Rom 15, 4; en la fórmula «ley y profetas» (3, 21) subyace otro principio. Esto hace sospechar que Pablo utilizó en la formulación de v. 2 un texto preformulado de la tradición-«evangelio» fundamental¹.

1. Cf. para esto Schlier. Para Rom 1, 3s p. 217 con nota 1.

ad b): Dentro de v. 3s, ambas determinaciones participiales construidas de forma paralela en v. 3b-4a se destacan como un paréntesis de exposición cristológica. V. 4b Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ ἡμῶν vuelve a tomar claramente el encabezamiento de v. 3a περὶ τοῦ οἴου αὐτοῦ y lo continúa. El hablar del «Hijo de Dios, Jesucristo, nuestro Señor» (o similar) es habitual en Pablo también en otros lugares: cf. 1 Cor 1, 9; 2 Cor 1, 19; 4, 4s; además 1 Cor 9, 12; 2 Cor 2, 12; 9, 13; 10, 14 y otros lugares. El *parallelismus membrorum* en v. 3b-4a se expresa en los tres componentes principales de ambas definiciones: τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα
τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης

La forma estricta del paralelismo, así como el estilo participial, son características del texto acuñado tradicionalmente en las fórmulas litúrgicas u homológicas. Que aquí se trata, de hecho, de material tradicional formulado, que Pablo toma en el encabezamiento, puede afirmarse con gran seguridad sobre la base de las siguientes observaciones:

1. En v. 3b-4a se puede comprobar con sorpresa un léxico que *Pablo no utiliza de manera habitual en otras partes*:

1.1. En otros lugares de Pablo no se habla de la descendencia davídica de Jesús, mientras que esta afirmación aparece repetidamente tanto en los evangelios (allí siempre como título: υἱὸς Δαυὶδ) como en la literatura epistolar no paulina (2 Tim 2, 8; cf. Ap 5, 5; 22, 16).

1.2. ὀρίζειν no aparece en ningún otro lugar de Pablo. El término se encuentra, sin embargo, en Hech 10, 42; 17, 31 como en Rom 1, 4 en relación a la constitución del Exaltado en la función de autoridad escatológica².

1.3. Πνεῦμα ἁγιοσύνης es *hapaxlegomenon*. Al igual que los restantes escritores neotestamentarios, Pablo suele hablar de πνεῦμα ἅγιον cuando no utiliza (mucho más frecuentemente) la expresión absoluta «el Espíritu», o «Espíritu de Dios». Además él utiliza ἁγιοσύνη en otros lugares, generalmente en contexto parenético, en el sentido de santidad y pureza humanas, cf. 2 Cor 7, 1; 1 Tes 3, 13 (cf. ἁγιασμός 1 Tes 4, 3.4.7, etc.). ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (2 Tes 2, 13; 1 Pe 1, 2) significa un comportamiento determinado por el Espíritu, limpio de pecado; no una determinación del πνεῦμα mismo. La expresión πνεῦμα ἁγιοσύνης está documentada, sin embargo, en TestL 18, 11 así como en un amuleto judío³. Detrás está la expresión

2. Cf. para esto últimamente Becker, *Auferstehung der Toten*, 26 contra Berger, K., *Die königlichen Messiasstraditionen des NT*: NTS 20 (1973/74) 1-44, aquí 17 nota 63.

3. Cf. Peterson, E., *Das Amulett von Acre*, en *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg/Brg 1959, 346-354, aquí 351ss.

רוח הקודש Sal 51, 13; Is 63, 10, que se encuentra con más frecuencia también en los escritos de Qumram⁴. En LXX ἀγιωσύνη está en lugar de קדש (Sal 29, 5; 96, 2) הוד (Sal 144, 5) y צו (Sal 95, 6); es decir, que reproduce términos que designan la santidad, la gloria y el poder de Dios. Según esto, πνεῦμα ἀγιωσύνης equivale a πνεῦμα ἅγιον, pero subrayando que se trata del Espíritu de Dios: «Dios en su *actio*»⁵.

1.4. Se discute si el binomio contrapuesto κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα pertenece al texto de la fórmula prepaolina. R. Bultmann⁶ juzga ambas expresiones como añadiduras paulinas. Pero respecto de πνεῦμα ἀγιωσύνης esto está excluido ya que la expresión no es paulina (cf. *supra*)⁷. Según E. Schweizer⁸ también κατὰ σάρκα pertenece al fragmento tradicional. El hace referencia, por un lado, a que el binomio contrapuesto indica en los restantes lugares de Pablo «la antítesis entre el hombre pecador y su comportamiento y el Dios santo y su actuación»⁹; y dice, por otro lado, que, en la tradición no paulina, influida por el judaísmo helenista, σάρξ y πνεῦμα están documentados como denominaciones de dos esferas contrapuestas (cf. de manera especial 1 Tim 3, 16 y 1 Pe 3, 18). Esto mismo se indicaría también en Rom 1, 3s. Por el contrario, K. Wengst¹⁰ ha remitido a Gál 4, 21ss, donde Pablo v. 23 contrapone la procreación κατὰ σάρκα a aquella otra que se produce διὰ τῆς ἐπαγγελίας y v. 29 reproduce esto en la formulación de igual significación ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς y τὸν κατὰ πνεῦμα. Puesto que Pablo habla de manera similar en 9, 5 de la descendencia judía de Cristo τὸ κατὰ σάρκα¹¹ y 2 Cor 5, 16 de un conocimiento de Cristo κατὰ σάρκα, no se puede excluir la formulación paulina en v. 3. Este juicio adquiere probabilidad mediante la observación de que la formulación κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα aparece en el nuevo testamento sólo en Pablo y en los escritos pospaulinos (Ef 6, 5; Col 3, 22)¹². E. Linnemann sospecha además, que Pablo,

4. Cf. IQS 1, 24; 8, 16; 9, 3; 1QH 7, 7; 12, 12; 14, 13; 16, 2.3.7.12; más documentación en *Konkordanz zu den Qumrantexten*, ed. Kuhn, K. G., Göttingen 1960, 190s.

5. Schweizer, *EvTh* 31 (1971) 276.

6. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 94.

7. Contra Wengst, *Christologische Formeln*, 113 contundente Becker, *Auferstehung der Toten*, 21: «Porque si se puede atribuir a Pablo también una unión única en el nuevo testamento como “espíritu de la santidad”, difícilmente se puede esperar esto: que en la formación de tal singularidad abjure al mismo tiempo también de una manera de formulación típica de él, concretamente que en lugar de “según la carne” y “según el espíritu”, formule ahora “según el espíritu de la santidad”».

8. Schweizer, *Röm 1, 3s*, p. 181.

9. Schweizer, *ibid.*, 187.

10. Wengst, *Christologische Formeln*, 113.

11. Schweizer, *Röm 1, 3s*, p. 181 nota 7 sospecha allí, naturalmente, influencia «mediante la tradición utilizada en 1, 3».

12. Linnemann, *Tradition*, 273, subraya esto contra Schweizer; lo mismo recientemente Becker, *Auferstehung der Toten*, 22.

correspondiendo al κατὰ σάρκα de v. 3, habría añadido también en v. 4 κατὰ πνεῦμα; en la fórmula estaría ἐν δυνάμει πνεύματος ἀγιωσύνης¹³. En verdad, esto no es demostrable, pero se trata de una hipótesis digna de mención mediante la cual puede explicarse unitariamente la estrecha correspondencia de ambas determinaciones con κατὰ.

2. Pero no sólo en la terminología, sino también, sobre todo, en el contenido de la afirmación se ponen de manifiesto, en ambos miembros de la fórmula en v. 3s, peculiaridades que demuestran su origen prepaolino:

2.1. De la descendencia del Jesús terreno no se habla en el resto de la carta si exceptuamos 9, 4, posiblemente bajo influencia de 1, 3. Completamente distinto es el marco en Gál 4, 4, donde Pablo habla del envío del (¡preexistente!) «Hijo de Dios» y nombra su nacimiento de una mujer en paralelo con su sometimiento a la ley como condición previa para que librara de la ley a «los que estaban bajo la ley» y lograra para ellos el *status* de hijos de Dios. La idea es allí similar a la de 2 Cor 8, 9, donde subyace con mayor claridad el motivo tradicional de la expiación (cf. 2 Cor 5, 21; Gál 3, 13), idea que está ausente por completo en 1, 3.

2.2. Ciertamente Pablo entiende en 1, 4 la resurrección de Cristo como acción poderosa de Dios; cf. 6, 4; 8, 11; 1 Cor 6, 14; Flp 3, 10. Pero la afirmación de que el Resucitado ha sido *constituido* en la posición de poder celeste de Hijo de Dios es totalmente ajena a la cristología paulina: Cristo es Hijo de Dios desde la eternidad y fue «enviado» como tal a los hombres (cf. *supra*, 1.1). Es comparable Flp 2, 9-11, donde se habla de la concesión del «nombre que está sobre todo nombre (tiene poder)» al Exaltado, sin embargo bajo el presupuesto de su preexistencia y anonadamiento (v. 6-8), que falta en Rom 1, 3s de manera característica¹⁴. Por el contrario, la misma afirmación de que el Resucitado se convirtió en Hijo de Dios mediante un acto celeste de adopción se encuentra en Hech 13, 32s; Heb 1, 5; 5, 5; cf. 1 Cl 36, 2-5. υἱὸς θεοῦ es, pues, predicado mesiánico¹⁵. La fórmula habla de que el Resucitado toma posesión de la soberanía

13. Linnemann, *ibid.*, 274 remitiendo a Rom 15, 4; Hech 1, 8 δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος, cf. Lc 4, 14; SalSalm 17, 37; 18, 7, etc.

14. Así, con razón, Kramer, *Christos*, 106; Wengst, *Christologische Formeln*, 115, Käsemann 9.

15. El uso mesiánico del predicado «Hijo» según 2 Sam 7, 14 y Sal 2, 7 en el judaísmo contemporáneo es atestiguado con seguridad por 4QFlor I 11; del tiempo posterior, cf. la baraita en bSukk 52a, donde se cita Sal 2, 7. Cf. para esto Hahn, *Hoheitstitel*, 284-287; Lohse, art. υἱός, ThWNT VIII, 361-363; por último, Becker, *Auferstehung der Toten*, 26s.

como Mesías. Que la fórmula con esta afirmación está en contradicción con la cristología paulina se pone de manifiesto también en su contexto inmediato a través de la tensión entre el encabezamiento *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* en v. 3a, que debe respaldar ciertamente la totalidad de la afirmación de v. 3s, y la afirmación del segundo miembro de la fórmula, 4. 4a. Pablo interpreta, así, la fórmula en el sentido de que Cristo era desde siempre el Hijo de Dios y, por consiguiente, no puede entenderse la constitución del Resucitado «como Hijo de Dios en poder» como comienzo de su filiación divina¹⁶.

3. Finalmente, se pueden aportar de la tradición no paulina analogías positivas con la fórmula contenida en v. 3b-4a:

3.1. Para el contenido de la afirmación hay que comparar sobre todo 2 Tim 2, 8: *μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν, ἐγγεγραμμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*. Está bien claro que aquí se trata de la misma tradición que en Rom 1, 3s¹⁷, pero también la secuencia de las afirmaciones invertida tiene importancia desde el punto de vista de la historia de la tradición¹⁸. Probablemente, tenemos ante nosotros un estadio de tradición más antiguo: la mirada está orientada por completo hacia el Resucitado¹⁹, al que se presenta como descendiente de David y, por consiguiente, como Mesías.

Nada indica aquí que se haya pensado en un estadio temporalmente anterior a la resurrección²⁰. El interés apunta tan sólo a presentar al Resucitado como descendiente de David y, por consiguiente, como Mesías, cf. Sal Salm 17, 21. Ciertamente «hijo de David» es en la tradición sinóptica tratamiento mesiánico dirigido al Jesús terreno como taumaturgo y exorcista²¹. De igual manera, la acentuación de la descendencia davídica de Jesús en los evangelios de infancia de Lucas (1, 27; 2, 4.11) y de Mateo (1, 1.20), así como en las genealogías (Mt 1, 1ss; Lc 3, 23ss) responde a un interés mesiánico «crístico» (cf. Jn 7, 42). Esto se expresa con especial claridad en el himno antiguo Lc 1, 32s, cf. Lc 1, 69, así como Ap 3, 7; 5, 5; 22, 16. Así, en la

16. Una parte de la *vetus latina*, la Vulgata y muchos Padres desde Ireneo han entendido el texto en este sentido. Leen «*praedestinat*», lo que reconduce a *προορισέντος*. Las variantes «*destinatus*» y «*praedestinat*» son conocidas (Orígenes [Rufino]), *Röm*, 849, cf. Schelkle, *Paulus*, 22s. Sobre el problema del origen de la variante latina documentada, cf. Cranfield 61 nota 1.

17. Contra Wengst, *Christologische Formeln*, 116s.

18. Sobre el carácter de tradición, cf. Windisch, H., *Zur Christologie der Pastoralbriefe*: ZNW (1935) 213-238, aquí 213-216.

19. Sobre el perfecto *ἐγγεγραμμένον*, cf. 1 Cor 15, 4!

20. Contra Brox, N., *Pastoralbriefe* (RNT 7.2), 242.

21. Cf. Berger, *Messiastraditionen*, o. c. (nota 2). No es convincente, *ibid.*, 17s, con la mirada puesta en Rom 1, 3, la negación de «la filiación davídica escatológica» ni la interpretación en el sentido de pura «pertenencia a Israel como el pueblo de la promesa».

fórmula 2 Tim 2, 8 se combinan dos concepciones cristológicas, las dos antiguas y originariamente independientes entre sí: la afirmación kerigmáticamente central de la resurrección del Cristo crucificado, que constituye el núcleo de la tradición *εὐαγγέλιον* pre-paulina 1 Cor 15, 3-5, y la cristología-Mesías orientada hacia el Jesús prepascual como davídico. Tal vez tengamos aquí ante nosotros el comienzo de una tradición homológica, cuyo estadio inmediatamente siguiente testimonia la fórmula Rom 1, 3s, en la que ambas concepciones cristológicas diversas son agregadas la una a la otra de manera que, a la vista del Hijo terreno de David, se distinga un primer estadio del camino de Cristo de un estadio segundo, inmediatamente siguiente, a la vista del Hijo de Dios constituido en la posición de poder celeste-escatológica.

3.2. Esta tendencia se continúa. En Ignacio de Antioquía se encuentran repetidamente series de fórmulas-credo tomadas de una tradición claramente pre-ignaciana. Comienzan, coincidiendo casi por completo, con el nombre Jesucristo; mencionan su descendencia davídica y su nacimiento de María, su bautismo, su pasión bajo Poncio Pilato, su muerte y resurrección; y acaban con una mención de los que creen en él: Ign Ef 18, 2; Tr 9; Sm 1, 1s²². Se encuentran aquí constantemente afirmaciones similares a la confesión pre-paulina de Rom 1, 3s que centran su mirada exclusivamente en el *nacimiento* de Cristo, en el que se concentra con claridad el interés cristológico. Su resurrección pertenece, separada completamente del nacimiento, a las estaciones posteriores del camino de Cristo, que comienza con el resultado fundamental de su nacimiento. La filiación davídica, juntamente con su nacimiento de María corrobora la humanidad de Cristo que será acentuada con fuerza no sólo por Ignacio mismo, sino también ya por la tradición antioqueña anterior a él. Sam 1 describe la divinidad de Cristo con el predicado de Hijo de Dios; Ef 18, con la mención del Espíritu santo (cf. Lc 1, 35; Mt 1, 18.20):

Ef 18, 2: *ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου*

Rom 7, 3: *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ*

Tr 9: *ἐκ γένους Δαβὶδ*

Ef 7, 2: *καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ*

Ef 20, 2: *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ*

Sm 1, 1: *ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱοῦ θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ*

22. Cf. el detallado análisis histórico-tradicional en Elze, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, 4-31.

Así pues, puede señalarse como *resultado del análisis*: Pablo describe el contenido del evangelio en Rom 1, 3s con una fórmula que proviene de la tradición anterior a él y cuya cristología él no utiliza en ninguna otra parte de sus cartas. La fórmula tiene su lugar histórico-tradicional en la intersección de un desarrollo cuyo origen hay que buscar allí donde el resucitado, del que habla la tradición-«evangelio» kerigmático-misionera 1 Cor 15, 3s, debía ser demostrado como el Mesías del linaje de David, tal como una determinada tradición judeocristiana predicó al Jesús terreno (2 Tim 2, 8, cf. tradición sinóptica). La fórmula prepaulina invierte la secuencia de manera que ahora se habla de dos estadios del camino de Cristo: uno terreno como Hijo de David y otro celeste como Hijo de Dios. Pablo personalmente ve también en el Jesús terreno al Hijo de Dios preexistente que ha sido constituido, mediante el acontecimiento escatológico de la resurrección, en la posición clave del poder escatológico. La tradición preignaciana refiere, finalmente, las dos afirmaciones al nacimiento de Jesús, de manera que ellas hablan ahora de su origen humano y divino y se funden así con la tradición del nacimiento virginal. Con este estadio de la tradición nos encontramos en el principio del proceso que llevará a la doctrina veteroeclesial de las dos naturalezas²³.

Explicación

- 1 De manera distinta que en sus cartas anteriores, Pablo no se presenta inmediatamente como apóstol, sino previamente como «esclavo de Cristo Jesús»²⁴.

23. Cf. para esto el material en Schelkle, *Paulus*, 21-27. Schweizer, *Röm 1, 3s*, 187-189, pone de manifiesto que, partiendo de una interpretación modal, antropológica, de carne y espíritu, podía entenderse fácilmente la fórmula Rom 1, 3s en el sentido de una afirmación sobre las dos «naturalezas» de Cristo.

24. Χριστοῦ Ἰησοῦ leen sólo P 10 B y pocos testigos de la *vetus latina*; también Ireneo, Ambrosiaster y Agustín. La variante textual Ἰησοῦ Χριστοῦ está muy extendida, pero es ciertamente una armonización secundaria a la forma de nombre que se hizo usual, tal como aparece en v. 4.6.7.8 en el contexto. La variante textual aparece también en 1 Cor 1, 1, pero aquí apoyada tan sólo por A y Koiné; de manera similar Ef 1, 1. Por el contrario, en 2 Cor 1, 1; Col 1, 1; 2 Tim 1, 1 está atestiguado constantemente Χριστοῦ Ἰησοῦ; a él corresponde δοῦλοι Χριστοῦ Flp 1, 1 y δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ Flm 1. Por otra parte, 1 Tim; 1/2 Pe; Jds tienen constantemente Ἰησοῦ Χριστοῦ; igualmente Ign Tr 2, 2. De ello se desprende que (ἀπόστολος δοῦλος) Χριστοῦ Ἰησοῦ sólo predomina en el ámbito paulino; en las comunidades misioneras no paulinas la versión inversa, que terminó por imponerse. Origen común podría ser (ἀπόστολος, δοῦλος, διάκονος) Χριστοῦ, cf. 2 Cor 11, 13.23; Gál 1, 10. Ahí Χριστοῦ podría haber tenido originalmente todavía fuerza de titularidad, que en la versión paulina resuena al menos y, por el contrario, en la católica está recibida en la forma de nombre. A ello responde el que Χριστός Ἰησοῦς

δοῦλος designa en griego, de manera general, al esclavo en contraste con el libre (cf. 1 Cor 7, 21; 12, 13; Gál 3, 28). Cuando Pablo se designa a sí mismo esclavo de Cristo encierra un sentido paradójico para los oídos griegos: la servidumbre completa frente a *este* Señor supera todo tipo de dependencia de los hombres (cf. 1 Cor 7, 22s; 4, 3s). En principio, todos los cristianos son esclavos de Dios o de Cristo en este sentido fundamental, como todos los israelitas en el antiguo testamento²⁵. Pero Pablo no pretende presentarse aquí simplemente como cristiano. «Esclavo» o «esclavo de Cristo» es, más bien, un título utilizado habitualmente para el misionero en la misión del cristianismo primitivo; Pablo utiliza tal título tanto para sí mismo (Gál 1, 10; 2 Cor 6, 4; cf. λειτουργός Rom 15, 16) como para sus colaboradores y otros misioneros con los que él se engloba en el término δοῦλοι (1 Cor 3, 5; Flp 1, 1; cf 2, 22; 1 Tes 3, 2; Col 1, 7; 4, 12). De 2 Cor 11, 13-15.23 se desprende que también los misioneros judeocristianos que se habían introducido en Corinto se daban a sí mismos ese mismo nombre. Tal vez puede concluirse de Mt 10, 24s (cf. Lc 6, 40; Jn 15, 20, de distinta manera 13, 16) así como de algunas parábolas sobre siervos (Mt 13, 27; 22, 1ss par; Mc 13, 34ss; Mt 25, 14ss par) la misma denominación para los mensajeros de Jesús, de manera que nos encontramos ante una designación utilizada en todo el cristianismo para denominar a los misioneros. Detrás de este lenguaje está la denominación veterotestamentaria de determinados hombres concretos a los que Dios utilizó de manera especial como sus instrumentos histórico-salvíficos²⁶. Así emerge también la correspondiente autodenominación δοῦλος θεοῦ en encabezamientos neotestamentarios tardíos (Tit 1, 1; 2 Pe 1, 1; cf. Sant 1, 1).

El que Pablo se presente a sí mismo en Rom 1, 1 en primer lugar como «esclavo de Cristo Jesús», en contra de su costumbre en los restantes encabezamientos de sus cartas, se debe, indudablemente, a que escribe a una comunidad que no ha misionado él. Su autoridad apostólica es incuestionable en sus propias comunidades (cf. 1 Cor 9, 2). Por eso, en las cartas que les dirige a ellas donde quiera que sea puede comprensiblemente tomar la palabra como el apóstol que es de hecho para ellas. La única excepción, Flp 1, 1, se explica porque aquí escribe conjuntamente con su colaborador Timoteo. En la Carta a los romanos, por el contrario, aparece ante todo como un misionero itinerante (cf. 15, 24). Aquí tiene que probar expresamente que, además,

se encuentre sólo en el ámbito paulino, si exceptuamos Hech, donde se ha conservado plenamente el sentido titular de Χριστός (cf. 2, 36; 3, 20; 5, 42 [9, 22]; 17, 3; 18, 5.28; 24, 24).

25. Cf., por ejemplo, Dt 32, 36; Is 66, 13ss, así como las citas más modernas en ThWNT VI 678 nota 169. En los Padres apostólicos se emplea δοῦλος constantemente sólo en este sentido general; igualmente en la tradición de la oración de la Iglesia antigua.

26. Especialmente Moisés y David, cf. ThWNT VI 662s.679s, así como sobre todo los profetas llamados en Am 3, 7, y luego de manera estereotipada en la tradición deuteronomista, «siervos de Yahvé», cf. ThWNT VI 663 nota 52; 678; Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967 (WMANT 23), 68 nota 2 (bibliografía).

escribe con autoridad apostólica. Y lo hará a continuación no de manera polémica, como lo hace poco antes en la Carta a los gálatas (cf. Gál 1, 1.10s), sino fundamentando objetivamente su apostolado en su llamamiento especial a predicar el evangelio entre los gentiles (1, 5). Así se explica el raciocinio de las consideraciones siguientes con las que amplía en esta carta el remite, que normalmente es breve en los demás escritos epistolares suyos: su vocación al apostolado (v. 1a) consiste en el encargo de predicar el evangelio (v. 1b), que él resume en formulaciones tradicionales poniendo la mirada en el contenido de aquél (v. 2-4), para demostrar desde ahí su envío especial a los gentiles por el Señor exaltado (v. 5).

Como apóstol, Pablo ha sido llamado por el Cristo resucitado, que se le apareció, con su autoridad de «Hijo de Dios», en un suceso de revelación desde el cielo (Gál 1, 12.15s; 1 Cor 15, 8-10; 9, 1). En virtud de este acontecimiento se cuenta él entre los «apóstoles anteriores a él» (Gál 1, 17), que fundamentaban su autoridad apostólica igualmente en una aparición del Resucitado (1 Cor 15, 5-7). En el Concilio de los apóstoles, la dirección de la primera comunidad de Jerusalén había reconocido la misión antioquena de los gentiles y con ello también quedó reconocida su propia ἀποστολή a los gentiles junto con la de Pedro a los circuncisos (Gál 2, 7ss). Pero más tarde, después que Pablo abandonó Antioquía y comenzó una misión propia, independiente, misioneros judeocristianos comenzaron a atacar duramente, en sus comunidades de Corinto y Galacia, su apostolado (1 Cor 9, 2; 15, 8-10; 2 Cor 10-13; Gál 1s), indicando, entre otras cosas, que él no había sido llamado ya por el Jesús prepascual (esto se esconde detrás del reproche de 1 Cor 9, 3ss) y que, por consiguiente, habría dependido también en sus momentos iniciales de las autoridades jerosolimitanas (Gál 1). Los reproches se dirigían contra su pretensión actual de apóstol independiente que fundaba comunidades propias con cristianos venidos de la gentilidad que tenían derecho a saberse cristianos sin circuncisión y sin la obligación de la ley y que le reconocían en este sentido como «apóstol de los gentiles» (11, 13). Probablemente acababa de superarse el conflicto de Galacia en el momento de redactar la Carta a los romanos²⁷ y quizás temía Pablo ahora repercusiones negativas para su prestigio en la comunidad romana. Tal vez esta preocupación le llevó sin demora a fundamentar así su apostolado en el comienzo de su Carta para no ser impugnado en Roma: exponiendo el evangelio según lo predicaba él como mensaje de salvación de Dios a las naciones, en coincidencia objetiva con todos los apóstoles (cf.

27. Para esto, cf. mi trabajo *Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefes, ein Rechtfertigung als Freiheit*, 130-137.

1 Cor 15, 10). A esto responde también el que el título de apóstol sea tan sorprendentemente raro en la Carta a los romanos (cf. también 11, 13, así como ἀποστολή en 1, 5; ἀποστέλλειν en 10, 15; 16, 7: se llama «apóstol» a otros).

Por esto expone en v. 1b la misión que le fue encomendada en su vocación de apóstol: «escogido para la predicación del evangelio de Dios». ἀφορισμένος parafrasea una actuación de Dios; cf. Gál 1, 15, donde Pablo formula su llamamiento al apostolado en sintonía literal con las llamadas veterotestamentarias de los profetas (Jer 1, 5; Is 49, 1; en ambos pasajes los llamamientos tienen un horizonte que abarca todo el mundo: προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε, cf. AssMoss 1, 14). En LXX se utiliza el término preferentemente en el sentido de «separación» cúltico-ritual o «santificación» para Yahvé; de ahí que exprese la separación de los levitas para el oficio de sacerdote (Núm 8, 11), así como la elección de Israel de entre todas las naciones (Lev 20, 24-26, cf. Is 29, 22). De forma similar puede Pablo hablar de su actuación apostólica como servicio sacerdotal (Rom 15, 16). El término parece haber sido algo usual en el contexto del envío solemne de misioneros (cf. Hech 13, 2: ἀφορίζειν εἰς τὸ ἔργον, ὃ προσκέκληται αὐτούς). Por consiguiente, la elección de los términos utilizados no permite reconocer alusión de ningún tipo al pasado farisaico de Pablo²⁸.

Pablo se presenta a la desconocida comunidad romana como apóstol basando su autoridad en el evangelio, que tiene validez absoluta vinculante para ella y es, al mismo tiempo, criterio con el que debe y quiere ser valorado como apóstol.

De la referencia original histórico-tradicional del término (cf. *infra*, p. 97s) a la esperanza veterotestamentaria-judía del escatológico mensajero de alegría se explica una primera determinación concreta: Dios «prometió de antemano su evangelio por medio de sus profetas en las sagradas Escrituras».

Pablo presenta aquí, resumido con brevedad, un tema fundamental y central de la tradición cristiana primitiva: el acontecimiento de Cristo acaeció «según las Escrituras» (1 Cor 15, 3s). «Como está escrito» es, pues, un argumento constante en el contexto de la predicación cristiana primitiva (cf. en Pablo, por ejemplo, Rom 1, 17; en los evangelios, por ejemplo, Mc 1, 2; 14, 21.27, así como especialmente las llamadas citas de reflexión en el evangelio de Mateo). Todo el antiguo testamento se lee como testimonio profético que apunta a Cristo (1 Pe 1, 10s. cf. Rom 3, 21) y que ha encontrado en él su cumplimiento (Lc 4, 17-21; 18, 31; 24, 27.32.44s; Hech 8, 35; 17, 2s.11; 18, 28; Jn 1, 45; 5,

28. Con esta visión se movían antiguamente, por ejemplo Michel 36 con nota 2 (bibliografía).

39), como «promesa» de Dios que él ha saldado en Cristo (2 Cor 1, 22; Rom 15, 8). Por eso, los cristianos del momento presente son los verdaderos destinatarios de los textos veterotestamentarios (Rom 15, 4; cf. 1 Cor 10, 11; 1 Pe 1, 12). Desde ahí hay que entender en Rom 1, 2 tanto la caracterización global de los autores de los escritos del antiguo testamento como «profetas» y la de su contenido como «promesas» divinas. El término προεπαγγέλλεσθαι, que se encuentra fuera de aquí sólo en 2 Cor 9, 5 (y en el campo pagano únicamente en Inscrip. Priene 113, 71) tiene en este contexto significado igual que προγράψεν Rom 15, 4, προλέγειν 9, 29 (cf. Hech 1, 16; Heb 4, 7; 2 Pe 3, 2), προκαταγγέλλεσθαι (Hech 3, 18; 7, 52) y προμαρτύρεσθαι (1 Pe 1, 11).

Este motivo tradicional es extraordinariamente importante para Pablo mismo: 1. En cuanto que el evangelio de Cristo es ya contenido de las promesas hechas con anterioridad, la Escritura se convierte para el momento actual cristiano en el «testigo» al que puede recurrir el apóstol (3, 21), especialmente para hacer ver que él tiene derecho a predicar la justificación por la fe (1, 17) tanto a gentiles como a judíos (4, 1ss; cf. Gál 3, 6ss). 2. En cuanto que la Escritura contiene la elección de Israel juntamente con todos sus signos y dones así como con todas sus promesas (9, 4s) testimonia a los cristianos la prehistoria de su fe, a la que, por una parte, pertenecen tanto los gentiles como los judíos (4, 9ss cf. 1, 16; 9, 24; 15, 7ss), con lo que, por otra parte, los gentiles tienen su lugar histórico-salvífico esencialmente al lado de los judíos (11, 13ss); pues el Dios de Israel es el Dios *único*, verdadero, para *todos* los hombres (3, 29s). 3. En cuanto que la Escritura da testimonio de Cristo, ella misma se convierte en autoridad para el creyente, tanto respecto de los mandamientos (13, 8ss; Gál 5, 14) como también del consuelo con el que ella robustece la esperanza (15, 3s)²⁹.

3s La segunda determinación concreta del evangelio se refiere a su contenido: Cristo, «el Hijo de Dios». A diferencia del fragmento tradicional recogido aquí, Pablo muestra a Cristo como el Hijo del Padre perteneciente a Dios desde la eternidad; a quien el Padre envió a lo profundo desde la altura de la participación completa en su gloria (Flp 2, 6), como hombre entre hombres (Gál 4, 14), participando en la condición carnal de ellos empobrecida y debilitada por el pecado (8, 3; 2 Cor 8, 9), para padecer en lugar de ellos la muerte como maldición del pecado (Gál 3, 13; cf. 2, 20; Rom 5, 10; 8, 32) y ganarles así la libertad de los hijos de Dios (8, 14s; cf. Gál 4, 4-7). Como tal es el Hijo de Dios resucitado y ha sido elevado a Soberano celeste sobre la creación entera hasta que, al final, devuelva al Padre la soberanía que

29. Para la significación de Rom 1, 2 en el contexto de la teología paulina de la «Escritura», cf. Stuhlmacher, *Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts*.

le fue encomendada (1 Cor 15, 20-28). Al final vendrá del cielo como el hijo de Dios exaltado para salvar a los creyentes (1 Tes 1, 10). Dios lo ha revelado a Pablo como el Hijo exaltado para que lo predique a los gentiles (Gál 1, 15s).

A esta tarea apostólica tiende Pablo también en Rom 1, 3s³⁰. El Hijo de Dios mismo, tal como él es revelado en el evangelio, le confió el apostolado para la predicación del evangelio entre los gentiles (v. 5). *Esta* es su legitimación sin parangón e incuestionable como apóstol, condición bajo la cual se presenta a la comunidad romana. Las pruebas aducidas para la interpretación paulina del título-Hijo de Dios ponen de manifiesto al mismo tiempo cómo entiende Pablo mismo la afirmación de la fórmula adoptada en v. 3b: «Nacido del linaje de David según la carne»: éste es el documento de identidad del Hijo de Dios hecho hombre. κατὰ σάρκα no apunta aquí a la idea de 8,3, donde se interpreta la encarnación bajo el aspecto de la *theologia crucis*. Pero bajo el encabezamiento περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, que en cualquier caso incluye la preexistencia de Cristo, y en la contraposición a κατὰ πνεῦμα de v. 4 se presenta en algo más que 9, 5, donde se acentúa tan sólo la pertenencia corporal de Cristo a Israel, el pueblo de Dios elegido: el Hijo eterno de Dios se ha hecho hombre como davídico, es decir: como el Mesías prometido. Pablo percibe que en el primer miembro de la fórmula se expresa la encarnación *de Cristo* en su significación histórico-salvífica.

Indudablemente, Pablo entiende la afirmación del *segundo miembro de la fórmula* no en el sentido de que Cristo se convirtió en Hijo de Dios en el momento de su resurrección, sino que Dios, como a Hijo suyo, le confió, desde su resurrección, la *posición de poder* del Soberano celeste (Flp 2, 9-11; 1 Cor 15, 23-28). En el contexto del encabezamiento de Rom sin duda piensa Pablo de manera especial en el poder con el que Cristo actúa en la predicación del evangelio entre los gentiles, cf. 1, 16; 2 Cor 13, 3s; 1 Cor 1, 18.24; 2, 4. Pero también puede entenderse en sentido instrumental: en tal caso, habría que entender ἐν δυνάμει como paralelo de κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, cf. 1 Cor 6, 14 (de igual manera Flp 3, 10, Rom 6, 4) con Rom 8, 11: el Hijo de Dios ha sido resucitado por el poder de Dios, concretamente en virtud del poder (que resucita a los muertos) del Espíritu de Dios, e instaurado en la soberanía celeste del Exaltado. ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν se refiere indudablemente a la resurrección de Cristo, como pone de manifiesto v. 4b (cf. Flp 3, 10; 1 Pe 1, 3; 3, 21). Pero aquí la resurrección de Cristo se ve como comienzo de la resurrección del

30. Becker, *Auferstehung der Toten*, 28-30, sospecha que la donación del Espíritu del Mesías apunta ya en el judaísmo a la misión de los gentiles.

final de los tiempos de los muertos (cf. 1 Cor 15, 20; Hech 26, 23)³¹. Mediante la colocación al final, la expresión adquiere un peso especial: por medio del Resucitado, como representante de la realidad salvífica consumada de Dios que se inicia a través de la resurrección de los muertos, Pablo ha recibido su apostolado para la predicación de esa realidad salvífica.

Pablo concluye la concreción del contenido cristológico del evangelio añadiendo al título de Hijo de Dios, que describe la relación de Cristo con Dios, la confesión «*Jesucristo, nuestro Señor*», donde se expresa la relación de Cristo con los creyentes. Subyace la aclamación: Κύριος Ἰησοῦς (10, 9s; Flp 2, 11; 1 Cor 12, 3) con la que el creyente responde a la proclamación del evangelio y se somete a la soberanía del Exaltado a Hijo de Dios. El grito de aclamación pasó ya pronto al lenguaje de la comunidad: «*Jesucristo, nuestro Señor*» se encuentra muy frecuentemente en Pablo. Tal vez ha influido en ello la exclamación *maranatha* de la eucaristía (1 Cor 16, 22).

5 Pablo ha recibido su misión como apóstol de Cristo mismo. Con el plural se entiende él a sí mismo como apóstol de los gentiles (v. 5b), no juntamente con los restantes apóstoles. Tampoco hay corremitentes en el encabezamiento de Rom, pues Pablo escribe no a su comunidad, sino que se presenta a la comunidad desconocida como misionero. Donde Pablo habla de su misión apostólica, διὰ Χριστοῦ es muchas veces paralelo de διὰ Θεοῦ (Gál 1, 1; cf. διὰ θελήματος Θεοῦ en los encabezamientos de 1.2 Cor, Col, Ef, 2 Tim.). Según Gál 1, 12.15s, hay que considerar la relación entre Dios y Cristo en la vocación de la manera siguiente: Dios hace que se produzca la revelación en la que el testigo ve a Cristo como «Hijo de Dios» resucitado, exaltado (1 Cor 9, 1) y Cristo como Aparecido pronuncia el envío, de manera que el llamado se convierte en «apóstol de Cristo» (1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1-1 Tes 2, 7; 2 Cor 11, 13). Con «*gracia y autoridad de apóstol*» no hay que distinguir entre conversión (cf. 5, 2; Gál 1, 6; 2 Cor 6, 1) y vocación³². Con χάρις se piensa, más bien, aquí en la fuerza de Dios que actúa en su vocación (cf. Gál 1, 15; 2, 9) y en su trabajo misionero correspondiente (1 Cor 15, 10; 1 Cor 3, 10; Rom 15, 15; cf. 12, 3) de igual manera que en el acontecimiento salvífico de la muerte de Cristo mismo (3, 24; 5, 15.17.20s; 2 Cor 8, 8), al que el apóstol predica³³. En cuanto agraciado de esta manera, el apóstol es un carismático (1 Cor 12, 28) que se diferencia de los

31. Becker, *ibid.*, 24.30s niega sin razones convincentes este sentido de ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. E interpreta la expresión «en sentido exclusivamente cristológico».

32. Contra Zahn; Lietzmann, en el lugar.

33. Así, ahora también Schlier 28.

restantes carismáticos tan sólo en que la gracia de Dios actúa a través de él fundando iglesias. Con ἀποστολή se puede designar ciertamente la tarea del envío (cf. Gál 2, 8), pero se destaca sobre todo la autoridad del mensajero (cf. 1 Cor 9, 1s; en otros lugares sólo en Hech 1, 25). Si la gracia de Dios es la fuerza de su envío, en ella se fundamenta también la autoridad del enviado.

La finalidad de su envío es provocar la «obediencia de la fe». εἰς como determinación de la finalidad corresponde a v. 1b; Pablo explica, por consiguiente, εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ con la mirada puesta en su eficacia. ὑπακοή es término técnico del lenguaje misionero del cristianismo primitivo y describe la conversión como sometimiento al evangelio (10, 16; 15, 18; cf. 6, 16; 2 Tes 1, 8; 1 Pe 1, 22) o a Cristo como el Señor (2 Cor 10, 5; 1 Pe 1, 2.14; Heb 5, 9). El genitivo πίστεως es concebido o como determinación de la obediencia o como el mensaje ante el cual el convertido se ha hecho obediente. No hay lugar para construir objetivamente una alternativa entre ambos aspectos. Por una parte, la *fides quae creditur* es caracterizada decididamente por su contenido como πίστις Χριστοῦ (3, 22.26), no como una manera de comportarse específicamente religiosa. Pero, por otra parte, hay que entender el (infrecuente) uso «objetivo» de πίστις en el sentido de una generalización de la conversión bajo el aspecto histórico-salvífico o misionero; por consiguiente, no propiamente como *fides quae creditur*. Gál 1, 23 está en paralelo con 1, 13: con la «fe» que Pablo quiso extirpar de raíz como perseguidor de los cristianos quería llegar a todos los creyentes, a la Iglesia; naturalmente, tanto la Iglesia como la fe se crean por medio de la palabra de la predicación. Para Gál 3, 23.25 hay que comparar 3, 22.24.26: lo que visto desde el aspecto histórico-salvífico aparece como «venida» de la fe, es, bajo el aspecto de la misión concreta, el acontecimiento de la venida de cada uno de los conversos a la fe. Incluso si se quiere concebir πίστεως como genitivus obiectivus, se piensa de hecho, en cuanto al contenido, no en el *mensaje* de la fe como tal, sino en la *consumación* de la fe. Pero como en ningún otro lugar habla Pablo de obediencia frente a la fe y dado que, sobre todo, en 10, 16 «obedecer» y «creer» están en paralelo mientras que con ἄκοή se piensa en el mensaje que conduce a la fe (10, 17), todo habla a favor de que debe concebirse πίστεως como genitivus epexegeticus³⁴.

El ámbito de la misión encomendada a Pablo como apóstol son «*todos los pueblos*». Con τὰ ἔθνη se apunta en Pablo constantemente

34. Así últimamente, con razón, Käsemann 12. Cf. allí la crítica a la interpretación de ὑπακοή πίστεως como unión ad hoc en Wiefel, *Glaubenshorsam*.

a los pueblos no judíos, a los «gentiles» (en consonancia con el concepto judío הגויים). Si se exceptúa la cita de Rom 10, 19, jamás se designa a Israel o a los judíos como ἔθνος (por el contrario, repetidas veces en Lc: Lc 7, 5; Hech 10, 22; 24, 2.17; 26, 4; 28, 19). Pablo se sabe enviado por su vocación de manera especial a los pueblos no judíos (cf. 11, 13; 15, 15s.18; Gál 1, 16; 2, 8s), mientras que el evangelio que debe predicar vale tanto para judíos como para gentiles (1, 16). Si su envío tiene por finalidad ganar a los gentiles para el evangelio, esta ganancia sirve a la gloria del nombre de Cristo (cf. Hech 15, 29), concretamente al ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων del Exaltado (Flp 2, 10). La expresión fue tal vez habitual en el lenguaje misionero del cristianismo primitivo (3 Jn 7). Pero quizás hay que pensar también en la eficacia del nombre de Cristo, que el apóstol invoca en su predicación (cf. 15, 20; 9, 17; 1 Cor 6, 11; Hech 9, 15 cf. 27; Lc 24, 47), de manera que habría que traducir: «para procurar espacio a su nombre»³⁵.

6 En medio de los pueblos gentiles (ἐν οἷς) viven también los cristianos de Roma, a los que Pablo se dirige ahora directamente. Con ello los caracteriza no como cristianos venidos de la gentilidad, pues en tal caso debería formular ἐξ ὧν³⁶, sino que señala su lugar y no para destacar el significado de la comunidad romana en la metrópoli del mundo pagano en la que se reúnen hombres de todos los pueblos³⁷, sino pensando que los cristianos de Roma se encuentran situados en medio de los pueblos gentiles en el radio de acción de su envío especial (v. 5)³⁸; como «llamados de Jesucristo», es decir: como llamados por medio de Cristo a la salvación y, en cuanto tales, pertenecientes a Cristo como Señor³⁹.

7a Continuando el tema, pero variando el estilo, Pablo pasa al tratamiento regular en tercera persona: «A todos los que están en Roma

35. No sencillamente «para extender su nombre» (así Pr-Bauer 1659). Pero no se da aquí una personificación del «nombre» (así Käsemann 12).

36. Así con razón Schlatter 23.

37. Así Schlatter, *ibid.*

38. Así, atinadamente, por último, Klein, *Abfassungszweck*, 134; Käsemann 13; Cranfield 68; Schlier 29s.

39. κλητοί es aquí casi un título, como los nominalmente llamados miembros del «Consejo de la comunidad» en los escritos de Qumram son designados con la expresión קרויא אל (1QM 2, 7; 3, 2; 4, 10s; cf. 1QSa 1, 27, 2, 2.11; Dam 2, 11; 4, 3s; también 1QM 14, 5). Ellos van a la guerra santa como «ejército de Dios» para aniquilar a los enemigos con la fuerza de Dios y retornan a casa escribiendo en sus estandartes: «Acciones salvíficas de Dios, fama de Dios, ayuda de Dios, apoyo de Dios, alegría de Dios, himnos de alabanza de Dios, paz de Dios» (1QM 4, 13s). De manera correspondiente, los cristianos son llamados «de acuerdo con el plan salvífico de Dios» (Rom 8, 28); el Cristo crucificado se ha convertido para ellos en «poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24, cf. 1, 26s, donde se explica κλησις por ἐκλέγεσθαι. Cf. Flp 3, 14; Heb 3, 1.

queridos de Dios, llamados santos». Dado que Pablo en los otros encabezamientos de sus cartas une la indicación de lugar con una determinación eclesiológica, no hay que tomar aisladamente πάντων τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ⁴⁰ como si las dos determinaciones que siguen a continuación fueran aposiciones, sino que hay que unirla con ἀγαπητοῖς θεοῦ (cf. así también en Flp 1, 1, así como en Col 1, 1; Ef 1, 1). «Queridos de Dios» son los cristianos porque Dios les ha demostrado su amor en la muerte de Cristo (5, 8; 8, 35.37.39; cf. 2 Cor 5, 14; 13, 11; Gál 2, 20; 2 Tes 2, 16; Ef 2, 4; 5, 2.25; Ap 1, 5) y así los ha elegido como pertenecientes a él (8, 29; 11, 28; cf. Ap 20, 9; 1 Tim 6, 2 llaman a los cristianos πιστοὶ καὶ ἀγαπητοί⁴¹). «Llamados santos» son ellos en cuanto que les ha sido asignada mediante el kerigma su elección por el amor de Dios, por la que pertenecen al Dios santo y, así, han llegado incluso a ser «santos», cf. 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Flp 1, 1; Ef 1, 1; Col 1, 2; 3, 12; 1 Pe 1, 15s.

El que los destinatarios sean tratados plerofóricamente como cristianos, pero no expresamente como Iglesia (como 1.2 Cor, Gál, 1/2 Tes), no debe entenderse como si Pablo no considerara a los cristianos de Roma todavía como ἐκκλησία en el pleno sentido por carecer antes de su venida del fundamento apostólico⁴². Hay que examinar si en Roma, al igual que en las numerosas sinagogas judías, hubo varias comunidades domésticas cristianas y faltaba aquí una conciencia concreta «eclesial» de pertenencia común (como era característico de las comunidades paulinas)⁴³. A decir verdad, esto se presupone en 1 Pe 5, 13 y en el encabezamiento de la 1 Cl. Pero es cuestionable si Pablo formula la dirección de Rom apuntando con tal precisión a las cir-

40. Según un escolio conservado en min. 1739 y 1908, la indicación de lugar falta en uno de los que tuvo a mano Orígenes. De forma equivalente, G lee armonizando πάντων τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ cf. también el texto de G en 1, 15 así como la variación textual Ef 1, 1. La supresión de la indicación de lugar sirvió probablemente a la finalidad de dar a la carta carácter ecuménico para el uso litúrgico. Cf. Lietzmann 27 (bibliografía). De manera distinta Zahn 51, Suggs, M. J., «The Word is near to you», *Romans 10, 6-10 withing the purpose of the Letter*, en *Christian History and Interpretation*, Studies presented to John Knox, 1967, 289-312, aquí 289 nota 4, sospecha que en las variantes de G a Rom 1, 7 y Rom 1, 15 se ha restablecido de nuevo el carácter original del cuerpo de la carta como escrito de tipo circular.

41. Para el trasfondo veterotestamentario, cf. de manera especial Os 2; 11, 1ss en cuanto a la llamada de Egipto (y Rom 9, 25s); Jer 31 (38), 3; Is 43, 1ss; 54, 5ss; Dt 7, 6ss respecto del «pueblo santo» elegido; 10, 14ss; SalSalm 18, 3: ἡ ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα Ἰσραὴλ υἱοῦς Ἰσραὴλ.

42. Así Klein, *Abfassungszweck*, 143. *Ibid.*, 142s; se niega con buenas razones otras explicaciones de la ausencia del término ἐκκλησία.

43. Así especialmente Michel 43. Bartsch, *Die antisemitischen Gegner*, 27-43, afirma que la Carta a los romanos iba dirigida de manera especial a un grupo de cristianos romanos venidos de la gentilidad a los que Pablo pretendía que fueran los primeros en realizar la comunión eclesial con los judeocristianos.

cunstances locales romanas: también en el encabezamiento de Flp falta la palabra ἐκκλησία⁴⁴; igualmente en Col, Ef, así como en 1/2 Pe, Sant. Para caracterizar objetivamente a los cristianos como pertenecientes a la comunidad salvífica de Dios bastan las formulaciones personales en Rom 1, 6s; el concepto ἐκκλησία no es en modo alguno imprescindible para ello.

7b La *bendición de entrada* es una ampliación cristianizada de la fórmula de bendición común judía, que forma parte inalterablemente del exordio de una carta: εἰρήνη ὑμῖν (πληθυνθεῖν) Dan 4, 1 Th (=3, 31 aram.) o «compasión y paz sea con vosotros» sirBar 78, 2 cf. Gál 6, 16; 1/2 Tim; 2 Jn; Pol. En Pablo, como en 1/2 Pe; 1 Cl, aparece χάρις en lugar de ἔλεος tal vez como reacuñación cristiana del helenístico χαίρειν (Hech 15, 23; Sant 1, 1). Pero, sobre todo, la fórmula ha sufrido en Pablo una ampliación binaria⁴⁵. Probablemente la creó Pablo en esta forma tomando expresiones litúrgicas («Dios nuestro Padre» y «el Señor Jesucristo»)⁴⁶. El *Sitz im Leben* litúrgico se desprende del contexto de la estereotipada bendición conclusiva 1 Cor 16, 22s. Sin embargo, la *salutatio* paulina no ha sido tomada *en bloc* del uso litúrgico⁴⁷. ἡμῶν se refiere indudablemente también al siguiente miembro cristológico de la fórmula; no se quiere decir que Dios como «nuestro Padre» sea también el Padre «del Señor Jesucristo».

Resumen

En la introducción se ha informado sobre la situación sumamente crítica a la que Pablo se enfrentaba cuando escribió la Carta a los romanos. Es muy importante tener presente esa situación siempre que se lea la carta. Solo así se entiende de una manera concreta el mismo encabezamiento con sus muchas expresiones que tienen carácter de fórmula.

44. Que «allí está asegurada claramente la relación eclesiológica de los destinatarios con la mención de ἐπίσκοποι y διάκονοι» (así Klein, *Abfassungszweck*, 142) sólo se puede afirmar si se ve allí no sólo el comienzo del desarrollo de los dos oficios centrales eclesiales en el tiempo de las cartas pastorales (así Gnllka, J., *Der Philipperbrief*, 1968 [HThK X 3] 32-41), sino si, además, se opina que estos oficios tuvieron aquella significación eclesial central en Filipos ya en tiempos de Pablo.

45. A excepción de 1/2 Tes. Como en Pablo todavía 1 Cl; Pol.

46. Así Kramer, *Christos*, 150s.

47. Así Lohmeyer, *Briefliche Grussüberschriften*; en contra Friedrich, *Lomeyers These*; Kramer, *Christos*, 149-152, quien supone, sin embargo, el origen litúrgico de determinados motivos.

Después de los enfrentamientos que Pablo tuvo que sostener poco tiempo antes con sus comunidades contra las actividades de adversarios judeocristianos, sobre todo desde el enfrentamiento en Galacia, su autoridad era discutida en toda la Iglesia primitiva. Aquellos judeocristianos que veían en él al apóstata y tentador tenían seguidores en todos los lugares en que vivían judeocristianos fieles a la ley. De igual manera, estaba por ver, e incluso era de temer (Rom 15, 31s), si también las «columnas» en Jerusalén, que en el Concilio de los apóstoles «habían tendido la mano diestra en señal de comunión» a Pablo (Gál 2, 9), le rechazarían cuando pronto entregara allí la gran colecta de sus comunidades. Pero esta colecta debía ser una demostración palpable de la unidad de la Iglesia compuesta por judíos y gentiles, unidad que establece y exige el evangelio y cuya estabilidad era el presupuesto de su misión entre los gentiles. Y como en oriente, también en occidente su actuación misionera entre los gentiles, emprendida desde Roma, sólo podía triunfar sobre el fundamento de la unidad de judíos y gentiles. Así, era necesario exponer a los cristianos de Roma el evangelio representado por él siguiendo exactamente la misma postura que pensaba mantener en Jerusalén. Pero no era seguro que, después de todos los dimes y diretes que sobre este discutido apóstol se habían escuchado en Roma, los cristianos de este lugar se sintieran felices por su venida y que al menos los judeocristianos de allí no se comportaran de manera sumamente escéptica respecto de él y que las tensiones existentes allí entre «fuertes» y «débiles» no se encontraran aún más por su venida. Pero ¿cómo defender sin compromisos desleales, en su situación de dirigente tan discutido y atacado de un ámbito parcial de la Iglesia, su propio conocimiento de la verdad del evangelio y contribuir al mismo tiempo —¡pero precisamente así!— a la unidad de la Iglesia? Y esto en unas circunstancias en las que poderosas fuerzas estaban trabajando para que en vez de lograr una unión se produjera una ruptura con este apóstata y tentador. Cuestiones como estas surgieron una y otra vez en la historia de la Iglesia, sobre todo en el tiempo de la Reforma. Entonces terminó por desmoronarse la unidad eclesial, a pesar de que ambas partes tenían voluntad de mantenerla, porque se sintió la necesidad de atacarse recíprocamente la posesión parcial en la verdad del único evangelio. En la hora actual, cuando tanto la parte protestante como la católica tienen una voluntad fuerte y perseverante de caminar hacia la unión ecuménica de las iglesias separadas, pero cuando se mantienen también fuertes reservas y, en parte, enemistad, es de sumo interés percibir, en el esfuerzo común por entender la Carta los romanos, cómo trató Pablo de superar la situación problemática de entonces.

En el encabezamiento hay que reconocer en primer lugar que Pablo utiliza la indicación ya formalizada del remitente, en la que el que

escribía la carta tenía que presentarse con su autoridad, pero la somete a una ampliación desacomodada. Le interesa fundamentar su autoridad como apóstol de los gentiles de manera que pueda ser reconocida, como autoridad que afecta a toda la Iglesia, también por los cristianos no pertenecientes a sus propias comunidades. Para ello no recurre, como en otros lugares, sólo a su condición de enviado por Cristo mismo, sino que subraya la existencia de un *evangelio* cuya predicación entre los gentiles le ha sido encomendada. En consecuencia, Pablo se apoya en su autoridad «ministerial» fundamentándola objetivamente desde el evangelio. No existe pretensión alguna de autoridad en la Iglesia que no pueda y deba estar sometida en todo momento a una revisión, sobre todo cuando su discusión es actual en la Iglesia.

El evangelio es ahora, ciertamente «viva vox», pero como tal no constituye por así decirlo una magnitud libremente fluctuante, sino que –sobre todo allí donde se discute su verdad– es plenamente identificable en su fuerza de exigir y dar unidad: concretamente en el antiguo testamento (1, 2) como Biblia (γραφή) de la Iglesia primitiva y en la confesión formulada (1,3s). Entre ambos aspectos existe una reciprocidad: el antiguo testamento es la «Escritura» en la medida en que en sus textos se escucha la voz viva de la promesa profética que encuentra su cumplimiento en Jesucristo, del que habla la confesión; porque Jesús es el Cristo, el Mesías prometido.

Sin embargo, en nuestra teología actual se lee el *antiguo testamento* en su respectivo sentido originario «pre cristiano» como puede hacerse reconocible con relativa claridad y seguridad mediante la reconstrucción histórica del respectivo lugar histórico de los diversos escritos. Con ello, la exégesis histórico-crítica descompone de hecho el canon cristiano, pero, al mismo tiempo, gana así posibilidades nuevas, antes jamás perceptibles y teológicamente evaluables, de conocer una conexión histórico-tradicional y «objetiva» de ambos testamentos: se puede reconocer sobre todo la identidad del Dios de la predicación primitiva cristiana con el Dios de Israel y valorarla teológicamente para un conocimiento histórico-religiosamente perfilado del nuevo testamento. Con ello hemos ganado hoy en posibilidades para demostrar de forma histórica concreta cuál es aquí la postura de Pablo, en coincidencia con todo el cristianismo primitivo: que los textos del antiguo testamento son «profecías» que apuntan a Cristo y así tienen la función de confirmar el discurso cristiano sobre Dios. El cristianismo primitivo leyó los textos del antiguo testamento tipológica o también alegóricamente como testimonios anticipados de Jesucristo. Metodológicamente, hoy no podemos aceptarlo así. Pero el objetivo teológico de esta explicación y valoración cristológicas del antiguo testamento es también irrenunciable para la exégesis moderna que

trabaja con la crítica histórica. La ciencia veterotestamentaria es indispensable para la teología cristiana, pero igualmente lo es también para la ciencia veterotestamentaria misma como disciplina de la teología cristiana a la tarea de poner al descubierto la referencia «objetiva» de los textos a Jesucristo.

Ciertamente se reconoce por doquier como principio que más allá de cualquier «posición» que adopte un teólogo tiene que existir una legitimación en la *confesión eclesial* formulada, pero, *in actu*, se choca con dificultades similares tanto en la teología protestante como en la católica. Para nosotros, tales dificultades están fundamentadas, sobre todo, en que la conciencia histórica nos ha hecho más críticos para no perder de vista la historicidad de todos los artículos de las confesiones eclesiales y dogmas. Puesto que el aspecto histórico encierra en sí un efecto de relativización, éste influye también en la función normativa de los principios dogmáticos, precisamente allí donde debe conservarse tal función. También aquí se plantea –como cuando se mira la exégesis cristológica del antiguo testamento– el problema hermenéutico de cómo puede hacerse patente la identidad de la verdad del único evangelio en la pluralidad de sus testimonios e interpretaciones a lo largo de la historia de la Iglesia. Y este problema adquiere, a su vez, una importancia especial a la vista del cisma entre las confesiones eclesiales, solidificado a lo largo de cuatrocientos años.

También aquí se puede aprender de Pablo. Siempre que surgían diferencias respecto de la interpretación del evangelio siguió él un principio que le daba buenos resultados en la comunicación teológica con sus comunidades: el *thema probandum* actual propuesto por él debe ser discutido sobre la base común de la vinculante y omniclesial tradición de la fe para que su propia tesis nueva pueda ser reconocida y examinada como consecuencia de esa tradición; es decir: como verdad que, por consiguiente, obliga ahora lógicamente a los destinatarios. Cf., por ejemplo, 1 Tes 4, 13ss; 1 Cor 6, 9-11 (como base para la exhortación 6, 1ss); 11, 23-25 (como base para la censura admonitoria 11, 17ss); 12, 1-3 (como base para la tesis actual 12, 4ss); 15, 1-11 (como base para la discusión actual 15, 12ss); Gál 1, 4 (como base para 2, 15ss). Así la confesión cristológica de Rom 1, 3s es el fundamento de la discutida tesis de la justificación que Pablo introducirá en 1, 16ss. Veremos de qué manera tan consecuente elabora Pablo la base cristológica de su doctrina de la justificación y cuán decisiva es esta visión para su recta interpretación.

Sin embargo, se hacen patentes de hecho diferencias tanto dentro del encabezamiento entre la afirmación cristológica de la fórmula de confesión 1, 3s y su interpretación en el contexto paulino así como también entre la afirmación cristológica del encabezamiento y la base

crisológica de la doctrina de la justificación en el cuerpo de la carta. Por una parte, Pablo coloca, como ya vimos, sobre el viejo modelo de la cristología «en dos peldaños» de la fórmula 1, 3b-4a, el modelo de una cristología de preexistencia. Por otra parte, su doctrina posterior de la justificación está tan orientada a la significación salvífica de la cruz que la relación objetiva de la afirmación crisológica del encabezamiento orientada a la resurrección de Cristo sólo es perceptible de manera embrionaria (4, 25).

Por lo que respecta a lo *primero*, Pablo recurre a una forma ya desarrollada de la antigua confesión, a la que precede ya otra primigenia aún más antigua. La fórmula crisológica a la que recurre él con miras «al» evangelio no es, pues, una magnitud fija, sino que ya en tiempos anteriores a Pablo estuvo sometida a un proceso de desarrollo en cuyo decurso la afirmación crisológica cambió de manera importante. En el tiempo postpaulino, este proceso de desarrollo desembocó en el modelo de la doctrina veteroeclesial de las dos naturalezas, que, a causa de las tensiones encerradas en ella, se convirtió, después de muchísimas discusiones teológicas, en base dogmática de todas las iglesias confesionales. Se puede observar la historia de su influjo: ya en la exégesis de la Iglesia antigua Rom 1, 3s dio motivo a los esclarecimientos crisológicos del momento⁴⁸; y en la exégesis medieval se generalizó la costumbre de tratar en este lugar, en excursos detallados, la doctrina de las dos naturalezas, con todas las delimitaciones frente a las más diversas herejías⁴⁹.

Por lo que se refiere a lo *segundo*, hay que indicar, en primer lugar, que, por una parte, la fórmula Rom 1, 3s tiene en el contexto la función de fundamentar el llamamiento de Pablo por el Resucitado, y esto era la fórmula tradicional de legitimación apostólica (cf. 1 Cor 15, 5ss). Mas por otra parte, también la *theologia crucis* como base de la doctrina paulina de la justificación descansa sobre la tradición fundamental de toda Iglesia (1 Cor 15, 3). Al destacar Pablo en el encabezamiento la resurrección de Cristo como el contenido central del evangelio y desarrollar después desde la cruz el mismo evangelio como revelación de la justicia de Dios, ese mismo evangelio combina de hecho resurrección y cruz de manera que hay que concebir a ambas teológicamente como unidad (cf. 4, 25). La doctrina de la justificación de Pablo es así nada más que la figura en la que ambas afirmaciones fundamentales de la tradición crisológica, que al principio estuvieron allí sólo en texto yuxtapuesto, son *consideradas en conjunto* teoló-

48. Cf. el material de Schelkle, *Paulus, o. c.* (nota 23).

49. Cf., por ejemplo, la *Magna Glossatura* de Pedro Lombardo 1309-1315; Hugo de San Víctor 431-437; Tomás de Aquino, *Röm*, 34-59.

gicamente como unidad. Como veremos, Pablo hace esto enseñando que en la demostración palpable de la justicia de Dios en la cruz de Cristo el poder y el amor de Dios se han convertido en una sola cosa y en la resurrección del Crucificado por nosotros el poder del amor de Dios ha eliminado el poder del pecado de todos los hombres.

Pero la doctrina paulina de la justificación tampoco puede probar su eficacia mediante la simple repetición de sus principios nucleares en su función unificadora, que Pablo presentó como tal en su Carta a los romanos. Por la interpretación que hizo de ella la Reforma como «*articulus stantis et cadentis ecclesiae*» se llegó, más bien, a la ruptura de la unidad de la Iglesia medieval en dos confesiones que se excluyeron recíprocamente. Por eso, en la actualidad, como en tiempos de la Carta a los romanos, se trata de reencontrar, retrocediendo juntos al texto de Pablo, convertido en fundamento normativo de la tradición para todas las confesiones por la canonización, la unidad del evangelio expresada allí; y de acrisolarla de nuevo en el discurso común más allá de las *afirmaciones* consolidadas en la controversia teológica de la doctrina de la justificación mantenida por cada una de ambas confesiones. Por más que las dos partes en litigio presupongan la identidad de la única verdad del evangelio en el texto de la tradición bíblica normativa para ambas, sólo se *buscará* y *encontrará* aquella identidad en un discurso actualizado y responsable.

EXCURSO: «EVANGELIO»

Bibliografía: Stuhlmacher, P., *Das paulinische Evangelium* (allí toda la bibliografía anterior).

«Evangelio» es en Pablo el concepto central y teológicamente rico para la predicación misionera. El término puede designar tanto la realización práctica de la predicación⁵⁰ como su contenido⁵¹. Porque tanto el contenido de la predicación: la muerte y resurrección de Cristo como acontecimiento salvífico para todos los pueblos como el acto mismo de la predicación es asunto de Dios (εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ 7 veces) o de Cristo (εὐαγγέλιον Χριστοῦ o similares, 10 veces). Dios, que actuó en la muerte y resurrección de Cristo, habla también la palabra del apóstol al corazón de los hombres (2 Cor 5, 19s). Visto así, el apóstol no es otra cosa que un instrumento de Dios. Cristo, que por la debilidad fue crucificado y por el poder de Dios vive, habla también a través de la debilidad de la predicación apostólica su palabra poderosa en cuanto palabra de Cristo (2 Cor 13, 3s); el apóstol se dirige ὑπὲρ Χριστοῦ a todos los hombres (2 Cor 5, 20).

50. τὸ εὐαγγέλιον en el sentido de εὐαγγελίζεσθαι, Rom 1, 9; cf. 1 Tes 3, 2; 2 Cor 2, 12 cf. 8, 18; Flp 4, 3; 2 Cor 4, 3 εὐαγγέλιον ἡμῶν cf. 1 Tes 1, 5; 2 Tes 2, 14.

51. Cf. de manera especial εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον 1 Cor 15, 1s; Gál 1, 11; 2 Cor 11, 7.

La palabra evangelio es con mucho la más frecuente en el *corpus paulinum*. Sin embargo se la encuentra ocasionalmente también en los escritos del cristianismo primitivo. Aunque pueda pensarse que tal hecho es consecuencia, en parte, de la influencia del lenguaje paulino (cf. 1 Cl 47, 2), sin embargo lugares tales como 1 Pe 4, 17; Ign Fld 5, 2 (cf. Col 1, 23); 8, 2; 9, 2; Sm 7, 2 (cf. 1 Cor 15, 1ss) ponen de manifiesto su carácter usual y tradicional. La aparición en Mt y en Mc no puede explicarse como un préstamo de la conceptualidad paulina ya que aquí evangelio se refiere a la predicación de Jesús y esta referencia está extendida ya a comienzos del siglo II (constantemente en Did; cf. 2 Cl 8, 5; Ign Fld 5, 1). Aquí la soberanía de Dios predicada por Jesús es el contenido del evangelio (Mc 1, 14s, así como constantemente en Mt). De manera equivalente se utiliza el verbo εὐαγγελίζεσθαι en Lc (Lc 4, 43; 8, 1; Hech 8, 12; cf. en sentido absoluto Lc 20, 1). En el lenguaje misionero primitivo cristiano, el término designa, pues, normalmente la predicación misionera (Lc 9, 6; 16, 16; Hech 5, 42; 8, 4.12.25.35.40; 10, 36; 11, 20; 13,32; 14, 7.15.21; 15, 35; 16, 10; 17, 18; 1 Pe 1, 12.25; Heb 4, 2.6). Pero sobre todo, son importantes Mt 11, 5 y Lc 7, 22 (Q), donde resuena Is 61, 1; cf. Lc 4, 18s. Puesto que este *logion* pertenece a la tradición antigua de las palabras de Jesús y la referencia a Is 61, 1 y otros lugares similares es determinante en la serie de macarismos Lc 6, 20ss/Mt 5, 3ss, puede sospecharse que aquí está el origen de la utilización primitiva cristiana del grupo lingüístico εὐαγγελ—.

En cualquier caso, se pone de manifiesto aquí el origen veterotestamentario judío de la palabra. El verbo utilizado en LXX es traducción del hebreo מְבַשֵּׂר, que significa en general «llevar una (buena o mala) noticia». En Nah 2, 1 e Is 52, 7-10 se habla de la predicación salvífica del mensajero de alegría מְבַשֵּׂר (cf. Is 41, 27; 40, 9; Hech 10, 36). Se tomó esta tradición en la comunidad de Qumram y se relacionó con el maestro de justicia (1QH 18, 14)⁵² o con el profeta escatológico (1QMelch)⁵³ como מְבַשֵּׂר según Is 61, 1; cf. todavía SalSalm 11, 1. La exégesis rabínica confirma la pervivencia de esta tradición⁵⁴. Junto al verbo también el sustantivo εὐαγγέλιον está atestiguado en contexto religioso en el sentido de mensaje de desgracia así como también de salvación⁵⁵. Desde ahí se explica el pasaje Ap 14, 6, que no es comparable con el restante uso neotestamentario de la palabra.

LXX elige la raíz εὐαγγελ- sólo allí donde se trata de buenas noticias. Al mismo tiempo delimita constantemente el מְבַשֵּׂר como εὐαγγελιζόμενος frente al buen mensajero en sentido helenístico general, frente a εὐάγγελος⁵⁶. En Joel 5, 3, con εὐαγγελισόμενοι tal vez introduce el motivo de Is 6, 1 en el texto⁵⁷. De igual manera la fórmula εὐαγγελίζεσθαι τὸ σωτήριον (κυρίου) en la tra-

52. Sobre esto, Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I, 142-144.

53. Texto en v. d. Woude, A.; de Jonge, M., *Melchizedek and the NT*: NTS 12 (1965-66) 302; cf. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I, 144-147.

54. Cf. Stuhlmacher, *ibid.*, 147-150.

55. Sifre Dt 32, 4 § 307 (133a) en Bill II 264; Megillat Taanith 12; el targum Yonatan traduce Abd 1 y Jer 49, 14 שְׂמוֹנָה por בְּשֵׁרָה, de igual manera muchas veces en el targum de los profetas; cf. Stuhlmacher, *ibid.*, 129-133.

56. Stuhlmacher, *ibid.*, 159.

57. Stuhlmacher, *ibid.*, 160.

ducción de Ψ 95, 2 e Is 60, 6 se ajusta a la correspondiente tradición exegética judía⁵⁸. A decir verdad, falta el sustantivo εὐαγγέλιον con significación religiosa. Puesto que el uso lingüístico en Josefo y Filón nada tiene de comparable con el neotestamentario y voces de la raíz εὐαγγελ- faltan en la restante literatura grecojudía (con la excepción de SalSalm 11, 1), la utilización primitiva cristiana del término no puede explicarse como préstamo del lenguaje del judaísmo helenístico circundante, sino más bien sólo como recepción de la tradición del Déutero- y Tritoisaías de los mensajeros escatológicos de alegría, recepción independiente que se ajusta a los LXX de manera similar a la denominación del מְבַשֵּׂר para el maestro de justicia en la comunidad de Qumram. Que el uso helenístico del término haya jugado un papel⁵⁹ de manera especial en el contexto del culto al emperador⁶⁰ es improbable, entre otros motivos, porque, primero, allí está atestiguado sólo el plural εὐαγγέλια, pero no el singular técnico; segundo, porque en los primeros momentos del nacimiento del uso cristiano primitivo del término falta toda referencia polémico-política⁶¹.

Desde la perspectiva de la historia de la tradición hay que contar, pues, con que 1. Jesús se entendió a sí mismo como el mensajero deuterosaiano de alegrías; 2. de ahí la tradición judeocristiana de Jesús (en el lenguaje arameo pero especialmente en el griego) designó la predicación de Jesús acerca de la soberanía de Dios como εὐαγγελίζεσθαι y 3. el cristianismo misionero helenista dio el nombre de τὸ εὐαγγέλιον a la tradición kerigmática central de la muerte y resurrección de Cristo (cf. de manera especial 1 Cor 15, 1s)⁶². Naturalmente, Pablo fue el primero en convertir esta palabra en un concepto teológico central en cuanto que en el evangelio de Cristo ve el poder salvífico de Dios mismo en acción (1, 16; cf. 2 Cor 2, 14ss) y precisa el contenido del evangelio mediante su doctrina de la justificación (1, 16s; cf. Gál 1, 6s).

2. 1, 8-17 Acción de gracias, petición, enunciación del tema de la carta (proemio)

Bibliografía: Barrett, C. K., *I am not ashamed of the Gospel*, en *Foi et Salut*, 19-41; Bonneau, N., *The Righteousness of God in Romans 1, 16-3, 16*, Paris 1983; Bornkamm, G., *La revelación de la ira de Dios (Rom 1-3)*, en Id., *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 9ss; Eichholz, G., *Der ökumenische und missionarische Horizont der Kirche. Eine exegetische Studie zu Röm 1, 8-15*: EvThe 21 (1961) 15-27; Feuillet, A., *La citation d'Habakuk II, 4 et les huit premiers chapitres aux Romains*: NTS 6 (1959/60) 52-80; Fridrichsen, A., *Aus Glauben zu Glauben, Röm 1, 17, 1948-1954* (CNT XII); Glombitza, O., *Von der Scham der Gläubigen. Zu Röm 1, 14-17*: NT 4 (1960)

58. Stuhlmacher, *ibid.*, 157s.

59. Así, por ejemplo, B. Schneemelcher, W., en Henneke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, 1968, 41-44; finalmente Cranfield 55.

60. Cf. el material en Stuhlmacher, *ibid.*, 180-206, especialmente 196-203.

61. Así, con razón, Stuhlmacher, *ibid.*, 204s.

62. No puede explicarse por esto el uso esporádico de εὐαγγέλιον αἰώνιον Ap 14, 6 (cf. el verbum en 10, 7).

74-80; Grundmann, W., *Der Begriff der Kraft in der ntl. Gedankenwelt*, 1932 (BWANT); Hahn, F., *Christologische Hoheitstitel*, 251-258; Jervell, J., *Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefes*: StTh 25 (1971) 61-73; Kertelge, K., "Rechtfertigung" bei Paulus, 85-95; Klein, G., *Der Abfassungszweck des Römerbriefes, en Rekonstruktion und Interpretation*, 129-144; Kuss, O., *Die Formel "durch Christus" in den paulinischen Hauptbriefen*: TThZ 65 (1956) 193-204; Michel, O., *Zum Sprachgebrauch von ἐπαισχύνομαι*, in *Röm 1, 16, en Glaube und Ethos*, FS G. Wehrung, 1940, 36-53; Minear, *Obedience of Faith*, 36-45; Schmithals, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*, 53-55; Schrenk, G., *Der Römerbrief als Missionsdokument*, en *Studien zu Paulus*, 81-106; Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, 1939 (BZNW 20); Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes*, 78-84; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 50-64.

8 Ante todo, doy gracias a mi Dios por medio de Jesucristo por todos vosotros, de que vuestra fe es proclamada en el mundo entero. 9 Porque Dios, a quien sirvo en mi espíritu predicando el evangelio de su Hijo, es mi testigo de cuán incesantemente me acuerdo de vosotros. 10 Ruego siempre en mis oraciones, si me será dado tal vez algún día por fin el camino por la voluntad de Dios para ir a vosotros. 11 Pues ansío veros a fin de comunicaros algo del don espiritual de la gracia para vuestro fortalecimiento, 12 es decir, para experimentar (conjuntamente) en medio de vosotros consuelo mediante el intercambio recíproco de vuestra fe y de la mía. 13 Pues no quiero que ignoréis, hermanos, las muchas veces que me propuse ir a vosotros — pero hasta el presente me he visto impedido — con la intención de recoger algún fruto entre vosotros como entre los demás gentiles.

14 Me siento obligado con los griegos y los bárbaros, con los sabios y los ignorantes. 15 Así, por lo que a mí me toca, estoy dispuesto a predicaros también el evangelio en Roma. 16 Porque no me avergüenzo del evangelio. Pues es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, para el judío primero y de igual manera también para el griego. 17 Porque en él se revela la justicia de Dios en virtud de la fe para la fe, como está escrito: «El justo vivirá de la fe».

Análisis

El comienzo de las cartas (proemio) tiene en las cartas paulinas una forma fija que proviene de la tradición epistolar helenística pagana y que ha sido recogida en numerosas ocasiones en la diáspora judía⁶³.

63. Para ello, cf. Deissmann, *Bibelstudien*, 1895, 209-216; P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, 1912, 413s, así como, especialmente, Schubert, *Form*.

Siempre comienza el proemio con la acción de gracias religiosa y con la oración, e inmediatamente pasa a lo que constituye el tema de la carta⁶⁴. Elementos fijos son εὐχαριστῶ τῷ θεῷ – περὶ πάντων ἡμῶν πάντοτε – ἀδιαλείπτως μνησθῆναι ποιεῖν – προσευχαί (προσευχεῖσθαι) – ἐπιποθῶ ἰδεῖν ὑμᾶς. Y así, el proemio de la carta se desmembra en: acción de gracias (v. 8), súplica (v. 9) que se convierte en petición de una pronta ida (v. 10); anhelo del apóstol de ir a Roma, juntamente con la indicación de la finalidad de la visita (v. 11-13). Viene inmediatamente después una fundamentación de principio de su ida (v. 14s) y una caracterización, igualmente fundamental, del evangelio (v. 16s), que presenta al mismo tiempo el tema de todas las exposiciones que seguirán en el cuerpo de la carta (1, 18-11, 36). Este es el motivo por el que algunos comentaristas hacen un corte entre v. 15 y v. 16 y juntan v. 16s, como indicación del tema, con lo siguiente⁶⁵. Sin embargo, con ello se rompe el contexto del texto en v. 14-17, que se destaca como tal de v. 8-13, a pesar de que Pablo interpela de nuevo en v. 15 a los destinatarios. Sea cual fuere la disposición que se dé con la desmembración, es claro en todo caso que el paso del proemio al cuerpo de la carta es fluido.

Explicación

Pablo comienza⁶⁶ el v. 8 con una oración de acción de gracias⁶⁷ formulada de manera personal por (περὶ = ὑπὲρ) todos los cristianos de

64. Cf. todos los comienzos epistolares paulinos a excepción de Gál (para la motivación, cf. Blank, J., *Der Galaterbrief* EKK); de manera especial 1 Tes 1, 3ss y Flp 1, 3ss.

65. Así recientemente Käsemann. Es desafortunado el corte entre v. 16a y v. 16b en Cranfield 87.

66. πρῶτον μὲν sin el subsiguiente ἔπειτα δὲ o similar se encuentra en Pablo también en Rom 3, 2; 1 Cor 11, 18. De igual manera se encuentra πρὸ μὲν πάντων en comienzos epistolares helenísticos, cf. Michel 45 nota 1. Comienzos de carta equivalentes en papiros, en Cranfield 74 nota 1.

67. Para τῷ θεῷ μου en el contexto de la oración personal, cf. de manera similar Flp 1, 3; Flm 4 así como frecuentemente en los salmos veterotestamentarios; los únicos lugares restantes de Pablo son 2 Cor 12, 21; Flp 4, 19. Jesucristo es el mediador de toda petición a Dios, cf. Rom 7, 25; 16, 25; 1 Cor 15, 57; 2 Cor 1, 20; 3, 4; Col 3, 17; 1 Pe 2, 5; 4, 11; Heb 13, 15; Jds 25. Para la idea, cf. Rom 8, 34. En este sentido, la significación de la fórmula διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ en el contexto de la oración es diferente que en el contexto de la paráclisis (Rom 12, 1.3; 1 Cor 1, 10; 1 Tes 4, 2; cf., sin embargo, Rom 15, 30), donde la fórmula describe la autoridad de la exhortación. Acerca del origen prepaolino y del originario Sitz im Leben cultural de la fórmula, cf. Kramer, *Christos*, 81-86; para el uso paulino, cf. Schettler, A., *Die paulinische Formel*; Kuss, *Die Formel «durch Christus»*.

Roma a la vista de la eficacia de su fe mostrada en la convivencia⁶⁸. La formulación entusiástica pertenece, como *captatio benevolentiae*, al estilo de tales proemios⁶⁹ y apunta aquí a la significación de la comunidad, desconocida para él, en la capital del Imperio romano. Pero la honra es para Dios, el dador de la πίστις; y la inaudita pretensión de que los pequeños grupos cristianos, dispersos y ocultos en el inmenso Imperio romano, que ensalzan la fe de los cristianos de Roma, representen absolutamente a «todo el mundo» se deriva del saber que es Dios el que está ahí. Su evangelio llena toda la ecumene (15, 19)⁷⁰ por la misión de Pablo entre los pueblos (v. 9). Igual que aquí, puede Pablo escribir a los de Tesalónica que la noticia de su conversión «se ha difundido no sólo en Macedonia y en Acaya, sino por todas partes» (1 Tes 1, 8).

9 Junto a la acción de gracias aparece en v. 9 la súplica⁷¹. Se la introduce aquí con una fórmula de afirmación solemne que Pablo utiliza siempre allí donde pone un acento especial sobre un enunciado que las personas afectadas no pueden comprobar⁷². La doble mención de la oración en v. 9 y v. 10 no es simplemente un paralelismo plerofórico⁷³. Más bien, hay que distinguir la súplica por ellos en v. 9 del ruego de deseo en v. 10⁷⁴; la duplicación ἀδιαλείπτως - πάντοτε indica el corte. Por una parte, la súplica constante pertenece al «servicio» misionero del apóstol de los gentiles, que se sabe responsable ante Dios no sólo de sus comunidades propias, sino también de los cristianos que no han sido convertidos personalmente por él pero se encuentran en el campo de actuación de su tarea apostólica (v. 6). Ahí está sobre el tapete el carácter sacerdotal de su ἀποστολή como λατρεύειν⁷⁵.

68. A diferencia, especialmente, de 1 Tes 1, 8, con ἡ πίστις ὑμῶν no se piensa en el venir a la fe, sino en la fe demostrada y conservada en la vida cristiana; de distinta manera, por ejemplo, Lietzmann; Bultmann, R., ThWNT VI 213.

69. Pr-Bauer 882 cita una inscripción funeraria egipcia: ὄν ἡ σωφοσύνη κατὰ τὸν κόσμον λελάληται.

70. Tal vez se explica desde aquí la elección del término καταγγέλλεσθαι, que es término de la predicación en Pablo (1 Cor 2, 1; 9, 14; Flp 1, 27s; Col 1, 28) así como en el resto del lenguaje misionero primitivo cristiano (por ejemplo, Hech 13, 5.38; 15, 36; 16, 17; 17, 3.23).

71. Cf. especialmente 1 Tes 1, 2s; Flp 1, 8s.

72. Cf. en contexto similar Flp 1, 8; además 1 Tes 2, 5; 2 Cor 1, 23; 11, 31; Gál 1, 20 así como también 2 Cor 2, 17; 12, 19; Rom 9, 1.

73. Así, entre otros, Michel 47 con nota 1 y últimamente Käsemann 14, que enlazan πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν con lo que precede y hacen que la nueva idea comience con δεόμενος. De igual manera sobre la base de una cuidadosa ponderación Cranfield 77s.

74. Así correctamente, por ejemplo, Barrett 24; Kuss 17; Schmidt 25, que conectan πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν con δεόμενος.

75. En numerosas ocasiones, de manera especial en 15, 16, el λατρεύειν se refiere a la predicación misma del evangelio. Esto es posible. Sin embargo, si se tiene en cuenta

10 Cuando proclama el evangelio⁷⁶, por cuya fuerza divina los pueblos son incluidos en la salvación escatológica, el apóstol mismo participa con su propia interioridad⁷⁷ en el acontecimiento intercediendo ante Dios por los ganados para la fe. Ahí desempeña él la función de intercesión que fue competencia anteriormente de los profetas y de los maestros de revelación apocalíptica⁷⁸. Por otra parte, a ello se une, en el caso concreto de los cristianos de Roma, la también constan-
11 temente repetida petición a Dios de que le permita llegar a Roma por el camino de la evangelización. «εἴ πως expresa incertidumbre; ἦδη ποτέ, como en Flp 4, 10 = ¡por fin! (Lietzmann), la impaciencia»⁷⁹. Con el término εὐδοῦσθαι⁸⁰, reforzado con la mención de la voluntad de Dios⁸¹, Pablo indica no sólo que se sabe conducido desde el cielo en todos los caminos de su misión, sino también que Dios se opuso hasta el momento presente a su largamente deseado plan de ir a Roma, como indicará en v. 13a.

11 Sin embargo, la forma en que Pablo formula en v. 11-13 sus intenciones respecto de este viaje —de manera esencialmente más in-
11 determinada que al final de la carta 15, 23s— delata claramente una particular perplejidad y una cautela verdaderamente angustiosa frente

que la frase v. 9 como totalidad apunta a la súplica v. 9b, puede entenderse el λατρεύειν también en cuanto a contenido como referido a la súplica (así Strathmann, ThWNT IV 65). Entonces ἐν τῷ πνεύματι μου recibiría un sentido concreto, mientras que la expresión crea dificultades exegéticas si se la refiere a la misión (cf. correctamente Kümmel, *Römer* 7, 33); también habría que entender de forma concreta ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: «en la predicación del evangelio». Es cierto que Pablo usa λατρεύειν en los restantes lugares, como mayoritariamente en el cristianismo primitivo y en los LXX, en el sentido general de veneración de Dios (cf. 1, 25, así como de manera especial Flp 3, 3 οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες; también Mt 4, 10 par; Lc 1, 74; Hech 24, 14; 27, 23; 2 Tim 1, 3; Heb 9, 14; 10, 2; 12, 28); sin embargo, el sentido cultural originario se trasluce por todas partes, y Lc 2, 37 pone de manifiesto que la palabra puede referirse también a la oración; para la aclaración cf. ψ 49, 13s y Heb 13, 15s. Bill III 26 remite a SDt 11, 13 § 41 (80°): «¿Qué quiere decir la enseñanza de la Escritura: "servirle a él con todo vuestro corazón"? Esto es la oración. Así como al servicio del altar se llama פִּיבֹעַ, así también se llama a la oración פִּיבֹעַ.»

76. εὐαγγέλιον aquí como *verbum actionis* igual que en 1, 1; 2 Cor 2, 12; 8, 18; 10, 14; Flp 4, 3; 1 Tes 3, 2.

77. πνεῦμά μου debe entenderse aquí antropológicamente (cf. especialmente 1 Cor 5, 4; 14, 14); contra Kümmel, *Römer* 7, 33, cuya atinada objeción (de que junto a ἐν τῷ εὐαγγελίῳ «una acentuación de la interioridad carecería de sentido») cae por tierra si se concibe λατρεύειν no como servicio en la predicación, sino como servicio de la oración en la predicación. Así ahora también Cranfield 77.

78. Cf. especialmente la función de Esdras en 4 Esd, por ejemplo, 12, 48.

79. Käsemann 15.

80. Cf. Pr-Bauer 640.

81. Cf. 15, 32; 1 Cor 4, 19; 16, 7; Hech 18, 21; Sant 4, 15. Bill I 410 cita una oración judía de viaje: «Esté ante ti, Yahvé, mi Dios, la voluntad de que tú me dirijas en paz y me apoyes en paz», etc.

a interpretaciones equivocadas en el ámbito de los destinatarios. Mientras que en 1, 5 y 1, 9 se ha presentado como apóstol cuya misión a todos los gentiles le conduce a Roma, según v. 11 quiere venir a Roma sólo como carismático, para «fortalecer» a la comunidad⁸². Efectivamente, también esto aparecerá de nuevo en v. 12 para evitar toda apariencia de una pretensión unilateral de autoridad por su parte: le interesa un «consuelo» que sea del todo recíproco. Sólo después de esto, comenzando de nuevo en v. 13a⁸³, hablará en la frase final de v. 13b de una intención misionera, pero también aquí con sorprendente recato⁸⁴: ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ, donde tan sólo de la puesta en paralelo de su actuación en Roma con su trabajo hasta el presente ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν (es decir, en sus propias comunidades en Asia, Macedonia y Acaya) se desprende que no se trata, por ejemplo, de un fruto carismático (παράκλησις v. 12), sino misionero⁸⁵.

La tensión entre v. 11-13 por una parte y v. 5s.9 así como v. 14ss, y especialmente 15, 14ss, por la otra, es tan sorprendente que difícilmente puede interpretarse como señal de circunspección o de tacto pastoral⁸⁶. Más bien, Pablo se muestra inseguro claramente en lo que se refiere al anuncio de su visita; por eso se expresa aquí de esta manera tan sorprendentemente cautelosa. Si vemos que aquí no menciona todavía su autoridad apostólica ni sus planes misioneros en occidente (15, 23s), podemos deducir de ello el motivo de su inseguridad: su particular pretensión de ser «el apóstol de los gentiles»

82. χάρισμα πνευματικόν se encuentra sólo aquí. Los carismas son *eo ipso* «espirituales» (cf. 1 Cor 12, 1 y 12, 4ss); el destacar especialmente el carisma pneumático sirve en el contexto de Rom 1, 11s a la intención de presentarse aquí ante todo como pneumático. Para στηρίζειν en el contexto de un viaje de paso, cf. 1 Tes 3, 2 (εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι); 3, 13; Hech 18, 23; 14, 22; 15, 32 (παρεκάλουν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐστήριξαν); 15, 41.

83. La fórmula οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ἀδελφοί se encuentra varias veces en Pablo (Rom 11, 25; 1 Cor 10, 1; 12, 1; 2 Cor 1, 8; 1 Tes 4, 13). Corresponde al estilo epistolar helenístico, donde suena casi siempre de manera positiva: γινώσκειν σε θέλω (Pr-Bauer 701).

84. La frase ἵνα v. 13b empalma sintácticamente con προεθέμην ἔλθειν πρὸς ὑμᾶς v. 13a; καὶ ἐκωλύθην δὲ ἄχρι τοῦ δεῦρο es paréntesis, καὶ adversativa (Bl-Debr § 442, 1; Michel 49). Ni el lenguaje ni el contenido exigen entender que ἐκωλύθην en contraposición a 15, 22s exprese un impedimento que se mantiene; contra Schmithals, *Römerbrief* 167. A diferencia de 1 Tes 2, 18, hay que pensar que aquí impide no Satán, sino Dios (cf. 15, 22).

85. καρπός puede designar el fruto misionero, cf. Flp 1, 22; Col 1, 6; cf. Mt 9, 37s; Jn 4, 36. Pero puede emplearse el término también para referirse a las acciones del Espíritu en la transformación de los cristianos, cf. Gál 5, 22; Ef 5, 9; también Flp 1, 11; 4, 17.

86. Contra interpretaciones como las que sostienen actualmente, por ejemplo, Schmidt, Kuss, Black, Cranfield, *ad locum*; cf., atinadamente, Klein, *Abfassungszweck*, 141; Käsemann 16s.

(11, 13), según la cual le compete de suyo Roma como ámbito de misión, como sede de los gentiles (1, 6), podría suscitar allí el temor de que pretende someter a su autoridad apostólica la comunidad no fundada por él⁸⁷. Así se explica el tenor del proemio de Rom como totalidad y, concretamente, la *captatio benevolentiae* (v. 8), el énfasis especial en su plegaria constante (v. 9), así como también su referencia a la voluntad de Dios que no ha permitido hasta ahora que se lleven a efecto los planes largamente acariciados por Pablo y que ¡ojalá, por fin! pueda realizarse el viaje (v. 10.13a); finalmente, el que ponga sordina a su pretensión de autoridad y a su intención misionera (v. 11-13)⁸⁸. Es cierto que en 1, 1s se presenta claramente ante la comunidad como apóstol de los gentiles que, como tal, quiere predicar a ella también el evangelio (1, 15), pero respeta completamente la independencia de la comunidad no fundada por él; quiere presentarse allí como hermano entre hermanos; tal vez ni pretende misionarla –v. 15 no indica esto–, sino impulsar la misión entre los gentiles en sus proximidades⁸⁹. Por todo esto está tan interesado en evitar de raíz toda

87. Klein, *Abfassungszweck*, 139-144, quiere explicar esto precisamente a la inversa: Pablo escribe la Carta a los romanos con la intención de dar a la comunidad romana el carácter de fundación apostólica como iglesia mediante la autoridad apostólica de su predicación del evangelio. Pero con ello introduce, por una parte, una idea extraña a Pablo y que se encuentra por primera vez en los Hechos a los apóstoles (cf. Hech 8, 14ss; también 16, 4, así como respecto de Pablo mismo 9, 26ss; 14, 27s; 15, 12), pero, por otra parte, es incapaz de explicar el «cambio entre renuncia y pretensión de autoridad», destacado por él mismo (*ibid.*, 140) en 1, 12ss. Porque si visto desde aquí, «la carta aparece precisamente como un acto anticipado de aquel ἐυαγγελίσασθαι que Pablo personalmente tiene intención de realizar todavía en Roma» (*ibid.*, 144), ¿por qué trata tan sorprendentemente de poner sordina en 1, 12ss a su autoridad apostólica que los romanos debían esperar con tanta expectación? Frente a esta opinión, Schmithals, *Römerbrief*, 53-55; 167-171, destaca con razón como intención de Pablo «poner pie entre los cristianos de Roma y ganar influencia en la cristiandad romana» (168). Ciertamente no pasa él por alto la discrepancia que existe entre v. 11s y v. 13ss (*ibid.*, 53s), pero sabe explicarlo partiendo de motivos de precaución del apóstol ante posibles «enfados» de los cristianos en Roma (*ibid.* 54), de cuyos motivos guarda silencio. Según mi parecer, el raciocinio un tanto enmarañado adquiere sentido sólo si Pablo tiene que contar con considerables reservas en Roma en contra de él. Acerca de la tesis de una incompatibilidad con 15, 22ss, cf. la introducción (*supra*, p. 42s).

88. En esta dirección va atinadamente Käsemann 17. Cuando Jervell, *Der Brief nach Jerusalem*, 67, opina «que Pablo mismo no se ha decidido» sobre si quiere ir a Roma como visitante carismático o como misionero, está atribuyendo a Pablo una falta de decisión que está en contradicción con el raciocinio del cuerpo de la carta, consciente de lo que quiere.

89. A pesar de 1, 15 no debe entenderse ἐν ὑμῖν v. 13 como si Pablo tuviera la intención de misionar entre los mismos cristianos de Roma, como si ellos no fueran plenamente cristianos; hablan en contra de tal interpretación 1, 6s y 1, 8. Más bien, a ἐν ὑμῖν hay que añadir: τοῖς ἔθνεσιν; por consiguiente, se interpela a los romanos en cuanto que viven «entre los gentiles» (1, 6), de manera que él «quiere actuar entre ellos como entre los restantes gentiles»: ¡como misionero de los gentiles! Que quiera predicarles el

preocupación en Roma respecto de una pretensión de su autoridad apostólica sobre la comunidad misma.

- 14 Mientras que Pablo habla con circunspección sobre su *intención* de misionar en Roma, perfila en v. 14s en afirmación rotunda su *tarea* de misionar. Esta le obliga (cf. 1 Cor 9, 16) a proclamar la misma palabra a todos los hombres sin distinciones. Pablo no utiliza todavía aquí (pero sí lo hará constantemente a partir de 1, 16) la categoría de la diferenciación histórico-salvífica entre judíos y gentiles, sino que emplea las categorías usuales en la élite greco-romana según las cuales se clasifica a los pueblos y a los individuos por su grado de cultura y se les cataloga como superiores o inferiores; y, consiguientemente, se les divide en élites dominantes y “bárbaros”⁹⁰ excluidos del poder, con lo que ambas categorías quedaron fijadas en este papel social. La obligación de Pablo como predicador del evangelio consiste en apuntar en su comportamiento con los hombres a una nivelación: ni excluir al griego porque como culto pertenece al estrato dominante, ni al bárbaro porque carece de cultura y no significa nada (cf. 1 Cor 1, 26ss). El evangelio es para todo hombre sin acepción de personas y equipara a todos *coram deo* (cf. 1 Cor 12, 13; Gál 3, 28). Por eso el que lo
- 15 predica tiene que tomar al culto como hombre ante Dios tan en serio como al inculco que se encuentra junto a él: así (ὅπως!) quiere Pablo predicar el evangelio también en Roma. De hecho, el cristianismo primitivo coincide aquí con una visión extendida en la filosofía de la época y que proviene de la ilustración sofista; cf. la frase de Antifón⁹¹: «Porque sumadas unas cosas y otras, todos hemos recibido de la naturaleza el mismo ser: el ser tanto bárbaros como griegos». Pero mientras que aquí se fundamenta constantemente la igualdad de griegos y bárbaros desde la φύσις y su conocimiento distingue de nuevo a los filósofos de los ignorantes⁹², en Pablo tal igualdad es obra del evangelio; por consiguiente, proviene de Dios. La frase v. 14 ha sido formulada conscientemente de forma general. Pero Pablo apunta desde

evangelio a ellos mismos (1, 15) en modo alguno responde a la intención misionera como tampoco a la de la comunicación de la «signatura apostólica» (contra Klein, *Abfassungszweck*, 141).

90. Ya en Aristófanos, βάρβαρος es sinónimo de ἀμαθής (Nu 492); cf. los testimonios romanos correspondientes del siglo I (especialmente Cicerón) en Windisch, *ThWNT* I 546. Para el asunto como totalidad, cf. Juthner, J., *Hellenen und Barbaren*, 1923. Exposiciones minuciosas de todas las posibilidades de la exégesis de 1, 14 en Cranfield 83-85.

91. Diels II 353.

92. El estoicismo es un ejemplo claro de esto: por una parte, sostiene la doctrina del hombre como cosmopolita mientras que, por otra parte, elabora una oposición tajante entre el sabio y el ignorante. Cf. para esto: Wilckens, U., *Weisheit und Torheit*, 1959 (BHT 26), 255-263.

v. 13 a su actuación en Roma: v. 15. Así es posible que la diferenciación entre griegos y bárbaros, no usual en otros lugares de Pablo, apunte a la situación de la metrópoli, que era tanto un centro de formación y cultura como lugar de reunión de los pueblos más diversos.

Si tal vez es posible escuchar desde v. 11-13 en τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον, como tono concomitante, una cierta inseguridad de si su predicación encontrará también en Roma la disposición receptiva correspondiente⁹³, sin embargo la continuación en v. 16s pone de manifiesto que, en su predicación entre los cristianos de Roma (v. 15), le importa sobre todo predicar allí el *contenido* del evangelio tal como lo ha hecho «entre los demás gentiles» (v. 13): concretamente como el asunto lo requiere: como «revelación de la justicia de Dios» (v. 17). Con v. 11-13 ha tenido en cuenta más de lo necesario la posible susceptibilidad de los destinatarios por lo que se refiere a su *persona*. Pero cuanto se trata del *evangelio* no tiene el menor sentimiento de pusilanimidad; aquí está absolutamente comprometido en su persona y ese es el verdadero motivo de su disposición, καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ⁹⁴ εὐαγγελίσασθαι. El tiene que confesar el evangelio y quiere hacerlo también en Roma⁹⁵. Con οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι no se quiere significar en un sentido psicológico una intrepidez⁹⁶; más bien, Pablo usa una fórmula en un estilo acuñado de confesión. «No avergonzarse» es un equivalente intensificado de ὁμολογεῖν⁹⁷. Así como los mensajeros de Jesús le confiesan en la tierra delante de los hombres (Mc 8, 38; Lc 12, 8s), así Pablo, como apóstol del Resucitado (1, 5), confiesa el evangelio. Si se reconoce este trasfondo histórico-tradicional, naturalmente hay que tener en cuenta también el matiz

93. Incluso si κατὰ con acusativo parafraseara al genitivo, de forma que τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον equivaliera a ἡ ἐμὴ προθυμία (Bl-Debr § 224, 1³; así especialmente Lietzmann, *ad. loc.*, también Cranfield 85), en esta formulación hay un cierto énfasis en el aspecto de Pablo, con lo que el aspecto de los destinatarios permanece abierto, por lo tanto un ἐπιζῶ δὲ καὶ τὸ καθ' ὑμᾶς (como por ejemplo 2 Cor 5, 11). Schmithals, *Römerbrief*, 54, rechaza con razón que Pablo se defienda contra un reproche de Roma de que evita ir allí (así, por ejemplo, Michel 45.49). Sin apoyo alguno en el texto, sospecha Suhl, *Paulus*, 279-282, que un grupo de cristianos paulinos de la gentilidad que se encuentran en aprietos frente a una mayoría de judeocristianos en Roma ha pedido ayuda a Pablo (por medio de Febe); y que él responde que está «dispuesto» a ello.

94. La omisión de la indicación de lugar en G es secundaria como la de 1, 7; cf. *supra* nota 53.

95. γὰρ v. 16 no empalma así, saltando por encima de v. 15, con v. 14 (así, por ejemplo, Käsemann 19), sino que motiva τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον de v. 15.

96. Así de nuevo Glombitza, *Von der Scham der Gläubigen*.

97. Cf. Mc 8, 38 par. De la versión Q Lc 12, 8 par se desprende al mismo tiempo que ἐπαισχύνεσθαι es igual a ἀρνεῖσθαι; Jn 1, 20 presenta un «no negar» como equivalente de «confesar». Cf. además 2 Tim 1, 8.12.16 así como también Heb 2, 11; 11, 16. Para ello, cf. Michel, *Sprachgebrauch*; Bornkamm, *Wort*; Barrett, *Ashamed*; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 78s.

especial en la elección del término *ἐπαισχύνεσθαι*: quien confiesa el evangelio es consciente de que representa un asunto que no es conforme con los intereses ni con las medidas que el entorno utiliza para sus juicios (cf. 12, 2); el mundo lo descalifica como «locura» y «escándalo» (1 Cor 1, 22), tal vez llega a combatirlo y perseguirlo (1 Tes 2, 14-16). Quien predica el evangelio está sometido, pues, a una presión de desprecio y enemistad social, de forma que el «no avergonzarse» requiere un coraje especial.

τὸ εὐαγγέλιον (abs.)⁹⁸ es, pues, como contenido de su predicación, al mismo tiempo una magnitud que le obliga a él mismo y frente a la cual tiene que responsabilizarse en su predicación. Porque (*γάρ*) ella es fuerza *de Dios*⁹⁹. Dios mismo habla ahí (2 Cor 5, 20 cf. *εὐαγγέλιον* θεοῦ 1, 2)¹⁰⁰. *Δύναμις*, como *δόξα*, pertenece al ser de Dios y así puede ponerse en paralelo en 1, 20 con *θειότης*. A diferencia de la visión helenista en la que las divinidades y los héroes demuestran su fuerza divina en determinados actos prodigiosos¹⁰¹, según la fe veterotestamentaria judía la fuerza de Yahvé se demuestra en sus acciones salvíficas-históricas¹⁰². En este sentido habla también Pablo de «poder de Dios para la salvación»¹⁰³, con lo que está pensando en la demostración escatológica central de poder en la resurrección de Jesús (1 Cor 6, 14, cf. Rom 6, 4 *διὰ πῆς δόξης*, además, de manera especial, 2 Cor 13, 4; Flp 3, 10). El evangelio mismo es *δύναμις*

98. Así frecuentemente en Pablo, cf. 1 Cor 4, 15; 9, 23; 15, 1; Gál 2, 6.14; Flp 1, 7; 2, 22; 1 Tes 2, 4. La totalidad de los manuscritos posteriores añade —de manera objetivamente correcta, cf. Gál 1, 6s— *τοῦ Χριστοῦ*.

99. Cf. también *ἡ δύναμις* como paráfrasis del nombre de Dios en Mc 14, 62 (y para esto Rom 1, 4 *ἐν δυνάμει*).

100. Grundmann, *Gesetz*: ZNW 32 (1933) 53ss, cf. ThWNT II 298s, ha destacado con razón la analogía estructural de la interpretación rabínica de la *י* de Dios como expresión para la *torá*. Cf., además, también Mt 22, 29. Sólo que en nuestro pasaje no se explicita todavía la antítesis ley-evangelio; contra Grundmann, ThWNT II 310; Fascher, RAC IV 436s con razón Käsemann 19.

101. Para esto, cf. el resumen de Grundmann, ThWNT II 288-292; detalladamente, Id., *Begriff der Kraft*, 3-11, así como Windisch, *Paulus und Christus*, 191; Fascher, RAC IV 415-426. Cranfield 88 cita P. Oxy 11. 1381, 215-218 *εἰς πάντα γὰρ τόπον διεπεφεύθηκεν ἡ τοῦ θεοῦ σωτήριος δύναμις*. Esta concepción opera ampliamente en la tradición judía y en la vétero-cristiana; cf., por ejemplo, Mc 5, 30; 6, 2.

102. Cf. Grundmann, *Begriff der Kraft*, 20.84ss. Los LXX prefieren para traducir *כח* y *יצי* *ισχύς*; *δύναμις* aparece con mayor frecuencia sólo en los salmos, cf. el paralelismo de *δύναμις* y *σωτήριον* ψ 20, 2 y el tratamiento de Dios como *ἡ δύναμις τῆς σωτηρίας μου* en ψ 139, 8. Igualmente *δύναμις* está en paralelo con *καταφυγή* (ψ 45, 1) y *ἔλεος* (ψ 58, 16). Como el Poderoso, Dios es *βοηθός* (ψ 45, 1) y *ἀντιλήμπτωρ* (ψ 58, 16). La demostración central de su poder salvador es la salida de Egipto, cf. Dt 3, 24s; ψ 76, 15s. El se demuestra sobre todo en sus acciones ψ 65, 3 (*τὰ ἔργα σου* en paralelo con *πληθος τῆς δυνάμεώς σου*). Como *θεός πάσης δυνάμεως* και *χράτους* es el único *ὑπερασπίζων τοῦ γένους Ἰσραὴλ* Jdt 9, 14.

103. La omisión de *εἰς σωτηρίαν* en G es un descuido; cf. Cranfield 87 nota 3.

θεοῦ en cuanto que es *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1 Cor 1, 18), es decir: proclamación del Crucificado «como fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24) que obra la salvación del creyente (1 Cor 1, 18.21), de manera que, mediante el evangelio que predica el apóstol, los creyentes, en la medida en que se mantienen firmes en él, participan en la salvación escatológica (1 Cor 15, 2, cf. Rom 10, 9s). La fuerza creadora de Dios en la que él «resucita a los muertos y llama al ser a los que no son» (Rom 4, 17) obra como tal —como *πνεῦμα ζωοποιῶν* (1 Cor 15, 45)— en la predicación del apóstol (Rom 15, 19), cuya fuerza de convicción se basa, por tanto, no en la sabiduría de su capacidad de convencimiento (*ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων*) (1 Cor 2, 4s), *οὐκ ἐν λόγῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ* (1 Tes 1, 5), por tanto, no en la «palabra de hombre», sino en la «palabra de Dios que permanece operante en vosotros, los creyentes» (1 Tes 2, 13). El evangelio es así la concentración escatológica de aquella fuerza que tenía la palabra de Yahvé en boca de los profetas, que «no vuelve de vacío a ellos, sino que obra lo que él ha decidido y lleva a cabo aquello para lo que él la envió» (Is 55, 11; cf. Rom 4, 21).

En el ambiente helenístico se predica muchas veces la *salvación*¹⁰⁴. Por entonces se vivía en gran medida con el sentimiento fundamental de estar perdido sin fin en la realidad terrena como en un engaño cargado de muerte. Por eso la salvación sólo parecía posible como rescate mediante la iniciativa del cielo para lograr participar en la realidad celeste. De ahí que la disposición para predicaciones de salvación de todo tipo y desde cualquier tradición religiosa fuera extraordinariamente grande. También en el judaísmo contemporáneo se consideró en gran medida la salvación como realidad del más allá desde que la confianza de salvación histórica, terrena, directa, en el antiguo Israel, que se remitía a las acciones salvíficas de Yahvé pasadas, se transformó en esperanza de la salvación escatológica. Pero se conservó la condición previa fundamental de toda confianza de salvación: que la salvación es la actuación de la justicia de Yahvé que crea salvación y que él promete a su pueblo elegido. Mas como tal salvación será dada sólo a los justos y las experiencias históricas han demostrado una y otra vez la injusticia de Israel, la esperanza de salvación se redujo ahora sólo a los pocos israelitas concretos que respondieron a la elección en justicia, de manera que sólo «los justos experimentarán sal-

104. Pr-Bauer 1586 cita, como representativo de una serie de documentos, Ael Arist., *Or Sacr* 3, 46 (p 424 Keil) *ἐγένετο φῶς παρὰ τῆς Ἰσίδος καὶ ἕτερα ἀμύθητα* (inconatable) *φέροντα εἰς σωτηρίαν*, así como el grito de salvación de los «misterios de Attis» en Firm Mat, *Err Prof Rel*, 22, 1: *Ἐαρρῆτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία*.

vación» (Hen 1, 1; cf. 1, 8; 99, 10), mientras que todos los pecadores serán excluidos de la salvación en el juicio final (Hen 5, 6; 98, 10.14; 99, 1; 108, 1; 4 Esd 7, 60; 9, 15). Una consecuencia radical de esta tesis la sacó la secta de Qumram, que esperaba la salvación sólo para sus miembros, mientras que todos los demás estarían condenados a la desgracia (cf. especialmente la maldición IQS 2, 4ss). Así pues, cuanto más se entendió aquí la realidad de la salvación en sentido escatológico “transcendente” y se la describió en conceptos globales que no son demostrables en la experiencia terrena de éxito y de dicha, tanto más quedó fijado, sin embargo, el criterio de la participación en la salvación –de manera distinta a lo que ocurre en el mundo helenístico– en la realidad terrena de la actuación humana que examinaría el juicio final; también Dios como dador de la salvación escatológica permaneció por regla general como el Creador del universo en su realidad permanente y como el Dios de la elección histórica de Israel.

No se entiende el evangelio paulino como predicación de salvación si, precisamente en su ofrecimiento al mundo no judío de las ἔθνη, de los אֲוִיִּם, no se ve su enraizamiento fundamental en la esperanza de salvación del judaísmo. Pablo comparte todos sus presupuestos y también su estructura escatológica juntamente con sus motivos constitutivos, también el motivo decisivo: de que sólo se dará la salvación al justo, a cada uno como individuo particular. Y sin embargo, el evangelio rompe de manera radical, precisamente en este núcleo decisivo, con toda la tradición de la confianza judía de la salvación. Esta ruptura se pone de manifiesto en la determinación παντὶ τῷ πιστεύοντι y concretamente en un doble aspecto:

1. Para todo judío era evidente que la fe en Dios es el presupuesto elemental para participar en la salvación de Dios. En el antiguo testamento fe (אֱמוּנָה hifil) es la confianza incondicional concreta en la ayuda salvadora de Yahvé en su justicia. Puesto que tal confianza en Yahvé es necesaria no sólo en determinadas situaciones históricas (por ejemplo Is 7, 9), sino de manera general y constante, la «fe» se convierte en una categoría fundamental de la relación con Dios: Is 43, 10 llama fe: «conocer que yo soy yo»; en Ex 14, 31 la fe está en paralelo con el «temor de Dios»; en Núm 14, 11, de manera correspondiente, incredulidad con «desprecio» de Yahvé; en Dt 9, 23, con «desobediencia». La negativa a creer se cuenta en la obra histórica deuteronomica entre los rasgos típicos del pecado permanente de Israel (2 Re 17, 14). Por eso, fe e incredulidad se miden en el tiempo posterior por la ley (Eclo 35, 24; 36, 3; Sib III 283ss; 4 Esd 7, 23s.83; sBar 54, 5). En la fe y en la observancia de la ley se decide la sentencia en el juicio final (4 Esd 9, 7; 13, 23). La confesión de la fe es el *schema jisrael*; en la terminología rabínica, la fe consiste precisamente

en la recitación de este lugar central de la *torá*, aunque, naturalmente, a ella debe corresponder la observancia de los mandamientos¹⁰⁵. De ahí depende, finalmente, que, en la tradición de la diáspora judía, la fe como reconocimiento del único Dios sea el comienzo de la conversión de un gentil al judaísmo, de manera que la fe de Abrahán Gén 15, 6 es considerada como el modelo de la fe de los prosélitos¹⁰⁶. También en la misión primitiva cristiana, la conversión consistió en el abandono de los ídolos y en la aceptación de la fe en el único Dios verdadero (1 Tes 1, 9 bajo el encabezamiento: ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν; cf. Hech 14, 15-17; Hech 17, 34 ἐπίστευσαν según la predicación del Dios uno, cf. 17, 23ss). El aoristo πιστεύειν se convierte así en la designación fija de la conversión (cf. Rom 10, 14; 13, 11; 1 Cor 3, 5; 15, 2; Hech 2, 44; 4, 4.32; 11, 21; 8, 13; 13, 12; 14, 1; 15, 7; 19, 2). Sin embargo, lo que distingue en el mismo contexto la conversión cristiana de la judía es que la fe en *Dios* se refiere de manera central a la resurrección de *Jesús* y la aclamación κύριος Ἰησοῦς se convierte en la confesión de la fe (Rom 10, 9s); por consiguiente, la fe se refiere al evangelio de Cristo como Pablo lo ha descrito fundamentalmente en 1, 3s. Pero éste tiene según Pablo un sentido que contradice de forma radical a la conversión judía: el de la justificación del impío (Rom 4, 5). La justicia creadora de salvación de Dios hace justo al pecador «sin la ley» sólo en virtud de la fe en Cristo (3, 21s); ése es el carácter del evangelio que separa a éste de la predicación judía de Dios y, de esta manera, distingue la fe cristiana de la judía.

2. A ello se une inmediatamente otro aspecto con el que está marcada la ruptura entre la predicación salvífica judía y la cristiana. Si la salvación se concede sólo en virtud de la fe en Cristo, «sin la ley», esto significa la abolición de la atadura a Israel como pueblo de la elección para participar en la salvación. Por el contrario, se hará partícipe de la salvación «a todo creyente», al judío igual que al griego. El evangelio niega no sólo la diferencia social entre griegos y bárbaros (1, 14), sino también la histórico-salvífica διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνου (10, 12), que para la concepción judía es incomparablemente mucho más radical.

105. R. Yosúa b. Qarcha, *Ber* 2, 2 (traducción de Ascher Samnter en *Mischnahot* [c.1968] 1 4); «¿Por qué está שמע (Dt 6, 4-9) delante de והיה אדם שומע (Dt 11, 13-21)? Para que uno tome sobre sí primero el yugo del reino de los cielos y sólo posteriormente el de la ley». Cf. el comentario en el Tratado del Talmud (Goldschmidt I 61). De manera equivalente Sant 2, 14ss.

106. Cf. el material en Bill. III 193-201, así como la descripción paradigmática de la conversión como abandono de los ídolos y conversión al Dios uno, en JosAs 1-15, donde la conversión comienza con la invocación de Dios y con la confesión de los pecados (11, 14s).

Ciertamente hay aquí un problema que se hace patente en la formulación: con la equiparación de judíos y gentiles, que está expresada con τε-καί (cf. 1 Cor 1, 23s), empalma al mismo tiempo una primacía que queda en pie del judío, aspecto que se expresa con πρῶτον¹⁰⁷. Esta preferencia ni excluye a aquella ni la limita. Las consideraciones posteriores pondrán de manifiesto que con πρῶτον no se piensa, ni mucho menos, en algún tipo de preeminencia del judío como tal (3, 9; cf. 3, 22s; 10, 12), pero sí en una prioridad de las promesas de salvación hechas al judío (3, 1; cf. 9, 6): «A causa de la continuidad del plan salvífico», Pablo «ha concedido una prevalencia al judaísmo»¹⁰⁸. La cuestión de cómo esta prevalencia casa con la equiparación de judíos y gentiles creada por el evangelio y con la incredulidad cada vez más obstinada de Israel se tratará temáticamente en Rom 9-11, a continuación de los raciocinios que comienzan en 1, 16s.

17 V. 17 da la razón (γάρ) de por qué el evangelio es fuerza salvífica de Dios para todo el que cree (v. 16b). En la formulación de la frase se presupone como conocida por los destinatarios la idea corriente de que, según la mentalidad veterotestamentaria judía, la salvación es fundamentalmente una actuación de la «justicia» de Dios. En primer lugar, tenemos que profundizar adecuadamente este presupuesto¹⁰⁹. Se acentúa que la justicia de Dios creadora de salvación se revela en primer lugar en el evangelio¹¹⁰ y ciertamente en segundo lugar ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Con la primera determinación se explica desde v. 16 por qué el evangelio es fuerza de salvación de Dios; con la segunda por qué se da la salvación παντὶ τῷ πιστεύοντι.

Ad 1. «Revelación» (ἀποκαλύπτειν/ἀποκάλυψις así como ανεροῦν, parcialmente sinónimo, cf. de manera especial 1, 17 con 3, 21) es un concepto que se encuentra en el contexto religioso sólo en el ámbito judío, especialmente en el de la tradición «apocalíptica».

107. La omisión de πρῶτον en G y B, así como en Efen, proviene de Marción, cf. Tertuliano, *Mar V 13* (Lietzmann *ad. locum*, según v. Harnack, *Marcion*, 21924, 102); es, pues, claramente corrección dogmática, no inversamente una entrada de πρῶτον desde 2, 1 (así Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, 212s). Pretender referir πρῶτον a judíos y griegos conjuntamente (así Zahn, Kühl, Schmidt, *ad loc.*) significa eliminar la tensión en el texto, claramente intencionada, e impedir un sentido razonable. Por lo demás, 2 Cor 8, 5 πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν es una analogía lingüística (Käsemann, *ad loc.*); igualmente Hech 26, 20.

108. Käsemann 20, así como Zeller, *Juden und Heiden*, 141-145; contra Lietzmann, *ad loc.*, según el cual se «trata de una concesión sin valor práctico al "elegido pueblo de Dios"».

109. Cf. el excursus, p.251ss

110. Glombitza, *Scham*, 79, no quiere referir ἐν αὐτῷ α εὐαγγέλιον sino a παντὶ τῷ πιστεύοντι. Pero tanto el paralelismo entre v. 16 y v. 17 como 3, 21s excluyen esto. Además, cabría esperar la conexión mediante relativo: ἐν ᾧ ἀποκαλύπτεται.

Contenido de la «revelación» son aquí por regla general estados de cosas y acontecimientos que existen ya en el cielo junto a Dios, pero están «ocultos» a la mirada humano-terrena (ἀπόκρυφα, κεκαλυμμένα); sin embargo, serán «desvelados» en conexión con los sucesos del final y llegarán a ser realidad en los hombres. Se los resume frecuentemente con el concepto colectivo μυστήρια (מִסְתֵּרִים)¹¹¹. Se trata aquí tanto de órdenes cósmicos a los que está sometido de forma invisible todo lo terreno¹¹², así como también de acontecimientos y circunstancias de la «historia», especialmente las «obras» de los hombres, tanto de los justos como de los pecadores, que, mediante el juicio final, antes que nada serán visibles como lo que son; y esto significa al mismo tiempo que serán entregados inmediatamente al destino que –según la antigua visión, formada especialmente en la sabiduría, acción¹¹³ «causadora del hado»– corresponde en cada caso a las acciones del hombre: salvación o desgracia¹¹⁴. En este contexto se dice en 1QH 14, 15s: «Porque tú eres justo y verdad son todos tus elegidos. Pero borrarás por siempre toda injusticia e impiedad, y tu justicia se revelará (נגלתה) ante los ojos de todas tus obras»¹¹⁵. En la medida en que, en conexión con los acontecimientos finales, el Hijo del hombre o el Mesías tiene una función, también éste «será revelado»¹¹⁶.

Sin embargo, los misterios divinos serán «revelados» de manera especial, ya en el tiempo antes de la irrupción de los acontecimientos finales, a videntes elegidos¹¹⁷. En este contexto se encuentra también

111. Cf. para esto de manera especial, Bornkamm, art. μυστήριον en: ThWNT IV 820-823.

112. Cf., por ejemplo, Hen et 69, 15ss, donde son los «misterios del juramento» de Dios, por cuya «fuerza» (cf. Hen hb 48 D 8) es creado y conservado lo celeste y lo terreno.

113. Cf. para esto las colaboraciones en la miscelánea editada por K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des AT*, Darmstadt 1972, así como *infra*, p. 162ss

114. Cf. por ejemplo, Hen et 38, 1ss; 103s; 106, 19; 4 Esd 7, 33ss; sBar 73; para la conexión objetiva entre los misterios cósmicos y escatológico-forenses Hen et 1-5. A esto pertenece en Pablo 2, 5ss; 8, 18; 1 Cor 3, 12ss; 4, 5; 2 Cor 5, 10; además, especialmente, 1 Pe 1, 5ss.

115. Cf. también una serie de lugares en el Targum-Isaías, donde se habla de la «revelación» (גלג) escatológica de la justicia (מִצְדִּיקָא: 45, 8; 56, 1; [59, 17]; 61, 11), o de la luz y la gloria (58, 8; 62, 2). Cf. Koch, *Die drei Gerechtigkeiten*, 254.

116. Cf., por ejemplo, Hen et 46; 48, 2ss; 49, 2ss («Porque él es poderoso sobre todos los misterios de la justicia; y la injusticia pasará como una sombra y no durará»); 69, 26ss; 4 Esd 7, 28; 13, 32; sBar 29, 3; 39, 7; 72s.

117. El testimonio más antiguo de tal revelación escatológica en el presente es Dan 2, 28s.47. Cf. especialmente Hen et 68, 1; 4 Esd 10, 38; 14, 1-8. Se presentan todos los contenidos de los escritos apocalípticos como contenidos de revelación especial que, en cuanto tales, serán mantenidos en secreto por el vidente (4 Esd 14, 6) y sólo pueden ser dados a conocer a los «sabios» (*ibid.*, 14, 26.45s; Dan 12, 9s).

la concepción esenia según la cual, para entender la *torá* en su sentido verdadero, se requiere una «revelación» especial, que en tiempos pasados fue concedida a los profetas (1Qs 8, 15s) y ahora ha sido otorgada al «maestro de justicia», cuya comprensión es conservada y transmitida en el tiempo posterior a él en el interior de la secta por un estamento especial de maestros carismáticos¹¹⁸. De esta comprensión de los contenidos «revelados» de la *torá*¹¹⁹ depende el cumplimiento perfecto de la ley¹²⁰. De igual manera, también en la tradición rabínica se habla de una «revelación de los misterios de la *torá*» puesta a la mirada en la comprensión del maestro de la ley. Con la expresión «revelación de los misterios de la *torá*» se piensa, entre otras cosas, en los «fundamentos de la *torá*», es decir, los fundamentos que fueron normativos en la fijación de cada uno de los mandamientos por Dios y que están en vigor desde entonces¹²¹.

Cuando Pablo sostiene ahora la tesis de que la justicia de Dios se «revela» en el evangelio, significa esto, sobre el trasfondo de esa tradición, la pretensión de llevar a efecto ya ahora (*ἀποκαλύπτεται* ¡presente!) la realidad oculta de la actuación salvífica escatológica de Dios en la *δύναμις* de su predicación de Cristo¹²², abierta para «todo el que cree»: una antítesis de principio frente a la pretensión reveladora de la *torá*.

Ad 2. Que Pablo quiere entrar decididamente en la tesis: salvación para todo el que cree (v. 16), se desprende de la fundamentación v. 17. Así como *δύναμις θεοῦ ἐστίν* se explicita mediante *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται*, así *παντὶ τῷ πιστεύοντι* encuentra su correspondencia en *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*; y puesto que en la cita v. 17b sólo se repite *ἐκ πίστεως* parece que el tono descansa sobre ese término. Se confirma esto por 3, 26.28; 4, 5.16; 5, 1; 10, 4-6; cf. Gál 2, 16; 3, 2.5.6s. Por eso la mayoría de los comentaristas recientes conciben ambos miembros *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* como una unidad,

118. El carácter carismático del conocimiento de esta revelación se expresa de manera especial en la imagen estereotipada de la apertura del oído, cf., por ejemplo, 1QH 1, 21; 6, 4; 18, 3; CD 2, 2.14; 1QM 10, 11. De igual manera la apertura de los oídos 1QH 18, 19 y del corazón 12, 34; 18, 24 así como la interpretación de Hab 2, 14 en 1Q Hab 11, 10. Para el conjunto, cf. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, 1960 (WUNT 6).

119. Cf. la determinación global «todo lo que de ella (de la *torá*) está revelado» (1QS 5, 9; 8, 15s; 9, 13; cf. el plural *הנגלות* 1, 9; 5, 12).

120. Cf., por ejemplo, 1QS 1, 9; 5, 8s; 8, 1.15s; 9, 13s.19.

121. Cf., por ejemplo, Ab 6, 2; *ומגלם לריו תורה* así como la restante documentación en Bill. I 660. En Hen hb 11, 1 se explicita los «secretos de la *torá*» como secretos de la sabiduría, profundidades de la ley perfecta y secretos de la creación.

122. Cf. así especialmente también 2 Cor 2, 14-16; 5, 16-21; además Col 1, 26; 4, 3s; Ef 1, 9s; 1 Pe 1, 20s; Rom 16. 25s.

como una expresión formulista retórica cuya finalidad expresiva estaría determinada por *ἐκ πίστεως*¹²³. Esto es posible; con todo, hay que preguntar por lo menos si *εἰς πίστιν* junto a *ἐκ πίστεως* no adquiere una significación propia, ciertamente no en el sentido de que una expresión muestre el fundamento y la otra la meta de la fe¹²⁴, porque en el contexto no se indica en modo alguno que la fe del comienzo pudiera ser superada por otra, sino que siempre apunta sólo a la fe¹²⁵ o que Pablo cuente aquí «con un crecimiento de la fe»¹²⁶. En ninguna otra parte de Pablo está documentada esta idea. Por el contrario, no es imposible que «este reforzamiento adverbial sea abreviación de expresiones más desarrolladas», cf. *ἐξ ὑπακοῆς πίστεως* (Gál 3, 2) y *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* (Rom 1, 5)¹²⁷. Sobre todo, apunta en esta misma dirección la observación de que en 3, 22, donde se explicita 1, 17, se determina *δικαιοσύνη θεοῦ* con *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* y *εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας* (cf. Gál 3, 22). De forma equivalente se explicita en v. 17 que en *παντὶ τῷ πιστεύοντι* del v. 16 están unidos dos momentos: la justicia de Dios se *fundamenta* por la fe (no por las obras); por eso *apunta* a la fe; es decir, que todos vengan a la fe. Con *εἰς πίστιν* se señala, pues, el efecto de la predicación de la justicia de Dios recibida *ἐκ πίστεως* en su orientación final universal¹²⁸. En cualquier caso, domina, no obstante, *ἐκ πίστεως*. Pero hay que acentuar aquí que la tesis, en esta forma, está formulada de manera incompleta: Pablo no piensa, como Sant 2, 14ss malinterpretó su opinión, que la fe del convertido a Dios como tal baste ya para la salvación; la *πίστις* que él tiene ante sus ojos se refiere, más bien, al evangelio de Cristo y es sólo así, como *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (3, 22), y concretamente como fe en Cristo que murió por los injustos (3, 25; 5, 6; cf. Gál 2, 20 según 2, 16), la única y suficiente condición

123. Así especialmente Lietzmann, *ad loc.*; A. Friedrichsen, *Aus Glauben zu Glauben*, así como recientemente Käsemann 27s; Cranfield 99s y Schlier 45 remitiendo a 2 Cor 3, 18 *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*; 2, 16 *ἐκ θανάτου εἰς θάνατον*, *ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν*; Jer 9, 3 *ἐκ κακῶν εἰς κακά*; ψ 89, 2 *ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν*; cf. Jn 1, 17 *χάριν ἀντὶ χάριτος*.

124. Así después de la opinión de muchos (especialmente de Lutero) Oepke, ThWNT II 427s; Michel 54. Cf. en Kuss 22s las diversas interpretaciones en esta dirección.

125. Por ejemplo Jülicher, *ad hoc*. «Fe la primera palabra y fe la última».

126. Así Kuss 22s.

127. Así Michel 54.

128. Así Cornely, Bardenhewer, Bisping, Eucumenio, Reythmayr, *ad loc.* Kuss 23 objeta que ni en Rom 3, 22 ni en Gál 3, 22 está «el abstracto ("fe") por el concreto ("los creyentes")». Pero ni siquiera es éste el caso. En Gál 3, 22 el hecho de que las promesas de la fe son dadas a los creyentes se resume en la frase siguiente Gál 3, 23 como *ἡ πίστις*, lo que en modo alguno es un concepto abstracto. De igual manera en Rom 4, 11 se explica la cita Gén 15, 6 diciendo que Abraham, justificado *ἐκ πίστεως*, se ha convertido en padre de todos los que creen sin haber sido circuncidados.

previa para la participación en la salvación. De hecho, cuanto más se excluya por la tesis de la justificación «por la fe» una justificación «por las obras de la ley» (3, 21.28; Gál 2, 16), tanto menos se quiere entender esa contraposición en el sentido de que, en el lugar de las obras que demuestran a su autor como justo, la fe como otra postura fundamental: como postura del que renuncia a la justicia obrada por él mismo, confianza pura en Dios, constituya la justicia delante de Dios. No se contraponen a la tesis judía de la justicia-obras la fe *como tal*, sino la fe en *Cristo* crucificado como fundamento de toda justicia delante de Dios, que justifica al impío (4, 5)¹²⁹.

En Gál 3, 10-13 se interpreta en este sentido la cita de Hab 2, 4, que introduce Pablo en v. 17 para apoyar sus tesis; y, al igual que en Rom 1, 17; 3, 22, se concluye de ahí la inclusión de los gentiles en la acción salvífica de la justicia de Dios. En el TM («el justo, por su perseverancia en la fidelidad de la fe vivirá»), en el targum («los justos vivirán a causa de la justicia»), en los LXX (ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται), así como en Qumran (1QpHab 7, 17: «pero el justo vivirá por su fidelidad) ἐκ πίστεως atrae sobre sí a ζήσεται. El sentido es constante en la interpretación judía: por su fidelidad a Dios, el justo se demuestra como justo y participará como tal de las consecuencias de la actuación justa: de la vida. En este mismo sentido se tomó la cita también en la tradición judeocristiana (Heb 10, 36-39). Por consiguiente, hay que suponer que Pablo conocía por la tradición cristiana este testimonio escriturístico tan central para él en este sentido: aquí se concibe siempre la fe en el sentido de perseverancia fiel, permanente en Dios en la situación de apuro grave¹³⁰; y para la mentalidad judía es evidente que tal fidelidad de la fe se demuestra en la observancia de la ley, como dice el intérprete esenio 1QpHab 8, 1 con toda la claridad deseable: «Su interpretación se refiere a todos los que obran la ley en la casa, a los que Dios salvará de la casa del juicio por sus esfuerzos y por su fidelidad al maestro de la justicia» (*ibid.*, 8, 2s); porque la relación de la אֱמוּנָה con la persona del fundador de la secta se refiere indudablemente a él como «garante de la revelación» de la interpretación de la ley¹³¹. Pablo, por el contrario, concibe evidente-

129. Cf. sobre esto *infra*, p. 247ss, así como mis consideraciones en *Rechtfertigung als Freiheit*, 77ss, discutiendo la interpretación de la doctrina de la justificación en R. Bultmann.

130. Para el interés de la interpretación en 1QpHab, cf. especialmente Strobel, *Untersuchungen*, 173-202.

131. Cf. especialmente Jeremias, G., *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 142-146, quien, con razón, contra la precipitada constatación de una analogía perfecta con la fe del cristianismo primitivo en Jesús, muestra que, según 10, 12, el concepto אֱמוּנָה que está en paralelo con אָמַל indica «el esforzarse por la *torá*» y que אָמַן hif se refiere, según 8, 1 así como en 2, 4.6.14 a la *torá* en la interpretación –por supuesto la única correcta– del

mente ἐκ πίστεως como determinación más detallada de ὁ δίκαιος. El explicita en Rom 3, 21ss; 4, 1ss; 9, 30 la justicia cristiana como fundamentada por la fe en Cristo y, por consiguiente, χωρὶς ἔργων νόμου, de manera que Hab 2, 4, en contra de la tradición exegética judía e incluso de la habitual primitiva cristiana (juntamente con Gén 15, 6), se convierte en *locus classicus* de su doctrina de la justificación cristiana. Para él, la justicia sólo es posible y pensable en este sentido como «justicia de la fe» (4, 11.13; 10, 6; cf. Gál 5, 5; Flp 3, 9).

Resumen

La sección desborda la forma usual del proemio en dos aspectos: en primer lugar, la acción de gracias y la súplica se concentran en la inminente visita de Pablo a Roma. En segundo lugar, Pablo resume al final el contenido del evangelio tal como él lo predica, reflexionado con detallada exactitud y cuidado, y perfilado con precisión en su propósito, de manera que estas frases programáticas constituyen al mismo tiempo el encabezamiento de todo el raciocinio siguiente del cuerpo de la carta (1, 18-11, 36).

Por lo que se refiere al primer aspecto, se ha observado desde hace mucho tiempo¹³², y se ha visto como problema, de qué manera tan peculiar Pablo anuncia en este comienzo de su carta su inminente venida únicamente como visita a los cristianos de Roma; y cómo nada dice de su intención de misionar en occidente desde Roma, detalle que no expresará hasta 15, 22s, si exceptuamos la alusión sumamente general en 1, 13. Es evidente que ahí se pone de manifiesto una cierta inseguridad. La manera más convincente de explicarla es suponer que Pablo, a pesar del gran número de cristianos de Roma unidos personalmente a él (Rom 16), se encuentra frente a una comunidad desconocida en su conjunto y de la que no sabe cómo valora la orientación especial de su predicación discutida sobre todo en el conflicto reciente de Galacia. Ciertamente que de ningún lugar de la carta se desprende que sepa directamente de la existencia en Roma de partidarios de sus adversarios judaizantes que, como en Corinto, Galacia y Filipos, trabajaran en contra de su misión. Sin embargo, el hecho de que en lo que viene a continuación repita y presente de forma no polémica los puntos altamente polémicos de la carta a los gálatas y sometidos a una

jefe de la secta (*ibid.*, 144). Cf. distinta postura la de Braun, *Qumran und das NT I*, 170; II, 172. Con todo, 1QpHab 8, 2s es el único lugar en la tradición judía en el que אָמַן hif con א se refiere a un hombre; Jeremias 195s.

132. Cf. la exhaustiva referencia bibliográfica de Schmithals, *Römerbrief*, 24-63.

nueva reflexión, aunque con un acento antijudío constante, quiere decir, en cualquier caso, que él tiene sumo interés en ganarse a la comunidad romana para su causa, que, a su juicio, es la causa del evangelio. Pero esto es un asunto que está todavía muy en el aire. Durante todo el tiempo de su actuación misionera independiente entre los gentiles de oriente, Pablo ha tenido que experimentar de forma creciente que *su* manera de entender el evangelio no es compartida de hecho por todos los misioneros ni en todos los grupos cristianos, tal como propiamente debería ser (1 Cor 15, 11). Por consiguiente, Pablo tiene que contar al menos con que también en Roma encontrará resistencias; y en la situación de la carta no está del todo ausente, poco tiempo después del conflicto de Galacia, la preocupación de saber que éste no es precisamente el mejor momento para su reputación entre los cristianos de Roma y para que su autoridad no vaya a ser contestada. Que no todo el mundo se sintiera en Roma entusiasmado con este hombre que ha levantado por todas partes oleadas de discusiones pudiendo ahora crear inseguridad entre las propias filas y que la postura ante su visita fuera más bien de preocupación es una posibilidad real que Pablo tiene que tomar seriamente en consideración como pastor y como político de la Iglesia. Y lo hace poniendo todo su esfuerzo teológico en hacer comprensible y aceptable a los romanos *su* evangelio como *el* evangelio. Este es el motivo de que el proemio termine en v. 14-17. En primer lugar, toda la carta sirve a la finalidad de lograr un acuerdo sobre el evangelio que Pablo no debe ni puede predicar de otra manera. Pero antes señala el lugar único en el que puede buscarse ese acuerdo cristiano: la comunicación espiritual abierta, en la que también el apóstol en su autoridad indiscutible como hermano entre hermanos, como pneumático entre pneumáticos, solicita acuerdo. Si hay que acentuar mucho no sólo el tacto pastoral sino también la hábil táctica de que él tiene la intención no sólo de fortalecerles en la fe, sino también de fortalecer la suya con ellos, tanto más hay que otorgarle precisamente por ello veracidad plena como apóstol cuya predicación es esencialmente invitación (2 Cor 5, 20s), que no ejerce dominio sobre la fe de los cristianos (2 Cor 1, 24), y cuya garantía reside en la *eficacia* misionera de su predicación (1 Cor 9, 2; 2 Cor 3, 1-3; cf. 10, 12-18).

La situación de la carta permite explicar perfectamente que Pablo no presente sus planes misioneros ya al comienzo sino tan sólo al final de su carta. Porque no son éstos el tema, sino el evangelio. Sólo podrá pedir colaboración para su misión a los cristianos romanos una vez que haya puesto la base común para ello. No es necesario concluir de la diferencia entre 1, 11-13 y 15, 22ss una falta de unidad literaria¹³³.

133. Contra Schmithals, *ibid.*, 166s.

Por lo que respecta a v. 14-17, tenemos aquí una interpretación de 1, 1-4¹³⁴. «El evangelio de Dios» es, en cuanto a contenido, el mensaje en el que se desvela el acontecimiento de la «justicia de Dios» como justicia de la fe. Cristología y soteriología son una sola cosa: la δύναμις del Resucitado actúa en la predicación de la salvación de la justicia de Dios. Ella es, en último término, la infinita fuerza del amor de Dios que se vuelve a los injustos y los salva. Si ciertamente esta interpretación soteriológica de la fórmula cristológica tradicional de 1, 3s es tan objetivamente necesaria, tan importante, incluso decisiva, hay que entender que la cristología es la base de la soteriología y va a continuar siéndolo a través de todo lo que sigue. En modo alguno la cristología de la tradición es abolida por Pablo en su interpretación soteriológica, en el sentido de que sería transportada al plano de la antropología¹³⁵. Incluso si hubiera que entender el tema central δικαιούνη θεοῦ en el sentido del don de la salvación, por lo tanto como objetivamente idéntico a δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, la resurrección del Cristo crucificado por nosotros debería ser mantenida incondicionalmente como el *acontecimiento* salvífico en el que está fundamentada la *recepción* de la salvación. Sin embargo, el excursus a 3, 21-26 pondrá de manifiesto que Pablo ha interpretado por su parte la ya tradicional concepción soteriológica de la «justicia de Dios» como la justicia del cristiano recibida mediante la justificación del pecador, de tal manera que la justificación aparece como efecto de la acción salvífica de la justicia *de Dios* en la muerte de Cristo. Así pues, él ha destacado de manera peculiar la fundamentación cristológica de la doctrina de la justificación, absolutamente expresada ya en la tradición, elevando a criterio hermenéutico, en la comprensión de la expresión δικαιούνη θεοῦ misma, el momento de la actuación divina creadora de salvación, momento extendido en la tradición judía. En línea con esto está el que en el concepto de fe, que tradicionalmente estaba desligado de la afirmación de la justificación, haya considerado el momento de contenido como constitutivo — la πίστις (εἰς θεόν), pues, como πίστις Χριστοῦ — y haya interpretado en *este* sentido la justicia *de Dios* como justicia *de la fe*. Por consiguiente, ni cuando se habla de la justicia de Dios ni al tratar de la fe es la antropología el horizonte hermenéutico determinante; lo es, por el contrario, la cristología como discurso de la actuación salvífica de Dios en la muerte y resurrección

134. Cf. Borkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca ³1987, 167s.

135. Cf. detalladamente en confrontación con R. Bultmann y H. Braun mi trabajo: *Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre*: ZNW 67 (1976) 64-82.

descollantes de una determinada autocomprensión religiosa del cristiano, sino frases de la experiencia cristiana de la actuación divina que se expresa como tal por la predicación. El lenguaje de esta predicación, lenguaje del amor, no está condicionado, pues, por el enraizamiento socio-cultural de los hombres –tanto griegos como bárbaros son los destinatarios originales– ni por la frontera escatológico-definitiva que la historia de la salvación o de condenación ha trazado hasta ahora entre cercanos a la salvación y alejados de ella. Tanto a judíos como a gentiles está abierta la fe en el único Cristo como la confianza de la salvación en la justicia de Dios. Desde más allá de todas estas fronteras trazadas por el origen social o religioso, de forma absolutamente imprevisible y, por ello, absolutamente libre de toda posibilidad de manipulación, el evangelio como lenguaje de amor salvador alcanza a cada hombre.

I. JUSTIFICACIÓN DEL IMPÍO EN VIRTUD DE LA FE EN JESUCRISTO (1, 18-5, 21)

Se expone de manera fundamental la tesis de 1, 16s en un primer raciocinio 1, 18-5, 21: en primer lugar Pablo expone la situación real de todos los hombres ante Dios: todos, tanto judíos como gentiles, están, sin excepción, bajo la ira de Dios; porque todos han pecado (1, 18-3, 20). Esta realidad de la totalidad del cosmos ha sido eliminada por la iniciativa salvífica de la justicia de Dios en la muerte expiatoria de Jesucristo, de manera que todos los hombres, judíos y gentiles, en contra del juicio de la ley que los marca como pecadores, han sido justificados en virtud de la fe en Jesucristo (3, 21-4, 25). En cuanto tales, les estará abierta la salvación escatológica de Dios, la vida (5, 1-11), porque ellos, que como pecadores pertenecen a la historia de perdición constituida por el pecado de Adán, ahora pertenecen a Cristo, cuya acción justa ha eliminado para todo el universo la acción injusta de Adán con repercusión universal (5, 12-21).

1. 1, 18-3, 20: *Judíos y gentiles bajo la ira de Dios*

Pablo comienza la exposición de la tesis de 1, 16s con una antítesis radical: junto a la revelación de la justicia de Dios hace acto de presencia la revelación de su ira (1, 18); y así como la salvación de la justicia de Dios es concedida a «todo el que cree», tanto judío como gentil (1, 17), la desgracia de su ira alcanza a todos los hombres en cuanto pecadores (1, 18; 3, 9ss).

Pablo desarrolla en primer lugar el principio de 1, 18 fundamentalmente como solía hacerlo el judaísmo al denunciar la impiedad de los gentiles (1, 19-32). Pero pretende decir que esa misma acusación se dirige con no menor radicalidad contra los judíos (2, 1-29). Porque los judíos pecan igual que los gentiles, les aguarda, a pesar del don de la ley de Moisés, la misma sentencia que a los gentiles en el juicio final de Dios (2, 1-16); de manera que los dones de la elección divina, de manera especial la ley y la circuncisión, en modo alguno les justifican para tener una confianza global de salvación frente a los gentiles (2, 17-29). Antes de sacar las consecuencias de la antítesis a 1, 16s

(3, 9-20), Pablo rechaza las objeciones contra esta equiparación de judíos y gentiles en el juicio con la mirada puesta en la validez de la elección de Dios (3, 1-8), en la que entrará después detalladamente (Rom 6s y 9-11).

a) 1, 18-32 La revelación de la ira de Dios

Bibliografía: Basevi, C., *El hombre, Dios y la sociedad según Rom 1, 18-32:* Scripta Theol. 17 (1985) 193-212; Bornkamm, G., *La revelación de la ira de Dios (Rom 1-3)*, en Id., *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 9ss; Id., *Glaube und Vernunft bei Paulus*, en *Studien zu Antike und Urchristentum*, 119-137; Bussmann, C., *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, 1971 (EHS. T 23, 3), 108-122; Daxer, A., *Röm 1, 18-2, 10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung*, Dis. Rostock 1914; Feuillet, A., *La connaissance naturelle de Dieu par les hommes:* LV (B) 14 (1954) 63-80; Hooker, M. D., *Adam in Romans I:* NTS 6 (1959/60) 297-299; Id., *A Further Note on Romans I:* *ibid.* 13 (1967) 181-183; Jervell, J., *Imago Dei. Gen 1, 26 in Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960 (FRLANT 76) 312-331; Jeremias, J., *Zu Röm 1, 22-32*, en *Abba*, 290-292; Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im NT*, 1964 (WUNT 7); Klostermann, A., *Die adäquate Vergeltung in Röm 1, 22-31:* ZNW 32 (1933) 1-6; Knox, W. L., *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1961, 182ss; Kuhlmann, G., *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus*, 1930 (NTFI 1/7) 38-73; Langerbeck, H., *Paulus und das Griechentum. Zum Problem des Verhältnisses der christlichen Botschaft zum antiken Bekenntnisideal*, en *Aufsätze zur Gnosis*, 1967 (AAWG III 69) 83-145, especialmente 96-99; Lührmann, D., *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden*, 1965 (WMANT 16) 21-26; Oltmanns, K., *Das Verhältnis von Röm 1, 18-3, 20 zu 3, 21ss:* ThB 18 (1929) 110-116; Pohlenz, M., *Vom Zorne Gottes*, 1909 (FRLANT 12); Id., *Paulus und die Stoa:* ZNW 42 (1949) 69-104; Schlier, H., *Von den Heiden. Röm 1, 18-32*, en *Zeit der Kirche*, 29-37; Id., *Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden:* EvTh 2 (1935) 9-26; Schulz, S., *Die Anklage in Röm 1, 18-32:* ThZ 14 (1958) 161-173; Schweizer, E., *Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge*, en *Rechtfertigung*, FS E. Käsemann, eds. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen 1976, 461-478; Vögtle, A., *Die Tugend und Lasterkataloge im NT, exegetisch, religionsgeschichtlich und formgeschichtlich untersucht*, Münster i. W. 1936; Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte*, 1959 (BZNW 25).

18 En efecto, la cólera de Dios desde el cielo se revela contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que reprimen la verdad por medio de la injusticia. 19 Pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto; Dios se lo ha manifestado. 20 Porque los

(misterios) ocultos de Dios desde la creación del mundo se dejan ver a la inteligencia a través de las obras (de la creación): su poder eterno y su divinidad; de forma que son inexcusables. 21 Porque, a pesar de que conocieron a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se ofuscaron en vanos razonamientos y su insensato corazón se entenebreció. 22 Al afirmar que son sabios se volvieron estúpidos 23 y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en figura de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. 24 Por eso Dios los entregó en las apetencias de sus corazones a la impureza hasta el extremo de deshonorar sus cuerpos por sí (mismos): 25 ellos, que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, que adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador, que es bendito por siempre. Amén. 26 Por eso los entregó Dios a pasiones infames. Pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza. 27 Igualmente los hombres, abandonando la relación natural con la mujer, se abasaron en deseos los unos y los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío. 28 Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, entrególos Dios a su mente réproba, para que hicieran lo que no conviene: 29 llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, henchidos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malignidad; chismosos, 30 calumniadores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, 31 insensatos, desleales, desamorados, despiadados. 32 A pesar de que conocen el veredicto de Dios de que quienes obran así merecen la muerte, no sólo practican ellos esto, sino que además aplauden a quienes hacen eso.

Análisis

1. El *raciocinio*¹³⁶ es claro y está construido según las reglas de la retórica. En primer término, v. 18, se presenta la tesis, que es el encabezamiento de toda la sección 1, 18-3, 20; la ira de Dios cae sobre toda injusticia e impiedad de los hombres. Y se motiva esto en lo que viene a continuación: v. 19-21 con la mirada puesta en la presuposición del pecado: el conocimiento de Dios que él, el Creador, ha abierto al hombre, cuya verdad los hombres rechazan en la injusticia; v. 22s, a continuación, poniendo la mirada en la figura concreta

136. Para esto, cf., de manera especial, Klostermann, *Die adäquate Vergeltung*; Jeremias, *Zu Römer 1, 22-32*; Schulz, *Anklage*, 166s y finalmente Käsemann 39s.

en la que se realiza prácticamente este rechazo del conocimiento de Dios: como inversión del culto a Dios en la adoración de lo creado en lugar del Creador. V. 24 habla de la reacción de Dios que «entrega» a los impíos a sus concupiscencias¹³⁷. Lo que viene a continuación es un despliegue gradual en el que cada vez se presenta la «entrega» de los hombres a la realidad de su actuación como la consecuencia divina de su pecado: v. 25-27 como repetición de v. 22-24; v. 28-31, de v. 19-21. El *παρέδωκεν* se refiere en primer lugar a perversiones sexuales; y después a la perversión del comportamiento general entre los hombres. V. 32 hace un resumen en el que saca las consecuencias escatológico-forenses: los hombres como pecadores son *ἀξιοί θανάτου*.

La *maestría retórica*¹³⁸ se pone de manifiesto primero en la proporción lingüísticamente elaborada en cada caso entre acusación y prueba, entre la impiedad humana y la reacción divina. *ἀσέβεια* y *ἀδικία* v. 18 se desarrollan quiásticamente en v. 19ss y v. 22ss para reaparecer de nuevo en v. 25ss y v. 28ss siguiendo la secuencia de v. 18. La frase: «Por eso Dios los entregó a ...» aparece tres veces con el mismo texto (v. 24. 26. 28); de manera correspondiente la palabra clave (*μετ—*) *ἠλλάξαν* v.23. 25. 26 para caracterizar el pecado como «perversión» de las posibilidades de vida abiertas por el Creador. La correspondencia entre la actuación de los hombres y la reacción divina como fijación de los autores en su actuación se destaca de manera homogénea con *εἰς ἀκαθαρσίαν* (v. 24), *εἰς πάθη ἀτιμίας* (v. 26) y *εἰς ἀδοκμίον νοῦν* (v. 28). Significación similar tiene en v. 21 la correspondencia entre ambos verbos activos y los dos pasivos siguientes; igualmente v. 22.

Pero también en concreto llama la atención toda una serie de elementos de arte retóricos: Pablo trabaja con antinomias paradójicas: v. 20 *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ – νοούμενα καθορᾶται* como fundamentación de la tesis de v. 19 *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*; también usa contraposiciones provocadoras: v. 21 *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχαρίστησαν*; v. 22 *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*; v. 23 *τοῦ ἀφάρτου θεοῦ – φθαρτοῦ ἀνθρώ-*

137. Käsemann 33.39s ve ya en el cambio de la activa a la pasiva en v. 21b el comienzo de la reacción de la ira de Dios, y consecuentemente divide: v. 18 «tema», v. 19-21 «la culpa de los gentiles», v. 22-32 «el juicio divino». Sin embargo, en v. 22 la relación entre activa y pasiva responde a la de v. 21 y en v. 23 tenemos una nueva expresión en voz activa. Si también en la pasiva se alude ya a una «retribución» de Dios, temáticamente no se comienza a hablar de ésta hasta v. 24. El corte de la *disposición* está, pues, detrás de v. 24. V. 19-21 y v. 22-24 son explicaciones paralelas de v. 18.

138. Cf., especialmente, Weiss, *Beiträge zur Paulinischen Rhetorik*, 163-247; Bultmann, *Stil*. 74.106; Jeremias, *Zu Römer 1*, 22-32.

που; v. 25 *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει* y *ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*; v. 26 *μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν*; v. 28 *οὐκ ἐδοκίμασαν... εἰς ἀδόκιμον νοῦν*. Finalmente, también el catálogo de vicios de los versículos 29-31 está configurado con maestría retórica¹³⁹: en primer término, relacionados con *πεπληρωμένους*, aparecen cuatro substantivos, todos terminan con *-α*, a los que se unen otros cinco, relacionados con *μεστούς*. Viene un grupo de ocho adjetivos ordenados en parejas, los dos últimos bimbres con unión de genitivo. Cuatro adjetivos, que tienen en común el *ἀ* privativa, constituyen un final sumamente impresionante: los dos primeros están en paronomasia (*ἀσυνέτους*, *ἀσυνθέτους* cf. v. 29 *φθόνου*, *φάνου*); los dos últimos son paralelos en cuanto al contenido (*ἀστόργους*, *ἀνελεήμονας*). La frase final v. 32, iniciada con *οἵτινες* (cf. v. 25), es un resumen de gran efecto.

2. Desde hace mucho tiempo se cayó en la cuenta¹⁴⁰ de que tras estas exposiciones de Pablo está una amplia *tradición* judía. De manera especial los contactos estrechos con Sab hacen sospechar que Pablo las puede haber elaborado siguiendo el modelo literario de este libro¹⁴¹. Aunque no es posible presentar una demostración concluyente de esto, sin embargo la coincidencia en cuanto al conjunto de motivos es llamativa, así como también el vocabulario común. Como Rom 1, 19-21, dice Sab 13, 1ss: «Vanos (*μάταιοι*) (eran) por naturaleza todos los hombres que ignoraban a Dios (*θεοῦ ἀγνωσία*) y no fueron capaces de conocer por los bienes visibles a Aquel-que es, ni, atendiendo a las obras (*τοῖς ἔργοις*), reconocieron al Artífice... Que si seducidos por su belleza, los tomaron por dioses, deberían haber conocido cuánto les aventaja el Señor de todos ellos, pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si estaban fascinados por el poder y la eficacia, deberían haber captado (*νοησάτωσαν*) por sí mismos cuánto más poderoso es Aquel que los hizo; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar (*θεωρεῖται*) a su Autor». Por eso son «inexcusables» (13,8). La culpa de los gentiles consiste en su idolatría; el tallador dio a un trozo de madera «la semejanza de figura de hombre» (*ἀπέικασεν αὐτὸ εἰκονί*

139. Cf., especialmente, Wibbing, *Tugend-und Lasterkataloge*, 82s.

140. Cf. Grafe, *Verhältnis*; Weber, *Beziehungen*, 40-44; Daxer, *Römer 1*, 18-2, 10; Kuhlmann, *Theologia naturalis*, 38-73; Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*; Id., *Paulus und die Stoa*, 72s; Knox, *Hellenistic Elements, pass.*; Id., *St. Paul*, 187; Bornkamm, *La revelación de la ira de Dios*; Id., *Glaube und Vernunft*.

141. Cf., por ejemplo, Langerbeck, *Paulus*, 96-99, así como especialmente Keyser, P. G., *Sapientia Salomonis und Paulus. Eine Analyse der SapSal und ein Vergleich ihrer theologischen und anthropologischen Probleme mit denen des Paulus im Römerbrief*, Diss. theol. Halle 1971.

ἀνθρώπου) «o lo hizo semejante a un animal común» (ἢ ζῶον τινὶ εὐτελεῖ ὁμοίωσεν αὐτό 13, 13s): «Y a lo corruptible se le dio el nombre de Dios» (τὸ δὲ φθαρτὸν θεοῦ ὀνομάσθη 14, 8), «pues Dios aborrece por igual al impío y a su impiedad» (ὁ ἀσεβῶν καὶ ἡ ἀσεβεία αὐτοῦ 14, 9). La invención de los ídolos fue el «principio de la fornicación» (ἀρχὴ πορνείας), su descubrimiento «corrupción de la vida» (φθορὰ ζωῆς 14, 12). De la idolatría derivan todos los vicios, pues los ídólatras «ni sus vidas ni sus matrimonios conservan puros» (14, 24), lo que explicita 14, 25s en un catálogo de vicios que se corresponde con Rom 1, 29-31¹⁴². Para el impío no es posible escapar de la mano de Dios (16, 15): «Los impíos que negaron conocerte» (ἀρνούμενοι γὰρ σε εἶδέναι ἀσεβεῖς cf. Rom 1, 28) fueron castigados por Dios con plagas» (16, 16ss) en las que actuaba su ira (ὀργή 16, 6; 18, 23. 25): «Pero sobre los impíos descargó una ira sin término ni misericordia» (τοῖς δὲ ἀσεβέσι μέχρι τέλους ἀνελήμων θυμὸς ἐπέστη 19, 1; cf. Rom. 1, 18).

Juicios semejantes sobre la impiedad de los gentiles en su idolatría, que es al mismo tiempo la raíz de su vida viciosa, se encuentran también en otras obras del judaísmo helenista, especialmente en los Oráculos Sibílicos¹⁴³, en la Carta de Aristeas¹⁴⁴ y en los Testamentos de los doce¹⁴⁵. En línea con esto, según TestJob 2, 4, la conversión de un gentil comienza con el distanciamiento de las imágenes de los ídolos: Job duda si la imagen del ídolo «es Dios que ha hecho el cielo y la tierra, el mar y a nosotros mismos»; y es adoctrinado durante el sueño por una «gran voz» y le dice que eso lo ha hecho el Dios único; y que el culto de los ídolos es, por el contrario, el lugar de Satán (*ibid.*, 3; cf. Ap. Abr. 7ss).

La egipcia Asenet, hija de un sacerdote, se distancia de los ídolos a los que veneraba (JosAs 9, 3), rompe sus imágenes en su aposento y las arroja (*ibid.*, 10, 12) porque ella sólo puede pertenecer a José si Dios ya no la odia como adoradora de imágenes de ídolos muertos y mudos (*ibid.*, 11, 7s; cf. 8, 5).

De igual manera, el comienzo de la conversión cristiana es el dar la espalda a las imágenes de los ídolos y el volverse al servicio del «Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1, 9).

142. Observa ahí: γενέσεως ἐναλλαγῆ, cf. Rom 1, 26s.

143. Cf. III 8-45; cf., además, en concreto III 185s con Rom 1, 27; III 190 con Rom 1, 24.26.28; III 276-279.547-550.554s.586-590.604-606.721-723; IV 29-36 con Rom 1, 23; III 604s con Rom 1, 28; III 76s con Rom 1, 27; III 763s; IV 29-36 con Rom 1, 24-27.

144. Cf., sobre todo, 132.136-138.

145. Cf., por ejemplo, Test N 3, 2s.

Idéntico conjunto de motivos se encuentra en la literatura apocalíptica. sBar 54, 17s dice: «Pero ahora volveos a la perdición, vosotros impíos, pues ahora sois afligidos de repente porque despreciasteis en su momento la sabiduría del Altísimo. Pues ni os enseñaron sus obras ni os convenció la finura de su creación eterna». Sin embargo, aquí el discurso tiene el aspecto del juicio escatológico; y precisamente éste es también el horizonte de Pablo, señalado por él en el encabezamiento de Rom 1, 18¹⁴⁶. Indudablemente, «la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres» está en la línea de Hen et. 91, 7.9, que describe el escatológico juicio de ira de Dios: «Pero cuando la injusticia, el pecado, la blasfemia y la violencia aumenten en toda actuación, cuando crezcan la apostasía, la impiedad y la impureza, entonces vendrá del cielo un gran juicio de ira sobre todo, y el santo Señor aparecerá con ira y castigo para juzgar sobre la tierra... Todas las imágenes de los gentiles serán entregadas; los templos serán quemados con fuego y se los expulsará de toda la tierra; y ellos serán arrojados a la condenación del fuego y perecerán en la ira y en el juicio violento y eterno» (cf. 100, 4; 90, 18; así como AsMos 10, 1-10, de manera especial v. 3 y 7). La misma tradición se encuentra en Hen et. 1, 3ss, donde se anuncia una epifanía escatológica de Dios en la que «habrá juicio sobre todo» (1, 7), concretamente salvación para los justos (1, 8) y aniquilación de todos los impíos (1, 9). Pero el juicio sobre los impíos se basa, según lo que viene a continuación (Hen et. 2-5), en que ellos no han «observado» los órdenes eternos que el Creador ha dado a todas sus obras en el cielo y en la tierra (2, 1-5, 3); en que ellos no «obrarán según sus mandamientos, sino que apostataron» (5, 4). Esta unión de juicio sobre los impíos y alusión a los órdenes de la creación se encuentra todavía en repetidas ocasiones; cf., por ejemplo, 1 Cl 20, donde la enumeración de las «acciones benévolas» del Creador apunta a la advertencia «de que sus muchas acciones benévolas no se conviertan para nosotros en juicio porque nos comportemos de una manera indigna de ellas» (21, 1); «de que no nos apartemos de su voluntad» (21, 4); cf. Jer ep. 59ss en el contexto de una polémica sobre los ídolos; Bar 3, 9ss en la tradición sapiencial con la finalidad de advertir contra la apostasía (4, 2s; SalSalm 18, 10-12). Si en estos textos se pone de manifiesto el sustrato sapiencial, éste se encuentra en VitAd 29, 7ss, igual que en Hen et 2-5, en el contexto conceptual del juicio final sobre los «hombres» que, en contraposición a la obediencia de todas las obras de la creación, «que no trasgreden su orden ni cambian sus obras», «mutabuntur dereliquentes legem domini (v. 8); cf. Test N 2-4 y espe-

146. Cf., especialmente, Schulz, *Anklage*.

cialmente 1Q 34 hasta II 1-5, donde, partiendo de la obediencia de los astros, que «no trasgreden sus leyes» (2), se dice de la «descendencia del hombre»: «ella no ha respetado todo lo que tú has dado como herencia y ellos no te han conocido (3) cada vez que tú les has hablado: y ellos han obrado en todo con impiedad y no han respetado tu gran fuerza. Entonces tú los has rechazado porque no te complacen (5) en la corrupción y el impío no puede permanecer en pie ante tu presencia¹⁴⁷». Cf. 1QH 5, 36 «ellos corrompen las obras de Dios con su culpa»¹⁴⁸.

Si bien es cierto que la influencia filosófico-helenística ha repercutido de forma innegable en los testimonios de la diáspora judía citados, el conjunto de los documentos apocalípticos pone de manifiesto con claridad que el contexto de las afirmaciones persigue una meta completamente distinta en lo esencial. El conocimiento de Dios partiendo de la armonía y de la belleza del cosmos, tal como se enseñó y celebró en los círculos cultos especialmente desde los tiempos del estoicismo medio¹⁴⁹, tiende a decir que el hombre capaz de conocer y razonable puede adecuarse al *λόγος* y así se hace «sabio»¹⁵⁰. Filón de Alejandría es una muestra ciertamente ejemplar de cómo el judío culto supo integrar la tradición de fe en el Dios uno y verdadero con la atmósfera y temática de su entorno helenístico¹⁵¹. Y se interrumpe toda posibilidad de una comprensión reflexivo-productiva e histórica si uno considera por principio como apostasía el cambio de la tradición judía que de hecho hay que señalar en estos autores helenísticos cultos¹⁵². Tales procesos de deshielo se han producido permanentemente en la historia de la religión israelita. Piénsese, por ejemplo, en la mutación de la imagen de Yahvé por la toma de los rasgos de la creación del mundo y de la soberanía cósmica del dios cananeo El. De seguro que forma parte de la fuerza histórica de la religión de Yahvé su capacidad para tales «procesos de aprendizaje» en los que el carácter propio del Dios de Israel no se perdió por la adaptación, sino que alcanzó una profundidad inigualable. De seguro que esto

147. Traducción según Dupont-Sommer, A., *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, Tübingen 1959, 363s.

148. Para el conjunto, cf. también Rau, E., *Kosmologie, Eschatologie und die Lehrautorität Henochs. Traditions- und formgeschichtliche Untersuchungen zum aeth. Henochbuch und verwandten Schriften*, Diss. Hamburg 1974, 66-105.184-305.

149. Cf. especialmente el himno de Cleante, vArnim II 537, alemán en Barrett, C. K., *Die Umwelt des NT. Ausgewählte Quellen*, ed. y traducido por C. Colpe, 1959 (WUNT 4), 74-76.

150. Cf. Wilckens, *Weisheit und Torheit*, o. c. (nota 92) 225-268.

151. Cf. la bibliografía citada *supra*, nota 140.

152. Como ejemplo de esto, cf. Braun, H., *Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria*, Tübingen 1971.

mismo debe afirmarse también respecto de los términos judíos tomados de la teología helenística. Los rasgos abstractos característicos del concepto filosófico de Dios, que se ponen de manifiesto sobre todo en la *ἀ-*privativa, acentúan la diferencia de Dios respecto de todo lo existente como su único principio y dieron a los judíos una posibilidad completamente nueva de comunicar de manera general, conceptual y lingüísticamente, al Dios uno del *sch^ema-jisrael* como Señor de todo el universo; y la «teología natural», que con su procedimiento de inducción del conocimiento de Dios partiendo de la naturaleza para llegar a Dios como principio de ella, no quería ofrecer una «prueba de Dios», sino que pretendía deducir el modo de ser de la divinidad que le era propio para hacer inteligible a cualquier persona la fe en Yahvé como Creador y Señor y enunciable como verdad general¹⁵³.

Sin embargo la finalidad de la recepción judía de la teología natural fue en general completamente otra. Ya en la Sabiduría, de lenguaje tan fuertemente helenista, se reprocha al mundo no judío haber rechazado el verdadero conocimiento de Dios partiendo de las obras de la creación. El reproche tiene por destinatario al politeísmo del culto pagano cuya veneración de las imágenes de los ídolos contradice el segundo mandamiento del decálogo sin que, por otra parte, se haga la más mínima referencia a la conformidad con la teología pagano-filosófica y su crítica del politeísmo. Se afirma el conocimiento natural de Dios como posibilidad abierta a todos los hombres partiendo de las obras de la creación; pero, de hecho, tal posibilidad es aprovechada sólo por los devotos de Israel, mientras que los gentiles la pervierten. Se integran, pues, los motivos de la teología natural en la evidencia histórico-salvífica exclusiva de Israel y sirven, especialmente en el contexto escatológico-forense, a la distinción radical de los impíos y justos. Los órdenes de las obras de la creación son tanto un modelo cósmico de la obediencia de los devotos como una contraimagen de la desobediencia de los impíos; y el conocimiento de estos órdenes es al mismo tiempo incluso contenido del conocimiento de Dios como reconocimiento obediente en el sentido del *sch^ema jisrael*. Un conocimiento de los órdenes del cosmos es sencillamente imposible fuera de la fe israelita en Dios, por lo que los no judíos sólo son concebibles en la imagen estereotipada de idólatras «contra naturam» a los que se asemejan como impíos los israelitas apóstatas (que son los primeros interpelados de manera especial en los escritos apocalípticos). El paganismo aparece, por consiguiente, como apostasía; el culto politeísta de las imágenes, como falta de conocimiento típicamente pagana.

153. Cf. Pannenberg, W., *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en Id., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 93ss.

Con su discurso de juicio sobre «toda impiedad e injusticia (!) de los hombres» (1, 18), Pablo está claramente en esta tradición apocalíptica. Las frases sobre el conocimiento racional de Dios partiendo de las obras de la creación (v. 19-21), abierto a todos los hombres, expresan el juicio sobre los impíos que han rechazado tal conocimiento. Como en aquellos textos judíos, Pablo presenta el culto a los ídolos como la realidad histórica de la apostasía de los hombres y su corrupción moral como consecuencia de aquella, a cuya miseria ha entregado Dios a los impíos. Con este tenor constantemente negativo y crítico de su exposición está relacionada la ausencia de todos aquellos pensamientos y motivos que dominan en la literatura judeo-helenística allí donde la intención apologética constituye el hilo conductor. Pero tal intención es ajena a Pablo como a la apocalíptica. Rom 1, 18ss se distingue ahí esencialmente del discurso del Pablo lucano ante el Areópago (Hech 17, 22ss) como del interés de los teólogos apologistas de los siglos II y III.

Explicación

- 18 Es un problema difícil, y por ello tratado frecuentemente, el saber cómo concibió Pablo la relación entre la revelación de la ira de Dios 1, 18ss y la revelación de su justicia 1, 17¹⁵⁴. De un lado, v. 18, con γάρ, empalma estrechamente con lo que antecede y se coordina con el entramado de las frases 1, 14-17 referidas unas a otras con γάρ. Se refuerza esta impresión mediante la elección del mismo término ἀποκαλύπτεται, que también en v. 17 determina la afirmación como verbo principal. Pero por otro lado, justicia e ira de Dios son conceptos contrapuestos. Mientras que aquella procura la salvación a los creyentes, ésta recubre con condenación a los injustos. Por consiguiente, en cuanto a contenido, v. 17 y v. 18 contienen afirmaciones que se contraponen entre sí de forma radical. De ahí que en lugar del copulativo γάρ se esperase un rotundo δέ adversativo. Este se encuentra en 3, 21 donde Pablo, después de haber hablado del juicio 1, 18-3, 20, toma de nuevo la tesis 1, 17 y, al desarrollarla, habla de la acción salvífica de la justicia de Dios para los que creen: ὡὐὶ δέ. Con ello se sitúa la «revelación de la ira» en el pasado. Algunos exegetas parten de aquí para entender la relación entre 1, 18 y 1, 17 en el sentido de

154. Cf., sobre todo, Olmanns, *Verhältnis*; Bornkamm, *La revelación de la ira de Dios*; Schlier, *Über die Erkenntnis*; Id., *Von den Heiden*; Schulz, *Anklage*; Zeller, *Juden und Heiden*, 145-149; Cranfield, 106-110.

una sucesión temporal¹⁵⁵. Pero se opone a tal interpretación el presente ἀποκαλύπτεται en 1, 18, que corresponde exactamente al que encontramos en 1, 17; igualmente también el γάρ, al que no se puede reducir a la simple condición de «partícula de paso». A tal interpretación se opone su clara pertenencia a la cadena de afirmaciones causales 1, 14-18¹⁵⁶. Hay que tomar en serio tanto la relación causal de 1, 18 respecto de 1, 17 como la relación adversativa de 3, 21ss respecto de 1, 18-3, 20, al igual que la simultaneidad de la revelación de la justicia y de la ira de Dios en 1, 17.18 y su clara delimitación temporal en 3, 21; y hay que entender su correspondencia objetiva a la que Pablo aspira indudablemente en sus formulaciones meditadas.

El presente ἀποκαλύπτεται en v. 17 y v. 18 puede entenderse o bien en el sentido de que se producen simultáneamente dos revelaciones distintas o bien interpretando que en ambas ocasiones se trata del mismo acontecimiento de revelación. En la exégesis actual predomina considerablemente la primera de las alternativas. Y se indica que la revelación de la justicia de Dios se lleva a cabo en el evangelio (ἐν αὐτῷ), la de su ira, por el contrario, «desde el cielo»¹⁵⁷. De hecho, según la tradición apocalíptica la «ira de Dios»¹⁵⁸ es una realidad escatológica que, como *mysterium*, se encuentra actualmente oculta en Dios en el cielo y se revelará en el tiempo final a los impíos¹⁵⁹. 2, 5 pone de manifiesto que Pablo piensa de igual manera. Pero entonces, el presente ἀποκαλύπτεται no puede indicar esta realización del juicio final, sino que tiene que significar su predicación actual. El término «revelar» puede designar en los escritos apocalípticos también un develar el misterio escatológico oculto. Determinados videntes experimentan ese «descubrimiento» antes de los tiempos finales y ellos deben

155. Así, por ejemplo, Lietzmann 31: «(1,) 18-3, 20 diseña el estado antes de la predicación del evangelio, cuando la justicia divina sólo podía revelarse como ira y justicia punitiva frente a la injusticia humana». Pero Pablo jamás habla de la ὀργή de Dios como una actuación intrahistórica de Dios, sino que la considera siempre como escatológica; cf., especialmente, 2, 5, donde se habla también de la «revelación» como acontecimiento escatológico. Por consiguiente, para el comentario de 1, 18 no se puede remitir sencillamente a 1, 24.26.28. La «entrega» de los pecadores a la miseria del pecado erigida por ellos mismos no es considerada como ejecución de su ira escatológica; contra Dodd 26 y los mencionados en Bornkamm 11 y Käsemann 33.

156. Así Lietzmann 31, al que se une Kuss 35; igualmente Zeller, *Juden und Heiden*, 146, quien, sin embargo, acentúa unilateralmente el contraste con 1, 16s (147-149).

157. Así, especialmente, Michel 61 con nota 2; en contra ahora Cranfield 109s.

158. De Marción proviene la supresión de θεοῦ en los minúsculos 876 y 1908.

159. Cf., para 1, 18 sobre todo Hen et 91, 7 (*supra*, p. 127); también PsClem.Rec III 38, 5 (GCS 51, 1965, 123): «ita in die iudicii, cum iusti introductur in regnum dei, iniusti autem abicentur foras, tunc enim iustitia dei ostendetur».

comunicarlo a los suyos como revelación¹⁶⁰. En este sentido la revelación de la ira de Dios se lleva a cabo en la predicación presente; hay que completar, pues, el v. 18 con ἐν αὐτῷ de v. 17¹⁶¹ y debe concebirse ἀπ' οὐρανοῦ como determinación concreta de ὀργή θεοῦ y no de ἀποκαλύπτεται¹⁶². Que se predica en el evangelio la realidad escatológico-futura de la ira de Dios en la que se hace efectiva la desgracia que los pecadores han merecido en el presente por su actuación¹⁶³ es presentado en el antiquísimo pasaje de tradición judeocristiana Ap 14, 6ss como acontecimiento escatológico; Pablo, en cambio, lo interpreta como suceso actual que se cumple como efecto de la predicación apostólica ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις, οἷς μὲν ὁσμή ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμή ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν (2 Cor 2, 15s; cf. 1 Cor 1, 18). Sin embargo, se diferencia la idea de Pablo en Rom 1 de la que ha sido recogida en 2 Cor 2: mientras que en este último pasaje se habla de una separación entre los hombres que se lleva a cabo por la fe o incredulidad en el evangelio, en Rom 1 se dice que en el evangelio se desvela, por una parte, el juicio sobre los pecadores y, por otra parte, la salvación para los que creen. Para la interpretación es decisivo tener presente que aquí no se piensa en dos grupos diferentes de personas, como en las afirmaciones apocalípticas correspondientes de justos y pecadores, sino que se trata precisamente de los mismos hombres. Se pone esto de manifiesto en la exposición de 1, 17 en 3, 21ss, donde se presenta como acción salvífica de la justicia de Dios la justificación de los pecadores. De modo que el sentido de 1, 18 se desprende sólo de 3, 21ss: Pablo comienza a desarrollar aquí su tesis sobre el evangelio 1, 16s (de ahí γάρ) indicando la situación «de los hombres» que se presupone en el evangelio: πάντα ὑφ' ἁμαρτίαν (3, 9) es la meta a la que él quiere llegar. Este juicio es «revelación», predicación de una realidad escatológica definitiva. Pero (δέ 3, 21) en el evangelio se predica que esta realidad como consecuencia de la actuación humana

160. Desde Dan 8, 19,26; 12, 3s.5-13, esto es estructuralmente la evidencia de la literatura apocalíptica; cf. *supra*, p. 113s. El concepto ἀποκαλύπτειν para la manifestación preescatológica de contenidos escatológicos «ocultos» (terminus technicus: «secretos») a videntes elegidos se encuentra sólo rara vez en la literatura judía; cf., por ejemplo, 4 Esd 10, 38; más material en Lührmann, *Offenbarungsverständnis*, 98-104. Para la conexión de contenido entre «revelación» escatológico-general y preescatológica, cf. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, 65-68.

161. Contra Bornkamm, *La revelación de ira de Dios*, al que se unen muchos exegetas, finalmente Käsemann 31, así como Zeller, *Juden und Heiden*, 147. Lo correcto en Pallis 40.

162. Así correctamente Schenke, *Aporien*, 888, así como ahora especialmente Cranfiel 109s.

163. Cf. el excursus, p. 162ss.

ha sido eliminada por la actuación de Dios: por la justicia de Dios, tal como ésta es presentada después en 3, 21ss. El pecador tiene la posibilidad y la obligación de confiar en la fuerza de esta acción salvífica de Dios en la muerte expiatoria de Cristo; y así, será justificado ἐκ πίστεως como impío. Por eso lo dicho en 1, 18-3, 20 pertenece al contenido del evangelio en el que se desvelan ambas cosas: la ira de Dios que aniquila a todos los pecadores y su justicia que se cuida de eliminar el efecto de su ira. El paralelismo de las frases de v. 17.18 bajo el verbo común ἀποκαλύπτεται es necesario porque Pablo no concibe la salvación como alternativa a la condenación, sino como eliminación de ésta. Este es precisamente el sentido del acontecimiento de Cristo. Pero esto significa al mismo tiempo que el paralelismo expresa una contraposición cuya lógica exige que la justicia de Dios presuponga su ira, de manera que la predicación de aquella en el evangelio (γάρ) comienza por la ira, pero de forma que aquella *presupone* que ésta ha sido eliminada en su actuación salvífica y pertenece, desde el punto de vista de la salvación, al pasado (ὡὐ δέ, 3, 21). Por consiguiente, tiene un sentido objetivo el hecho de que preceda la tesis de v. 17¹⁶⁴.

«Así como el hombre no sabe realmente antes del evangelio lo que es el pecado a pesar de que vive en él, tampoco sabe de la ira de la que es víctima»¹⁶⁵. Por eso es correcto que, según el pensamiento apocalíptico, no se revele hasta el juicio final el pecado tal cual es: acción mala por la que el mismo que la realiza queda envuelto en el mal. Por eso, con el momento de la revelación como *descubrimiento* de la verdad real de toda actuación se une al mismo tiempo el momento de la *realización* de esta verdad en la aniquilación del impío como consecuencia de su pecado. Sin embargo, no tiene conexión alguna con la apocalíptica la opinión de que antes del juicio final el pecador no sabría realmente todavía lo que es *pecado*. Esto se lo dice la ley y hace pender sobre su cabeza ya ahora la predicación del juicio del profeta apocalíptico. En este sentido, Pablo piensa de forma completamente apocalíptica. La sección que comienza en 1, 18 tiene como conjunto la función de tal predicación del juicio; la cual parte de que todos los hombres pueden saber perfectamente que el pecado es apostasía de la justicia: los gentiles, en virtud de la revelación de la creación (1, 19-21); los judíos, en virtud de la ley (2, 12s). Mas se les oculta a ellos la verdad escatológica de la *consecuencia de desgracia* del pecado; porque ésta está cubierta por las circunstancias fácticas. De ella sabe el profeta escatológico por medio de una revelación especial

164. Me alegro de la coincidencia con la exégesis de Cranfiel 110.

165. Käsemann 31.

que antecede a la revelación general y sólo le es concedida a él. De este conocimiento por la revelación especial proviene su predicación de juicio. También aquí responde la afirmación paulina al pensamiento apocalíptico. Sin embargo, la fuente de revelación de la ira de Dios es para él el evangelio; es decir: él percibe la ἀπόλεια escatológica de todo pecador en el mensaje salvífico de su eliminación por la justicia de Dios. Y esto diferencia radicalmente a Pablo de toda teología apocalíptica. La finalidad del pensamiento paulino no es sólo que sea posible el conocimiento del pecado mediante el evangelio sino que el pecador, allí donde es confrontado con la consecuencia de desgracia de su pecado, sabe por él de su redención.

Se dirige la palabra a los «hombres» en cuanto que son pecadores. De v. 22s se desprende claramente que se piensa primero en los gentiles. Parece que la formulación «hombres» es tópica en este contexto¹⁶⁶. Bajo el aspecto escatológico, toda la tierra de los «hombres» aparece como ámbito de la impiedad. Pablo redacta constantemente de acuerdo con lo estilístico y espera de sus lectores que vean en los «hombres» de v. 18ss a gentiles. El nudo de su argumentación está en que el tradicionalmente conocido *topos* de la diatriba contra la idolatría de los gentiles presupone la distinción entre la impiedad de aquellos y la justicia de los elegidos, mientras que Pablo, por el contrario, a partir de 2, 1ss, dice que los judíos, acostumbrados a condenar a los gentiles, también son pecadores. Así la idea se dirige finalmente hacia la conclusión: todos los hombres son pecadores (3, 9ss); la ira de Dios alcanza¹⁶⁷ también a aquellos que se saben seguros delante de él. Naturalmente, en la formulación ἀνθρώπων no se percibe todavía que v. 18 como encabezamiento de 1, 18-32, 20 incluya a los judíos.

ἀσέβεια y ἀδικία significan lo mismo¹⁶⁸, como muestra v. 18b. La alocución sobre el juicio gusta de tal amontonamiento de sinónimos (cf., por ejemplo, Hen et. 91, 7.8). En v. 18b se caracteriza el pecado de los gentiles como impiedad contra «la verdad», con lo que se quiere indicar, como en 2, 8, la verdad de Dios, cf. 1, 25; 3, 7, concretamente

166. Cf. Sab 13, 1; Sib III 6-9.197s.335-337.601-606; IV 40.152-162; en la misma significación «los mortales» III 42 («en todo lo mortal reina terrible maldad») 323s.362.624s.162s.181-183. En esta terminología se acentúa la universalidad y se distingue entre «los hombres» o «los mortales», por un lado, y los judíos como «los creyentes y elegidos», por otro: III 68 595-606; IV 40s. Cf. también Lib Ant 19, 9 y sobre esto Berger, *Neues Material zur «Gerechtigkeit Gottes»*, nota 32.

167. Cf. Sib III 308s: «El desciende del santuario sobre tí, y perdición eterna será para los hijos de la ira».

168. Así, con razón, Käsemann 34 y Cranfield 111s contra numerosos intentos de distinguir entre trasgresiones de la primera y segunda tabla del decálogo (Schlatter 49; Schmidt 34) o entre impiedad religiosa y moral (por ejemplo, Schlier, *Von den Heiden*, 30).

la perseverancia de su fidelidad que obliga a los hombres¹⁶⁹. κατέχειν significa, en cualquier caso, un acto hostil de los hombres contra la verdad de Dios. Es discutible si hay que echar mano del significado «atar, conjurar», documentado en textos de magia¹⁷⁰; el uso que Pablo hace del término en los restantes lugares sugiere «capturar, tomar en posesión», de manera que se quiere decir lo siguiente: la injusticia consiste en que los hombres convierten la verdad de Dios¹⁷¹ en su prisionera; es decir, la destituyen como señora¹⁷². La ira de Dios afecta, pues, a los rebeldes.

En v. 19-21 Pablo explicita v. 18 con dos afirmaciones paralelas (v. 19-21 hasta v. 21, ambas introducidas con διότι). La finalidad es la comprobación de la imposibilidad de disculpa (v. 20b): porque Dios el creador se ha dado a conocer a todos los hombres de manera que el conocimiento de Dios les sea patente por sus obras de la creación, ellos faltan, en ἀσέβεια y ἀδικία (las ἀ- privativas son pregnantas aquí), a esta auto-revelación de Dios, a la que acto seguido corresponde la *revelación* de su ira. Por consiguiente, τὸ γνωστὸν αὐτοῦ v. 19 no se puede entender como genitivo partitivo porque en v. 20, explicitando la idea de v. 19, Pablo dice del invisible ser de Dios como conjunto que está abierto para el razonable καθορῶν de los hombres¹⁷³. Es cierto que Dios mismo es invisible, como acentúa una y otra vez el judaísmo hebreo, con lo que niega la afirmación pagana de la presencia visible de la divinidad en la imagen del culto e interpreta polémicamente el segundo mandamiento. La invisibilidad de Dios asegura, pues, su libertad, de manera que tiene que fracasar el intento impío de los hombres de apoderarse de la verdad de Dios (v. 18). Pero por otra

169. Contra Bultmann, ThWNT I 244, que influido por Heidegger interpreta en forma estructural griega ἀλήθεια como «apertura». En todo el uso lingüístico cristiano primitivo el término «verdad» está marcado por el campo semántico del término hebreo אמת. Para su significación, cf. Koch, *Der hebräische Wahrheitsbegriff*. En el Targum de Isaías, con אמת como traducción frecuentísima de אמת se designa un aspecto de la justicia de Dios: «como trasfondo y fuerza de toda la economía salvífica divina» (Koch, *Die drei Gerechtigkeiten*, 260-263, la cita 262), como «la intención personificada de Dios con su creación, especialmente con la humanidad y más aún con Israel» (*ibid.*, 266). Esto se corresponde con el uso paulino de la palabra. La idea de la mala pervisión de la verdad en engaño se encuentra frecuentemente en los Test XII, cf. TestJud 20, 1, 3; D 1, 3; 2, 1s; 6, 8; G 3, 1; Jos 1, 3; B 6, 5 así como especialmente G 5, 1, donde ψεῦδος = λαλῶν κατὰ τῆς ἀληθείας (cf. similar A 5, 3s).

170. Liddell-Scott 926 I d; así, por ejemplo, Käsemann 34.

171. La añadidura objetivamente correcta τοῦ θεοῦ (según 1, 25) en vg^{cl} se encuentra por primera vez en Hipólito, *De Antichristo*, 64, cf. Lietzmann 31.

172. Así también Cranfield 112. No hay que excluir completamente el significado «retener, detener», presente en 2 Tes 2, 6s, pero nada del contexto lo apoya; cf. Strobel, *Untersuchungen*, 194-198.

173. Así, con razón, Käsemann 35, contra la mayoría de los exegetas.

parte, no se puede pensar la invisibilidad del Dios bíblico platónica-mente en el sentido de una abstracción ontológica; porque en la creación, Dios se ha vuelto del todo en su invisibilidad a sus criaturas, es, pues, *accesible como áόρατος*; y, en cuanto tal, puede ser «percibido» (*καθορᾶται*)¹⁷⁴ «por la inteligencia» (*νοούμενα*) en las obras de la creación de Dios. Porque en sus *ποιήματα*, Dios está presente en medio de su creación como el que obra de manera creativamente libre y contingente. Por consiguiente, el *νοῦς* como percepción de Dios tiene esencialmente la función religiosa de la obediencia (cf. 12, 1 *λογικὴ λατρεία*) y su «contemplación» no encierra la función mística de la elevación del alma, por encima del ámbito de lo terreno, a la unidad inmediata con el Dios abstracto-transcendente como en Filón, sino la de la glorificación de Dios en medio del mundo creado en el que el hombre nota la presencia eficaz del Creador y da gracias por ella (v. 21). Para la fe judeo-cristiana primitiva es absolutamente imposible pensar a Dios sin conexión con el mundo. Precisamente la percepción del orden de los astros en el ámbito supraterrrestre de la creación significa para el devoto la llamada a la obediencia correspondiente a la voluntad de Dios y la desobediencia humana significa apostasía, caer fuera del entramado de obediencia de la creación (cf. de manera especial Hen et. 2-5). Así, τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ significa «Dios en su cognoscibilidad»¹⁷⁵. Esta se fundamenta no en la razón humana sino en la actuación creadora de Dios (v. 19b) que el hombre tiene que notar como tal por medio de su razón. Por consiguiente, el conocimiento de Dios no depende del grado de formación o de capacidad intelectual (cf. v. 14), sino que es mandamiento elemental del Creador a todos los hombres en virtud de su presencia abierta a ellos en la creación¹⁷⁶ y constantemente activa en sus *ποιήματα* (cf. Sal 139). Por eso Pablo, a diferencia de Filón, evita la conceptualidad ontológica de la filosofía helenística y habla de τὰ ὄντα sólo como

174. *νοούμενα* pertenece a *καθορᾶται* y caracteriza a éste como percepción racional mediante la cual en lo visible se contempla lo invisible. Ahí se adscribe al *νοῦς* la capacidad que CorpHerm V 2 define así: *νόησις γὰρ μόνον ὄρᾷ τὸ ἀφανές* (Fridrichsen, *Auslegung*); pero la idea de una percepción exclusiva (*μόνον*) de lo invisible en la que subyace una interpretación dualista de la ontología platónica está lejos de Pablo. Puesto que el *νοῦς* capta en las obras de la creación la actuación creadora de Dios, se trata de un entender la voluntad de Dios obediente y referido a la práctica (cf. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 267s), de manera que quien no entiende no debe recibir una instrucción superior, sino que tiene que ser acusado como «inexcusable».

175. Fridrichsen, *Auslegung*, 160. Cf. en este sentido Eclo 21, 7 LXX; pero también Pseud-Aristot. *Mund* 399b: *ἀόρατος τοῖς ἔργοις ὄρᾶται*; cf. CorpHerm V 2 *supra* nota 174.

176. *ἐν αὐτοῖς* v. 19a debe considerarse probablemente como una paráfrasis del dativo, como pone de manifiesto v. 19b (cf. Bl-Debr § 220, 11) y no indica la interioridad (así, por ejemplo, Michel 63, nota 2). Cranfield 113s traduce: «en medio de ellos».

de τὰ μὴ ὄντα que el Creador llama a la existencia (4, 17) y de Dios como «el-que-es» doxológicamente como ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογήτος εἰς τοὺς αἰῶνας (9, 5). En el conocimiento de Dios (cf. v. 20) no se trata, pues, de una inducción desde las obras al artista que las ha hecho¹⁷⁷, sino de la percepción de Dios precisamente en sus obras, no ἐκ τῶν ποιημάτων, sino ἐν τοῖς ποιήμασιν (dativo instrumental). Se concibe las *ποιήματα* no como «‘hecho’», «‘algo formado’»... como obras de un obrero¹⁷⁸, sino como obras de Dios, cuya actuación creadora está presente en ellas como su realidad de manera que el *νοῦς* nota en ella precisamente este actuar de Dios, «su poder eterno y su divinidad». La *θειότης* de Dios (con ello toma Pablo un concepto religioso-filosófico específicamente helenístico¹⁷⁹) consiste en la *δύναμις* de su actuar. Precisamente ahí se basa la inexcusabilidad (v. 20b) de los hombres¹⁸⁰: ellos *conocen* a Dios, pero contradicen este conocimiento en su comportamiento en cuanto que no glorifican a Dios «como Dios» ni le dan gracias, cf. 4 Esd 8, 60: «Porque no ha querido el Altísimo que los hombres se pierdan; más bien las criaturas mismas han deshonrado el nombre de quien las creó y han demostrado desagradecimiento a aquél que les ha preparado la vida». Dios en su actuación creadora está presente en todo lo creado como el poder que le permite subsistir. Vivir como hombres en la creación debería tener su sentido y su meta en la doxología. Pero, de hecho, los hombres rechazan esa doxología y precisamente por ello caen en la falta de sentido y de objetivo, lo que, según la experiencia veterotestamentaria, constituye la esencia de los ídolos como «vanos»¹⁸¹. Porque quien vuelve la espalda a Dios, fundamento creador de la realidad, cae en la nada de la que la llamada del Creador suscitó lo que existe (4, 17); y su corazón, sede del *νοῦς*¹⁸²,

177. Sab 13, 1 ἐκ τῶν ὠρωμένων ἀγαθῶν... εἰδέναι τὸν ὄντα... τοῖς ἔργοις προσέχοντες... τὸν τεχνίτην: cf. 13, 5 ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται; igualmente, por ejemplo, Filón, *Praem Poen* 43 *κάτωθεν ἄνω προσήλθον ὅσα διὰ τινος κλίμακτος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν*.

178. Así equivocadamente en el sentido helenístico Kuss 36. La idea en 1, 20 es distinta que en 9, 20; así atinadamente Michel 63.

179. *θειότης*, derivado de τὸ θεῖον, designación de Dios ampliamente extendida en la literatura culta, indica la naturaleza (cf. *θεία φύσις* Diod S V 31, 4 y Jos Ap 1, 232) o las propiedades de lo divino. Cf. para la doble expresión *δύναμις καὶ θείότης* Plat., *Leg* III 691e, así como, especialmente, Cic., *nat. deor.* I 18, 44 «vis et natura deorum». De la presencia de lo divino en el universo habla Pit Or = (II 398a) *πεπλησθαι πάντα θειότητος*. Así también Sab 18, 9.

180. Cf. 1QH 5, 36: «... en correspondencia con los misterios del pecado que por su culpa cambian las obras de Dios».

181. Cf. los lugares citados *supra*, 125s; de manera especial Sab 13, 1; 16, 16; sBar 54, 17; Sib III, 604s.

182. Cf. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 265s.

se ha vuelto sombrío precisamente porque el *voûs* ha dado la espalda al conocimiento de Dios como luz (Gén 1, 3) que hace claro, accesible, lleno de sentido (cf. Jn 1, 5) todo cuanto es y ha abandonado la única «penetración», en la que se basa la vida, del conocimiento de Dios¹⁸³. τὰ μάταια es en los LXX una designación de los dioses extranjeros como «vanos»¹⁸⁴. Pablo podría tener ante sus ojos Jer 2, 5: ἀπέστησαν μακρὰ ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἑματαιώθησαν; cf. la cita de ψ 93, 11 (LXX) en 1 Cor 3, 20; y además Sab 31, 1. Se habla también de la caída en la idolatría como derrumbamiento en la insensatez y ensombrecimiento de los sentidos; cf. Test R 3, 8; Test L 14, 4; Sib III 26. Pablo piensa, pues, ya en v. 21 en la idolatría como figura concreta del rechazo del conocimiento de Dios; cf. Sab 14, 11ss.

Si ya en v. 21 aparece en primer plano la repercusión del pecado sobre el hombre mismo, esta idea se convierte en tema ahora en v. 22-23. El paso es obligado. V. 22 tiene idéntica estructura retórico-antitética que v. 21: así como γνόντες τὸν θεόν contrasta con οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν y ἐδόξασαν con ἑματαιώθησαν, así también la pretensión del hombre de ser sabio choca con la locura en la que han caído precisamente por eso¹⁸⁵.

Las antítesis, construidas con gran arte retórico, continúan en v. 23: manteniendo un cierto parecido con ψ 105, 20, y quizás también con Jer 2, 11, se dice: los hombres cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la representación de un hombre corruptible, etc. Δόξα de Dios es la atmósfera de su presencia, que irradia luz y fuerza (cf. 2 Cor 3, 18; 4, 6; 1 Cor 6, 4), de su identidad imperecedera consigo mismo, que es su «gloria», de la que él como Creador hace partícipes a sus criaturas. Cambiarla por la vanidad corruptible de los ídolos significa de hecho insensatez insondable. Pablo ha encontrado ἐν ὁμοιώματι en el pasaje del salmo; añade εἰκόνοσ no sólo para aclarar la imagen de los ídolos (cf. Dt 4, 16-18), sino, probablemente, en contraste con Gén 1, 26: la tradición judía de Adán sabe que éste, como creado καθ' ὁμοίωμα y κατ' εἰκόνα θεοῦ, participa de la gloria de Dios.¹⁸⁶ Pablo mismo en 3, 23 dice que los hombres han perdido la gloria de Dios como consecuencia del pecado. Por eso evita en-

183. Cf. 1QH 5, 32: «Y se ensombreció la lámpara de mi rostro hasta oscurecer». ἄσπετος es desde la sabiduría tardía un rasgo característico del ateísmo, cf., por ejemplo, Eclo 15, 7; 21, 18; Sab 1, 5; 11, 15; de forma correspondiente ψ 13, 1-4.

184. Cf. Bauernfeind, ThWNT IV 527.

185. Cf. 1 Cor 1, 18-21, allí, sin embargo, referido a la postura frente a la predicación de la cruz, pero de cualquier forma, con la mirada puesta, al mismo tiempo, en la ausencia del conocimiento de Dios acorde con la creación dado por la sabiduría de Dios.

186. Cf. la documentación en 3, 23. En este sentido interpreta Jervell, *Imago Dei*, 320-331.

1 Cor 15, 45ss toda alusión a Gén 1¹⁸⁷. Quiere decir, pues, en 1, 23: en lugar de participar de la gloria de Dios como «imagen de Dios», los hombres la cambian por la semejanza de una imagen de sus criaturas (cf. v. 25). La enumeración hombres, aves, cuadrúpedos, reptiles, está orientada igualmente a Gén 1 y sustituye la referencia a Ex 32 en ψ 105, 20¹⁸⁸.

Que la pervisión de la glorificación de Dios (v. 24) en idolatría (v. 23) es «insensatez» (v. 22) con la que los hombres se dañan a sí mismos en la falta contra Dios se pone de manifiesto en la actuación de Dios, que responde al comportamiento de los hombres: Dios entrega a los hombres¹⁸⁹ a la consecuencia de su apostasía, que repercute en su relación con ellos mismos, «en las concupiscencias de sus corazones». Que el hombre como criatura viviente no vive, por decirlo así, «autárquicamente» de sí mismo, sino que de su mismidad forma parte una menesterosidad elemental y por tanto la preocupación por sí mismos, el querer vivir, es una experiencia fundamental que tiene importancia central tanto en la antropología griega como en la bíblica. También en Pablo se encuentran una plétora de verbos como θέλειν, σκοπεῖν, ζητεῖν, ζηλοῦν, διώκειν, μεριμνῶν, en los que se expresa esto¹⁹⁰. Sin embargo, los términos ἐπιθυμεῖν/ἐπιθυμία casi siempre tienen en él, como en toda la literatura judía y del cristianismo primitivo, una cualificación negativa. La raíz de este uso lingüístico es el mandamiento final del decálogo (cf. Rom 7, 7). La «concupiscencia» es, según esto, todo esfuerzo desordenado en el que el hombre pretende llegar a sí mismo a costa de sus prójimos. La tradición histórica del decálogo pone de manifiesto una tendencia que se patentiza ya en época temprana de colocar este mandamiento final como encabezamiento de toda la segunda tabla, de manera que la concupiscencia como «pecado radical» aparece junto a la idolatría, el pecado-«raíz» correspondiente de la primera tabla¹⁹¹. En el mismo contexto, se ve la sexualidad como campo de actuación central de la ἐπιθυμία, en la mayoría de los casos no sobre la base de la valoración negativa de la sexualidad como tal, sino con la mirada puesta en todo comercio carnal extramatrimonial. La cultura helenís-

187. Cf. Wilckens, U., *Christus der «letzte Adam», und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Antithese*, en *Jesus und der Menschensohn*, FS A. Vögle, ed. R. Pesch y R. Schnackenburg, Freiburg 1975, 387-403.

188. «El hombre manda sobre los animales a causa de su semejanza con Dios; esto es la doxa. Pero si el hombre pierde la doxa o la semejanza con Dios, los animales dejan de estar sometidos a Dios: el hombre se hace ahora semejante a los animales y comienza a adorar a los animales» (Jervell, *Imago Dei*, 321).

189. Cf. Sib III 190, así como especialmente Hech 7, 41.

190. Cf. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 277ss.

191. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung I*, 346-349.

tica con su postura libre en cuanto al desnudismo (baños, gimnasios) como presupuesto para una naturalidad correspondiente frente a la sexualidad, pero sobre todo la pederastia en su valoración positiva como forma de vida del varón libre fueron para los judíos conscientes de la tradición un escándalo provocador desde el comienzo de la influencia helenística en Palestina. De esta manera se consolidó la imagen de la impiedad de los gentiles en la idolatría y en las concupiscencias¹⁹². A esto responde el que la idea de la impureza cultural se traslade a la impureza sexual¹⁹³, como, a la inversa, desde Oseas y Jeremías, la prevaricación frente a Dios aparece como «adulterio» o «prostitución».

- 25 Dentro de esta tradición piensa Pablo. Según el principio: δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται (Sab 11, 16; Test G 5, 10), la idolatría como impureza y prostitución contra Dios (cf., por ejemplo, IQS 4, 10) repercute en la impureza y «deshonra» (cf. Sib IV 36) de los cuerpos por los hombres mismos¹⁹⁴. V. 25 repite y precisa¹⁹⁵ v. 23 mediante la idea de 1, 18: la idolatría es perversión de la verdad de Dios —la fidelidad fiable del acercamiento del Creador a sus criaturas— en engaño que consiste precisamente en que la glorificación que compete al Creador¹⁹⁶ en la veneración (ἐλάτρευσαν) (v. 21) no se le tributa a él, sino (παρά) a la criatura (cf. Dt 4, 16ss). La mención de la monstruosidad de esta «depravación» atrae hacia sí una alabanza apotropeica que es familiar, a través de la liturgia, en el lenguaje coloquial del judío devoto¹⁹⁷. Pablo se siente provocado espontáneamente a alabar a «quien los gentiles blasfeman»¹⁹⁸.

192. Cf., por ejemplo, de manera representativa Sib III 8ss donde el πλανᾶσθαι de los hombres se describe en el culto idolátrico (29-32) y paralelamente con esto en los pecados sexuales (42ss); cf. 763s; IV 29ss.32s. En el cristianismo primitivo en admonitoria retrospectiva a la conducta antes de la conversión, por ejemplo 1 Tes 4, 5; Gál 5, 24; 1 Pe 1, 14; 2, 11; 4, 2s; Ef 2, 3; 4, 22; Col 3, 5; 2 Pe 1, 4; 2, 10.18; 3, 3; Jds 16.18; 1 Tim 6, 9; 2 Tim 2, 22; 3, 6; Tit 2, 12; 3, 3.

193. Cf., por ejemplo, Test Jos 4, 6 οὐχὶ ἐν ἀκαθαρσίᾳ θέλει κύριος τοὺς σεβόμενους αὐτόν οὔτε τοῖς μοιχεύουσιν εὐδοκεῖ. ἀλλὰ τοῖς ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ στόμασιν ἁμιάντοις αὐτῷ προσερχομένοις; además, el material rabínico en Bill. III 62. En el NT, por ejemplo, 1 Tes 4, 7; Gál 5, 19; Rom 6, 19; Ef 5, 3.5; Col 3, 5.

194. Por consiguiente, lo mejor es entender ἐν αὐτοῖς en sentido instrumental: «por ellos mismos» (así Käsemann 43). También sería posible = ἐν ἑαυτοῖς (así Koine, G y otros); menos probable = ἐν ἀλήτοις (Sanday-Headlam 45s; Cranfield 123).

195. οἴτινες tiene la función, como v. 32, de repetir, explicitando lo dicho; cf. Pr-Bauer 1067.

196. Para ὁ κτίσας, cf. los correspondientes predicados participiales de Dios de los LXX, por ejemplo Ex 20, 10; Sal 145, 6; Dan 4, 37; Hen et 101, 8; Jos As 12, 11; Test Job 2, 4; Hech 4, 24, 15; Ap 10, 6; 14, 7. Cf. Dellling, G., *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum*, Göttingen 1970, 405.

197. Cf. Bill. III 64; en Pablo todavía 9, 5, 11, 36; 2 Cor 11, 31.

198. Michel 68, nota 2.

En v. 26s se repite y concreta v. 24. El concepto πάθη v. 26a¹⁹⁹, 26s aclimatado en la ética filosófico-helenística, incluye ἐν ἐπιθυμίαις así como también ἀτιμίας ἀτιμάζεσθαι. V. 26b-27 indican de manera concreta lo que se quiere decir: «relaciones sexuales» (χρησις) unisexuales en mujeres y hombres²⁰⁰, lo que Pablo condena, en cuanto que es un «cambio» (cf. v. 23-25) de las relaciones sexuales «naturales»²⁰¹ por las «antinaturales», como acción vergonzosa²⁰². Pero justamente en tales prácticas reciben los hombres en sí mismos el pago merecido que corresponde a su πλάνη, al rechazo del conocimiento de Dios²⁰³. Piensa Pablo que en ninguna otra realidad del propio cuerpo se experimenta con mayor claridad la miseria de la impiedad fáctica (1 Cor 6, 18) que en el vacío insatisfecho que deja tras de sí el egoísmo sexual, la bestial ὄρεξις: la satisfacción en contra de su fin²⁰⁴.

En efecto, hay que tener en cuenta con qué espontaneidad y evidencia condena Pablo la homosexualidad de su entorno helenístico como ejemplo representativo de la depravación moral de los gentiles como consecuencia de su impiedad. Indudablemente, él depende aquí del aborrecimiento espontáneo que la tradición, fundada en lo religioso, siente frente a la forma de vida de la cultura helenística que tiene su origen histórico en las disensiones intrajudías desde la dominación de los diádocos entre el estrato social alto, helenófilo «progresista», y los estratos sociales medio y bajo, declaradamente antihelenistas, que se adhieren de manera exclusiva a la tradición de los padres. Estos estratos compensaban su impotencia política en el rechazo cultural legitimado religiosamente con absoluta conciencia de superioridad de los elegidos de Yahvé y con la correspondiente condena del vicio «pagano». Pero el que tal tabú, nacido en la lucha del momento, se haya mantenido firme también en la tradición del judaísmo de la diáspora indica que no es suficiente una explicación socio-cultural. La fe en Yahvé opera de tal manera como determinación elemental en

199. Sin embargo, la combinación πάθη ἀτιμίας, como en TestJos 7, 8; 1 Tes 4, 5 nada tiene que ver con el estoicismo, cf. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*, 92.

200. Tal vez se explica la serie θήλειαι-ἄρσενες (Gén 1, 27) desde Gén 3; así Michel, *ad hoc*.

201. Para esta significación normativa de φύσις como circunstancia acorde con la creación (2, 27; 11, 21.24), cf. 1 Cor 11, 14 y Gál 4, 8. Una descripción similar con idéntico vocabulario se encuentra en Filón, *Abr.*, 135-137 (respecto de Gén 19, 5ss); *Spec leg* III 37-42; cf. también Sab 14, 23.26; 17, 1; Jer ep. 43; Ar ep 152; Sib II 73. III 185s.594ss.763; V 387ss; Hen est 10, 4-6. Para el origen en el AT, cf. Lev 18, 22; 20, 13.

202. Cf. Filón *Leg all* II 66; Jos., *Ant.*, 16, 223; Sib IV 36.

203. Cf. la documentación *supra* nota 201; en NT todavía 1 Cor 6, 11; 1 Tim 1, 10; 2 Pe 2, 6ss; Jds 7.

204. Filón (cf. *supra* nota 201) ve en el despilfarro de la fuerza sexual la culpa y al mismo tiempo el castigo por la homosexualidad.

toda la convivencia cotidiana que el hombre, porque sabe que su salvación está en Dios y la experimenta de él, no está destinado a tener que procurarse esa salvación en la satisfacción de los apetitos que puede ofrecerle un *partner*. Por consiguiente, Pablo ve la ὄρεξις como *penuria* basada en la impiedad, como demostración de la ira de Dios que hace que el hombre centrado sobre sí mismo, que busca en solitario posibilidades de una vida satisfecha, sana, más allá de las que le han sido dadas «naturalmente» por el Creador, y que echa mano de las «antinaturales», experimente el fracaso de éstas y se convierta en animal desdichado²⁰⁵.

28 En v. 28, Pablo coloca la tercera de las tres argumentaciones paralelas: la correspondencia entre la actuación de los hombres y la reacción de Dios se pone aquí de manifiesto inmediatamente y con claridad por medio de καθώς²⁰⁶; por ello falta en la segunda parte la proposición διὸ οὐ διὰ τοῦτο. Pero la correspondencia se destaca sobre todo por el vocabulario de la primera y segunda parte de la proposición: los hombres «rechazaron» el conocimiento de Dios (οὐκ ἔδοκίμασαν); en consecuencia, Dios los entregó a su «mente réproba» (εἰς ἄδόκιμον νοῦν)²⁰⁷. Aquí Pablo reconduce, pues, a 1, 21 y relaciona, a modo de resumen, todo lo dicho en v. 24ss con el

205. Hasta entrado el siglo XX la homosexualidad fue considerada como antimoral; y hasta la puesta al día de § 175 StGB era perseguida y castigada. La hipótesis de que la homosexualidad es «innata» sirvió en un principio para proteger a los homosexuales de este desclasamiento social; cf. Hirschberg, M., *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlin 1920. Es defendida por bastantes todavía hoy, cf., por ejemplo, Schlegel, W. S., *Lexikon der Sexualität*, Hamburg 1968. Paralelamente, apareció desde S. Freud la explicación psicoanalítica como neurosis nacida en la tierna infancia por situaciones familiares y que no permite una separación normal de la madre; cf., de manera especial: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, en *Gesammelte Werke* IV, Frankfurt 1963. La consecuencia es considerar la homosexualidad como «desviación», como enfermedad, y ofrecer sanación al afectado por ella, ya sea por medio de la medicina o del psicoanálisis. Otra tercera hipótesis va más allá y completa la explicación psicoanalítica con una amplia crítica social; cf., de manera representativa, Dannecker, M.-Reiche, R., *Der gewöhnliche Homosexuelle*, Frankfurt ²1974 (agradezco a mi colega A. E. Meyer, Hamburgo, por la referencia de esta libro). Los conocimientos sobre las condiciones del nacimiento de la homosexualidad en sus diversas formas excluyen aceptar todavía hoy la afirmación de Pablo en el sentido de que la homosexualidad es una transgresión moral rechazable.

206. καθώς desempeña en ocasiones en Pablo una función causal y en Rom 1, 28 se entiende desde Agustín muchas veces en sentido puramente causal; cf. Bl-Debr § 453, 2^a; cf., por ejemplo, Kuss, Michel, Käsemann, Cranfield, *ad loc.* Pero no existe, según mi parecer, ni un solo pasaje en el que Pablo no exprese con καθώς una correspondencia que en cuanto tal tenga función causal.

207. Para θεὸν εἶχειν ἐν ἐπιγνώσει, cf. la documentación con analogías lingüísticas en Pr-Bauer 659. Según esto el sentido no es otro que en 1, 21: «conocer a Dios». Ni εἶχειν significa «retener» ni ἐπιγνώσις «más que γνώσις» (contra Kuss 512). Cf., sin embargo, Schlier 63, quien sugiere que Pablo pudo haber elegido la formulación «para acentuar la no perseverancia de la criatura en el conocimiento del Creador».

tema fundamental del errado conocimiento de Dios. Pero aclara otra vez desde esa vertiente que ese conocimiento no es algo teórico y abstracto, sino el descubrimiento del poder del Creador que actúa presente en la creación y la traducción práctica de su voluntad en la conducta²⁰⁸. En consecuencia, el errado conocimiento de Dios es una decisión práctica (ἔδοκίμασαν cf. 2, 18; 2, 2; Flp 1, 10) a actuar contra la voluntad de Dios: ποιεῖντὰ μὴ καθήκοντα. Con la expresión τὰ καθήκοντα²⁰⁹, corriente en la ética estoica de aquellos tiempos, Pablo indica lo que Dios exige: τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ (v. 32); cf. τὰ διαφέροντα 2, 18; Flp 1, 10, explicitado como τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ εὐάρεστον καὶ τὸ τέλειον Rom 12, 2; cf. ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ Flm 6.

En v. 29-31 se concreta, mediante una serie de formas de comportamiento señaladas asindéticamente, lo que se entiende por «contrario a la obligación». Tales «catálogos de vicios»²¹⁰ se encuentran tanto en la diatriba helenística como ampliamente en la tradición judía. Tanto aquí como allí, la secuencia apunta a una situación didáctica como *Sitz im Leben* originario. La diatriba se nutre de la tradición escolar de la ética estoica. Ésta desarrolló un sistema según el cual los diversos vicios se agrupan en torno a los cuatro vicios cardinales (ἄφροσύνη, ἀκολασία, ἀδικία, δειλία junto a las cuatro virtudes cardinales (ἄφροσύνη, ἀκοσμία, φόβος, λύπη, ἡδονή), que, a su vez, están en la correspondiente contraposición a las cuatro virtudes cardinales (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη). Ciertamente, este sistema de virtudes y de vicios pierde terreno en la instrucción popular-filosófica y también en el judaísmo helenístico²¹¹. En los vicios se trata sobre todo de trasgresiones sociales. El judaísmo pudo tomar esta tradición dado que aquí los mandamientos de la segunda tabla del decálogo se transmitieron separados en el contexto de series de mandamientos sociales²¹². Sólo en el tiempo neotestamentario, de manera especial en el judaísmo

208. ἐπιγνώσις tiene en Flp 1, 9 significación práctica: percepción de la voluntad de Dios, cf. Col 1, 9s; 3, 10 así como ἐπιγινώσκειν Rom 1, 32.

209. Ciertamente, la filosofía de la escuela estoica distinguió siempre entre τὰ καθήκοντα como obligaciones que debe cumplir todo hombre y κατορθώματα acciones que competen sólo a los «sabios» (vArnim III 528) y designa lo contrario a la obligación con la rígida terminología τὸ παρὰ τὸ καθήκον (Diog L VII 108). Pero Lietzmann ha indicado que en la filosofía popular también era corriente el simple τὸ μὴ καθήκον (Epict III 22.43; de igual manera también en la literatura judeo-helenística: 3 Mac 4, 16; 2 Mac 6, 4). Wibbing, *Tugend- und Lasterkataloge*, 82 nota 23, niega, pues, sin razón la influencia estoica en la formulación.

210. Vögtle, *Tugend- und Lasterkataloge*; Wibbing, *Tugend- und Lasterkataloge*; Kamlah, *Form*, así como el excursus en Blank, J., *Der Brief an die Galater*, EKK.

211. Filón de Alejandría constituye una excepción; cf. Wibbing 27.

212. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung* I, 362-395.

helenístico, esta tradición está unida con el texto del decálogo, cf. Rom 13, 9; Mc 10, 19par. Así se explica tanto la proximidad como las divergencias entre la tradición judía y helenística. Determinados vicios que se repiten siempre en una tradición, faltan, por ejemplo, en la otra²¹³. Pero sobre todo, el punto de vista determinante es distinto en una y en otra. Mientras que, según la concepción helenística, los vicios son la consecuencia de falta de conocimiento o de la equivocada dependencia de los instintos, según la tradición judía son formas de comportamiento en las que repercute la injusticia como contraria de la justicia. Este dualismo radical se expresa de manera especial en el contexto apocalíptico de la diatriba escatológica contra los impíos o en la correspondiente advertencia a los justos, de lo que el catálogo de vicios en IQS 4, 2-14 es un ejemplo sugestivo²¹⁴. En este contexto está también Rom 1, 29-31²¹⁵: como acciones de la injusticia, los vicios son al mismo tiempo prueba para el juicio de ira escatológico de Dios. A diferencia de la tradición judía, los vicios son considerados en el cristianismo primitivo como característicos del tiempo *ante fidem* (cf. 1 Cor 6, 9-11), como «obras de la carne» a las que se contraponen radicalmente las «virtudes» como «fruto del Espíritu» (Gál 5, 19ss. 22ss); para los cristianos, ellos son pasado concluido; y se les advertirá para que no recaigan en ellos (2 Cor 12, 20s; cf. 1 Cor 5, 10s). La conversión marca la línea de separación entre el *ποτέ* y el *νύν*. Este es también el contexto en el que hay que entender Rom 1, 29ss en el marco de 1, 10-3, 20 (cf. 3, 21ss), contexto que llega a ser especialmente temático en Rom 6²¹⁶. En el desmembramiento de la serie v. 29-31 se han aplicado no criterios de contenido, sino retóricos²¹⁷.

213. Cf. Berger, *ibid.*, 389 nota 3 de p. 388.

214. Cf. Wibbing, *Tugend- und Lasterkataloge*, 45-58; Kamlah, *Kataloge*, 40-50.163-168, así como Bussmann, *Themen*, 108-122. Daxer, *Römer 1, 18-2, 10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung*, Diss. Rostock 1914, 35ss, tenía fundamentalmente razón cuando empalmado con Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903, puso en relación los catálogos de virtudes y vicios con la doctrina judía y cristiana primitiva de los «dos caminos». Pero esta conexión ha sido demostrada por vez primera por Wibbing, *ibid.*, 33-42 y Kamlah, *ibid.* Con razón no fue aceptada la reconstrucción especial de un catecismo judío-primitivo cristiano; cf. sobre esto Vögtle, *Tugend- und Lasterkataloge*, 113-120; 192ss así como Berger, *Gesetzesauslegung*, 389 nota 1.

215. Wibbing, *ibid.*, 92s demuestra que diez de los vicios anotados en Rom 1, 29-31 se repiten en correspondencia con los términos hebreos del catálogo IQS 4.

216. Schweizer, *Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge*, 469-471, indica que, como en los restantes catálogos paulinos, también aquí subyace la tríada estructuradora de idolatría, fornicación, avaricia, pero la intención no es parenética ni apologética. «La manera tan detallada y chocante de hablar de la perversión del mundo debe entenderse como lenguaje apocalíptico; precisamente por eso no se le puede contraponer la perfección moral del cristiano, sino únicamente la justicia de Dios que ha irrumpido en Jesucristo» (*ibid.*, 470).

217. Cf. *supra*, p. 124.

Todos los vicios mencionados constituyen claramente una serie conexas y, leídos de un tirón, dan la «impresión de un mar ingente de depravación»²¹⁸. Ciertamente, hay que entender cada término concreto en su sentido concreto peculiar, pero no hay que buscar una cierta sistematización ética partiendo de la enumeración precisamente de estos y de la ausencia de otros vicios²¹⁹.

A tenor del contexto, *ἀδικία* tiene aquí como concepto general 29 significado social. Ahí se refleja el encabezamiento tradicional sobre las series sociales en la tradición judía²²⁰. Con ello, Pablo toma de nuevo el concepto clave de 1, 18, al que alude también *πάση ἀδικίᾳ. πονηρία* «maldad» y *κακία* «perversidad» son casi sinónimas y en otros lugares tienden a aparecer juntas (cf. 1 Cor 5, 8). Tal vez este sea el motivo de que la colocación de *κακία* cambie en la tradición de los manuscritos²²¹. *πλεονεξία* «codicia» es componente fijo del tronco de los vicios tanto judíos como cristianos primitivos, cf., por ejemplo, Test A 6, 2; 1 Cor 5, 10s; 6, 9s; Ef 5, 3-5; 4, 19; Mc 7, 21s. *φθόνος* «envidia» y *φόνος* «asesinato» aparecen uno tras otro por la similitud de sonido, pero no sin conexión de contenido: la parénesis cristiana primitiva advierte contra la avaricia y la envidia como la raíz de la disputa, la guerra y el homicidio, cf. Sant 4, 2. *ἔρις* «riña», *δόλος* «engaño» y *κακοήθεια* «astucia»²²², pertenecen desde esta perspectiva al mismo contexto de los delitos de piedad.

Con el altisonante término *ψιθυριστής* «chismoso» (de *ψιθυρι-* 30 *ζειν* «hablar al oído, susurrar») y con el correspondiente *κατάλαλος* «calumniador» comienzan los emparejamientos de vicios. Mientras que este primer emparejamiento afecta a la relación con el prójimo, el segundo se refiere tal vez a la relación con Dios: desde el punto de

218. Kuss 53.

219. Así, sorprende que, a diferencia de todos los restantes catálogos, no se mencione ningún vicio sexual, lo que puede explicarse diciendo que anteriormente Pablo se ha referido de manera especial a tales vicios, y así se refiere ahora a los delitos generales entre personas.

220. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung* I 40-42.385s.

221. Respecto de la secuencia de los cuatro primeros vicios, los testigos difieren considerablemente entre sí. Sin embargo, se pueden resumir las *variae lectiones* en dos cambios objetivos de la probablemente original variante *πονηρία, πλεονεξία, κακία* (B 1739 Or): en primer lugar se pone de manifiesto el esfuerzo por relacionar *κακία*, por razones de contenido, o con *ἀδικία* (C bo) o con *πονηρία* (MA); en segundo lugar, se sustituye *πονηρία* por *πορνεία* (D C Pelag; cf. G en 1 Cor 5, 8), lo que después trae como consecuencia la añadidura armonizante de *πονηρία* junto a *πορνεία* (en secuencia distinta Jero vg Ambst Pedro Crisólogo L Bas Teodoro pesch). Cf. la recopilación y enjuiciamiento histórico-textual en Lietzmann 35.

222. Michel 70: «El instinto de maliciarlo todo»; cf. la definición en Ammonius, *περί ὁμοίων καὶ διαφόρων* (ed Volkenauer p. 418): *κακία κεκρυμμένη* (citado en Cranfield 130).

vista de la composición del término, θεοστυγής está documentado en sus restantes apariciones sólo en la forma pasiva («odiado por Dios»), pero aquí el contexto empuja a entenderlo en sentido activo: «el que odia a Dios» (como θεοστυγία 1 Cl 35, 3)²²³. Así también ὑβριστάς podría referirse a Dios²²⁴, para lo que sólo existe documentación con ὑβρίζειν en Josefo (sobre todo *Ant.*, 9, 257), mientras que tanto el verbo como el sustantivo en la literatura antigua cristiana en general sólo son demostrables en el sentido de «violentos», y ὑβριστής junto a ὑπερήφανος aparece en un catálogo helenístico de vicios²²⁵. Así pues, el término forma parte, probablemente, de la serie compuesta también por los dos vicios sociales siguientes: ὑπερήφανους «altaneros» y ἀλαζόνας «fanfarrones»²²⁶. Entonces θεοστυγείς está aislado en su significación religiosa; sin embargo, aquí hay que tener presente que, tanto en la mentalidad judeo-helenística como en la judeo-cristiana primitiva, la altanería y el ser arrogante contra otros atrae sobre sí la ira especial de Dios²²⁷. Bajo este punto de vista los tres pares de vicios de v. 30a forman, pues, una unidad, paralela a la serie de cinco de v. 29b. Se trata aquí del desprecio del prójimo por desconsiderado afán de estima.

Las dos expresiones bimembres de v. 30b no tienen una conexión de contenido visible. ἐφευρετὰς κακῶν está documentado en contexto político²²⁸, pero aquí indica de manera ciertamente general, resumiendo lo que antecede, todo pensamiento y maquinación corruptores en su creatividad mala. La desobediencia a los padres aparece también en el catálogo de vicios de 2 Tim 3, 2 y tiene una larga prehistoria en la interpretación judía del cuarto mandamiento²²⁹.

31 Los dos pares conclusivos de v. 31 están condicionados fortísimamente por lo retórico en su agrupación. ἀσύνητος (cf. v. 21s) proviene de la sabiduría y designa de manera general toda actuación impía bajo el aspecto de contradicción a la razón, que consiste en el

223. Son favorables a la significación pasiva Lagrange, Lietzmann, Schlatter, Kuss. Zahn junta θεοστυγείς con ὑβριστάς: «obradores de violencia odiados por Dios». Pallis y Barrett lo unen con καταλάλους, pero esto no es sostenible porque κατάλαλος, en todo el uso cristiano antiguo del término (especialmente en Herm s), designa un delito social y, en este sentido, καταλαλία aparece con más frecuencia en los catálogos de vicios; cf. en Pablo 2 Cor 12, 20.

224. Así Michel 70 remitiendo a 1 Tim 1, 13.

225. Pr-Bauer 1646.

226. Ambos vicios como sustantivos consecutivos Stob Ecl 95; 16; Sab 5, 8; 1 Cl 16, 2; 35, 5; Herm m 6, 2.5; Diogn 5, 1; los adjetivos como Rom 1, 30 en Jos., *Bell* 6, 172 así como en el catálogo de vicios Test L 17, 11.

227. Cf. la documentación en Pr-Bauer 1664.

228. Cf. la documentación en Michel 70. No se piensa en la detección de crímenes por «husmeadores», así Schlier, *Von den Heiden*, 36.

229. Cf. Berger, *Gesetzesauslegung* 1, 278-290.

temor de Dios, sin el cual incluso una gran capacidad intelectual puede tener una eficacia puramente destructora, corruptora. ἀσύνητος, originariamente «violador de la alianza, infiel»²³⁰, puede tomar el sentido de «obstinado, testarudo» (*in sensu malo*)²³¹. «Desamor» (ἀστόργους) y «despiadado» (ἀνελεήμονας) constituyen de nuevo un emparejamiento también en cuanto a contenido.

V. 32 resume con οἵτινες como lo hace v. 25²³². A pesar de que los hombres conocen a Dios en virtud de su presencia en sus obras de la creación (v. 19-21) y así conocen sus «exigencias» según las cuales «los que se comportan así» se califican para la muerte como «salario del pecado» (6, 23), no sólo hacen eso, sino que dan también su aplauso de apoyo a los que obran de esa manera, «el aplauso que acompaña divertidamente a todo vicio»²³³. τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ designa en 2, 26 y 8, 4 la ley. Como buen judío, Pablo sabe que la voluntad de Dios expresada en la *torá* se hace visible en las obras de la creación y, en consecuencia, no tiene reparo alguno frente a la idea de que también los gentiles perciben la voluntad de Dios en los órdenes del cosmos. No necesita en modo alguno pensar de manera especial en aquellos mandamientos «adanistas» o «de Noé» recogidos en la ley y que en la reflexión rabínica sobre la *torá* son presentados como obligatorios también para los gentiles²³⁴. En lo que se refiere a la responsabilidad de todos los hombres frente al Creador, para Pablo, como también para el pensamiento de los misioneros del cristianismo primitivo (cf. Hech 17, 22ss), no existe diferencia alguna entre judíos y gentiles: el «veredicto» de Dios es «la realidad bajo la que está de hecho el mundo entero. El signo del mundo impío no es la ἀγνοῦσία θεοῦ, sino el conocimiento acerca de Dios»²³⁵. Es verdad que de hecho se hace patente ahí que Pablo podía presuponer evidentemente un amplio conocimiento de la tradición judía en los cristianos venidos de la gentilidad; porque en su gran mayoría habrían sido «temerosos de Dios» antes de su conversión²³⁶. En los apologistas del siglo II se pone de manifiesto por primera vez una situación de enfrentamiento a un

230. Por ello, C Koiné lat interpolan de 2 Tim 3, 3 ἀσπόνδους, por supuesto después de ἀστόργους.

231. Cf. Fridrichsen, A., *ΑΣΥΝΗΤΟΣ*: CB NT IX (1944) 47s.

232. Para las *variae lectiones* en el texto latino y en B, cf. Cranfield 133s.

233. Käsemann 47, que remite al mismo tiempo a los paralelos exactos en Test A 6, 2 πρᾶσσοσι τὸ κακὸν καὶ συνευδοκοῦσι τὸ κακόν, y Séneca, *ep mor*, 39, 6: «turpia non solum delectant, sed etiam placent». Cf. también Cranfield 134s contra Barrett 41.

234. Así, por ejemplo, Jervell, *Imago Dei*, 319; Flückiger, *Unterscheidung*, 156ss; Davies, *Paul*, 115s.

235. Bornkamm, *La revelación de la ira de Dios, o. c.*, 20.

236. Cf. Schmithals, *Römerbrief*, 69-82.

mundo intelectual que es realmente pagano. Por eso se vieron obligados entonces por primera vez a fundamentar propiamente el discurso sobre el Dios uno. Hay lugar, pues, para hablar de una argumentación «apologética» orientada de manera distinta que en Pablo y del trasfondo histórico-tradicional distinto, que se hacen patentes en Hech 17, 22ss y de manera similar en los escritos apologéticos del judaísmo helénistico, pero no deducir precipitadamente una contraposición teológica estructural como se tiende a acentuar actualmente²³⁷. Sin duda, también Pablo tendría que haber argumentado de manera distinta a como lo hace en Rom 1 si se hubiera encontrado frente a gentiles paganos que no sabían absolutamente nada del Dios único y verdadero de la tradición judía; cf. 1 Tes 1, 9s. De seguro que en la situación misionera concreta no habría hablado a sus oyentes paganos como lo hace en Rom 1; no se habría limitado a decirles, sin explicación «apologética» concreta alguna, que, a pesar de su ἀγνοσία de hecho, «conocen el veredicto de Dios».

En ἄξιτοι²³⁸ θανάτου se pone de manifiesto de nuevo la vieja concepción de la conexión «acción-retribución» (Koch) como trasfondo: «los que hacen eso» se han calificado para la muerte como consecuencia de su actuación (cf. 6, 23; Mt 3, 8par; Lc 23, 41); y precisamente esta conexión entre pecado y muerte está ya expresada en el «veredicto» de Dios en cuanto la vida y la salvación sólo existen como consecuencia de la obediencia a Dios y la desobediencia a Dios excluye a los impíos de esta consecuencia de la salvación. El δικαίωμα τοῦ θεοῦ pronuncia, con validez forense escatológica (cf. 2, 3ss), a los hombres pecadores el destino que se han ganado con sus propias acciones; y todo esto lo sabe todo el que percibe a Dios como el Señor presente en la creación y le contradice en su actuación, aunque se las dé de sabio (1, 22). El aplauso que suele dar, bajo la pretensión de capacidad de juicio formado y racional, al pecado real como refrendo, como si sólo entonces el rebelde contra Dios se realizara personalmente, como si se alcanzara la verdadera libertad de una vida independiente, es, en realidad, desde el importante aspecto escatológico de la ira de Dios, profunda insensatez y engaño. Por eso el δικαίωμα τοῦ θεοῦ rechazado por los hombres se dirige precisamente también a aquellos que legitiman el pecado con su aplauso.

237. Cf. especialmente Vielhauer, Ph., *Zum Paulinismus der App*, en *Aufsätze zum NT*, 9-27; Käsemann 47.

238. No ἐνοχοί como Mt 5, 21s; Mc 14, 64 par.

Resumen

En el estilo de la predicación apocalíptica del juicio, Pablo pone de relieve, bajo el aspecto del juicio final, cuál es la situación de la humanidad entera delante de Dios: los hombres han rechazado la presencia de Dios que actúa en la creación, de manera que aquélla se les hace inaccesible. Su reticencia contra Dios se manifiesta en la negativa a dar gracias y a alabar, negativa con la que, en la idolatría, pretenden atraerse a Dios, convertir al Creador en criatura, en su criatura. Pero esta obstinación contra Dios tiene, al mismo tiempo, consecuencias nefastas para ellos mismos ya que los hombres tienen que utilizarse unos a otros para procurarse, a costa de los otros, la humanidad que les falta en la ruptura con el Creador. Pero en lugar de poder calmar la sed de vida, se ven cada vez más inmersos en la barbarie. Como enemigo de Dios, el hombre se convierte en explotador del hombre.

Lo inquietante de esta sección está en que Pablo se mueve aquí con motivos firmemente aclimatados en la polémica judía con los gentiles y así provoca un consenso completo del judío, para, a continuación, llegar incluso a equipararlo con los gentiles. Esta intención oculta se hace patente en que Pablo, en lugar de hablar de los gentiles, utiliza el término «hombres» y en 2, 1 se dirigirá con tal vocablo a su *partner* judío: así la revelación escatológica de la ira de Dios «sobre toda impiedad e injusticia de los hombres» (1, 18), a la que el judío da su aprobación en principio como no afectado y que incluso llega a hacer valer acusatoriamente como κρίνων frente al gentil (2, 1), incluye su propia condena. Por consiguiente, el discurso de 1, 18ss tiene la misma función de desensambramiento del destinatario que la alocución del profeta Natán a David 2 Sam 12: «¡Tú eres ese hombre!»

Orígenes²³⁹ repite en su comentario *ad locum* el mismo efecto frente al lector cristiano: «Nosotros, nosotros los que momentáneamente estamos en la Iglesia y tenemos la fe recta, debemos mirarnos a nosotros mismos y examinarnos a ver si nos diferenciamos de los gentiles sólo en el nombre de la verdadera veneración de Dios, pero estamos unidos a ellos por la realidad y por nuestras acciones». El autor de esta frase se refiere con ella a una interpretación extendida del pasaje en el sentido de una condenación de los gentiles no cristianos, sobre todo de los filósofos griegos, desde la atalaya del conocimiento cristiano de Dios²⁴⁰. Naturalmente, en tiempos posteriores, en la medida en que

239. Rufino 870 en Schelkle, *Paulus*, 57s.

240. Cf. los ejemplos en Schelkle, *ibid.*, 58.63s.

la gentilidad no estuvo ya frente a la Iglesia, no existió ya ningún interés actual por este punto de vista. Pero idolatría y vicios crasos parecieron no afectar a la situación intraeclesial: a lo sumo, a determinados herejes como los arrianos²⁴¹. Así, la interpretación del pasaje se concentró en dos temas teológicos estrechamente relacionados entre sí: el conocimiento de Dios a partir de la creación²⁴² y el libre albedrío del hombre, en virtud del cual el pecado es imputado como culpa²⁴³.

El primer tema fue elaborado de manera especial por Tomás de Aquino; por su mediación, Rom 1, 19s ha ejercido hasta nuestros días una influencia grande en la historia de la interpretación. Tomás entiende «quod notum est Dei» en el sentido de «quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem»; y distingue de lo que la razón humana puede conocer de Dios²⁴⁴ lo que no es cognoscible: la «divina essentia»; pues «ea, quae sunt ei (scil. homini) connaturalia ... non sunt proportionata ad repraesentandam divinam essentiam»²⁴⁵. Para el conocimiento de la esencia de Dios es necesario que Dios mismo se la revele al hombre, por un lado, mediante la iluminación interior; por otro lado, por razón de las obras externas de la creación²⁴⁶. Esta revelación es ahora la autorrevelación fundamental de Dios en la medida en que sin ella sería completamente imposible la relación entre el Creador y sus criaturas. En cuanto tal, ella es la base de la revelación salvífica de Dios en Cristo, cuyo órgano de conocimiento acompañante es la fe, que, como adhesión, es un acto de la razón, aunque sobre la base de una iluminación especial por la gracia. Esta doctrina tomista fue fijada como dogma vinculante en el concilio Vaticano I, sesión III. La frase decisiva, en la que, a la vez, se ha fijado el sentido de

241. Cf. Schelkle, *ibid.*, 57.

242. En numerosas ocasiones, los motivos estoicos del conocimiento de Dios partiendo del orden y de la belleza del mundo fueron tomados lisa y llanamente por los cristianos en la interpretación de Rom 1, 19s; cf. Schelkle, *ibid.*, 54s.

243. Cf. Focio, en Staab 476: ῥῶν γάρ, εἴπερ ἐβούλοντο, ἀπὸ τῶν ὠρομένων καὶ ἑαυτοῦς καὶ ἐτέροισιν ὠφελῆσαι εἰς θεογνωσίαν; además, el material en Schelkle, *ibid.*, 66-69. Bajo este aspecto, el triple παρέδωκεν v. 24.26.28 constituyó un obstáculo que se solventó entendiendo y acentuando la retirada de la providencia (Orig, *Cels* 7, 47; GCS 2, 198s) o de la gracia (Crisóstomo 451) como castigo justo: «Tradere est permittere, non incitare aut inmittere» (*Ambrosiaster*, 59).

244. Por la razón se puede acceder al conocimiento de que Dios es, concretamente como «primum movens, quod a nullo movetur», como «causa efficiens prima» y como «ens quod sit per se necessarium» (*Summa theol.* I 3, 3).

245. *Röm*, 114. Viene a continuación, *ibid.*, 115, la tradicional doctrina, tomada de los areopagitas, de los tres *modi* del conocimiento de Dios (per causalitatem, per viam excellentiae y per viam negationis). Cf. *summa theol.* I 12, 12. Ya Iren., *Haer* II 37, 1 reconoció la tarea de la doctrina eclesialística no en conocer «Deum ex factis, sed ea, quae facta sunt, ex Deo».

246. *Röm*, 116-118.

Rom 1, 20, dice: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse... (cita Rom 1, 20): attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare»²⁴⁷. De ahí se sigue, por una parte, la distinción entre revelación natural y sobrenatural así como conocimiento de Dios (Denzinger 1789); por otra parte, la armonía entre ratio y fides (*ibid.*, 1790).

La parte protestante negará acaloradamente este dogma. Tal vez se pueda decir incluso que se trata aquí de uno de los puntos neurálgicos de la controversia teológica de los tiempos modernos. Esto vale en todo caso respecto de la teología dialéctica, que, con los mismos argumentos con los que rechaza el decreto antimodernista del Vaticano, combate casi toda la tradición teológica en el propio campo «neoprottestante». Así Karl Barth convocó en 1934, con trompetas sonoras, a la lucha general contra la teología natural de todo tipo. Si el sínodo de la Confesión de Barmen acababa de anatematizar²⁴⁸ en la tesis I la doctrina de los cristianos alemanes, Barth señaló inmediatamente después su ¡no! rotundo, innegociable, frente a las tendencias existentes en su propio grupo hacia la recuperación de una teología natural «recta»²⁴⁹. El escribió contra E. Brunner: «la teología natural y la evangélica tienen en Brunner tan poco espacio una junto a la otra como en todas las partes en las que se ha querido combinarlas. Y como siempre que ha sucedido tal intento, también en Brunner el conflicto se ha decidido a favor de la teología natural»²⁵⁰. El impugnado de esta manera había dicho contra Barth: «La Iglesia soporta a la larga el rechazo de la *theologia naturalis* tan poco como su uso equivocado. La tarea de nuestra generación teológica consiste en reconciliarse con la *theologia naturalis* "recta"... Ya es hora de que recuperemos la omisión»²⁵¹. Con la expresión «uso equivocado» se alude a la doctrina

247. Denzinger 1785. La negación correspondiente es anatematizada en can 2, 1 «contra negantes theologiam naturalem» (Denzinger 1806).

248. Echando mano de Jn 14, 6; 10, 1.9, declaraba el sínodo el 31 de mayo de 1934: «Jesucristo, tal como se nos testimonia en las sagradas Escrituras, es la única Palabra de Dios que debemos escuchar, en la que tenemos que confiar tanto en la vida como en la muerte y a la que tenemos que obedecer. Rechazamos la falsa doctrina como si pudiera y debiera la Iglesia reconocer como fuente de su predicación además, y junto a esta Palabra de Dios, otros acontecimientos y poderes, figuras y verdades como revelación de Dios». Cf. la interpretación en Barth, K., KD II/1, 1948, 194-200.

249. Brunner, E., *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, (1934). Además, sobre todo, la doctrina de Althaus sobre el punto de empalme («Revelación primigenia»): *Die christliche Wahrheit* I, Gütersloh 1947, 45-73.

250. Barth, K., *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 1934 (TEH 14), 30s.

251. Brunner, *Natur und Gnade*, 44.

del Vaticano I²⁵². Esto ilumina la amplitud de la contraposición de la teología protestante a la católica en este punto: aquella ve en ésta la doctrina de una «justicia intelectual de las obras»²⁵³.

Esta contraposición se da sólo, naturalmente, a partir del planteamiento del problema específicamente moderno. En los reformadores el problema no se encuentra todavía en esta dirección. Es cierto que Lutero contrapuso a la «filosofía» escolástica tardía de su tiempo las consecuencias de la teología de la cruz²⁵⁴ y en la discusión con Erasmo confrontó crudamente la fe y la razón en cuanto al conocimiento de Dios²⁵⁵, pero esto se refería a una *theologia gloriae* y a la pretensión del libre albedrío de desempeñar una función propia en la justificación. Pero ninguno de los reformadores negó la capacidad de la razón para el conocimiento de Dios tanto en la conciencia como a partir de las obras de la creación²⁵⁶; y en la delimitación de la competencia de la *ratio* frente a la *fides* están de acuerdo en lo fundamental con Tomás, si bien la función de la razón la vieron en sentido afirmativo en el horizonte de la experiencia de la conciencia y en la doctrina sobre la ley²⁵⁷. Y así la ortodoxia posterior de la Reforma pudo recurrir, en parte, expresamente a Tomás en la doctrina del conocimiento de Dios²⁵⁸. No se da una oposición fundamental al Vaticano en *este* punto desde la posición de la antigua teología de la Reforma, sobre todo si se tiene en cuenta para su comprensión la orientación concreta del Vaticano²⁵⁹.

252. *Ibid.*, 31-33. Por una parte, Barth defendió absolutamente de manera atinada la doctrina católica frente a su presentación descartada en Brunner (*Nein!*, 32-34) para, por otra parte, negarla a continuación de manera radical incluyendo a Brunner (*ibid.*, 34-36).

253. Un exponente claro Barth, *Nein!*, 38.

254. *Heidelberger Thesen von 1518*, 29-40, WA 1, 355; cf. también el rotundo rechazo del conocimiento de Dios según Rom 1, 19s, *ibid.*, n. 19s.22.

255. *De servo arbitrio*, 1525 (WA 18). En un sermón posterior, del año 1546, puede incluso llamar a la razón «ratio esposa del diablo, la bella ramera» (WA 51, 126, 7.29).

256. Para Lutero, cf. sobre todo, Lohse, B., *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958. Por lo que respecta a Calvino, Brunner, *Natur und Gnade*, 22-36, contra la negativa global de Barth, *Nein!*, 36-45, podría tener razón en lo esencial. Cf. para Calvino además, sobre todo, Brunner, P., *Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins «Institutio»*: *EvTh* 1 (1934) 189-125; Gloede, G., *Theologia naturalis bei Calvin*, 1935 (TSSTh 5); Niesel, W., *Die Theologie Calvins*, München ²1957, 39-52 (39s bibliografía).

257. Se desprende esto muy claramente de la interpretación de Rom 1, 19s en Melancthon, *Röm*, 70-74; cf. la frase decisiva aquí: «Quare valde observandum est naturalem notitiam de Deo quamdam legis notitiam esse, non evangelium».

258. Cf., por ejemplo, Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologium*, 1685, I 8, 2.1 y la sensata crítica de esto por Barth, *KD II/1*, 267-275; para Quenstedt ahora Baur, J., *Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts*, Gütersloh 1962, especialmente 150-156.

259. Contra la razón *autónoma* había que destacar la relación esencial de la razón con Dios y su subordinación como *ratio creata* a la *increata veritas* de Dios (Denzinger 1789) y había que evitar la tentación a una oposición fundamental de *ratio* y *fides*.

Pero la polémica de Barth²⁶⁰ contiene, naturalmente, puntos de vista importantes. Su crítica a la idea de la *analogia entis* se concentra en que el *ser* Dios, considerado bíblicamente, consiste en su *actuación* y, consecuentemente, debe conocerse partiendo de ésta. Por eso invierte él la frase aristotélica en su función hermenéutica en el marco de la doctrina tomista: «operari sequitur esse» y dice: «esse sequitur operari»; y toma así por completo la correspondiente tesis del teólogo católico G. Söhngen²⁶¹. De ahí se sigue para Barth que la teología protestante no puede renunciar en modo alguno a una fundamentación ontológica de la revelación y del conocimiento de Dios²⁶², pero tiene que dirigir la pregunta ontológica no al ser abstracto de Dios alejado de su actuación, sino al ser de Dios en su actuación²⁶³. Esto concuerda plenamente no sólo con la idea de Pablo en Rom 1, 19s –sólo desde aquí puede entenderse el carácter de rebelión del equivocado conocimiento de Dios como ἀσεβεία y ἀδικία (cf. también 1 Cor 1, 21) y el juicio de inexcusabilidad–, sino que coincide con toda la concepción bíblica de Dios y del conocimiento de Dios. En la aceptación conjunta de la tarea ontológica en esa dirección se encierra una oportunidad importante de la teología ecuménica actual.

Pero es inevitable la pregunta de si las afirmaciones del Vaticano no son capaces de una tal re-interpretación. K. Barth ha cuestionado esto porque para él el conocimiento de Dios debe conseguirse exclusivamente por la vía de lo cristológico²⁶⁴. Es cierto que ahí reside un momento de verdad en cuanto que naturalmente un conocimiento cristiano de Dios es imposible *remoto Christo*. Vista desde el contexto, toda la historia del equivocado conocimiento de Dios *ante Christum* Rom 1, 18ss está naturalmente *contenida* como superada en la «revelación de la justicia de Dios» (1, 17) en la muerte expiatoria de Cristo (3, 21-26) y, por consiguiente, de hecho sólo es pensable bajo el aspecto cristológico. Pero precisamente visto cristológicamente, el equivocado conocimiento de Dios tiene su tiempo *ante Christum*; por consiguiente, Dios como creador era cognoscible desde el comienzo; porque la realidad de todo lo que es se fundamenta en la actuación de Dios. Así, también la revelación de la justicia de Dios en Cristo está

260. *KD II/1*, 86-92.

261. Söhngen, G., *Analogia fidei*: *Cath (M)* 3 (1934) 113-136. 176-208, de manera especial 198-207; cf. *Id.*, *Analogia entis oder analogia fidei?*, en *Die Einheit der Theologie. Gesammelte Aufsätze, Abhandlungen, Vorträge*, München 1952, 235-247.

262. Jüngel, E., *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965, «ha repensado» esto de manera inteligente y sugestiva.

263. *KD II/1* 91s.

264. Esto aparece claramente por ejemplo en su interpretación de Rom 1, 19s en *KD II/1*, 131-134.

relacionada esencialmente con toda la actuación precedente de Dios y es susceptible y está necesitada de una interpretación ontológica en el contexto de la actividad creadora de Dios. Si se acepta esto, entonces el horizonte cristológico del conocimiento de Dios no excluye necesariamente una re-interpretación de la ontología general del Vaticano. Más allá del ¡no! de Barth, una teología «natural» en esta dirección es perfectamente posible y necesaria sobre todo donde el diálogo entre teología y ciencias naturales, condicionado por la amplia influencia de la teología dialéctica, sólo se ha desarrollado de forma embrionaria y aislada²⁶⁵ y constituye un *desideratum* urgente.

Se entiende, pues, que la teología protestante no podía permitir que Barth le prohibiera preguntarse por el conocimiento natural de Dios. Sobre todo a causa de la problemática del ateísmo de nuestro tiempo, la antigua pregunta acerca de la relación entre fe y razón es de rabiosa actualidad. Merece plenamente la pena el esfuerzo teológico de tomar en serio, en el horizonte del ateísmo moderno, lo que Pablo expone en Rom 1, 18 como prevaricación del conocimiento de Dios y el buscar una contestación fundada a la pregunta de por qué el ser es y no la nada, o por qué Tomás tiene razón cuando escribe acerca de Rom 1, 22: «Et ideo tunc solum mens humana est a vanitate libera quando Deo innititur, cum autem, praetermisso Deo, innititur cuicumque creaturae, incurrit vanitatem»²⁶⁶.

b) 2, 1-29 El pecado de los judíos

Pablo ha descrito en 1, 18-32 el pecado de los *hombres* (1, 18) tal como el judío está acostumbrado a inculpar al gentil mientras que él se cree a salvo del juicio de ira de Dios en virtud del privilegio histórico-salvífico de Israel. Pero como también el judío ha pecado, se encuentra en realidad bajo el juicio de ira escatológico de Dios exactamente igual que el gentil (3, 9). En consecuencia, el encabezamiento 1, 18: revelación del juicio de ira de Dios sobre *todos los hombres* está plenamente justificado.

Naturalmente, Pablo procede de manera que los judíos aparezcan como destinatarios gradualmente. En 2, 1-16 se dirige primero a su *partner* aplicándole el tratamiento general de «hombre» que condena a los otros como pecadores mientras que él se comporta igual que

265. Remito aquí a la interesantísima y competentísima sugerencia para el diálogo actual entre teología y ciencias naturales, de Pannenberg, W., *Kontingenz und Naturgesetze*, en Müller, A. M. K.-Pannenberg, W., *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33-80.

266. *Röm*, 129.

ellos. Pablo lo confronta con el juicio final de Dios que juzgará a cada hombre por sus *obras*, tanto al judío como al gentil (v. 1-11). La posesión de la ley no constituye, pues, privilegio alguno para el judío ya que tanto para los judíos como para los gentiles el juicio se referirá únicamente a la práctica de la ley, que en cuanto tal es posible también para aquellos que no conocen la *torá* de Moisés (v. 12-16). A partir de este momento, Pablo comienza a tratar a su *partner* directamente como judío que se gloria de la ley como privilegio suyo frente a los gentiles, pero contradice la ley con los hechos de su vida (v. 17-24). Tampoco la circuncisión será privilegio alguno en el juicio final porque también los gentiles incircuncisos serán considerados por Dios como circuncisos si cumplen de hecho las exigencias de la ley (v. 25-29).

La sección se divide, pues, claramente en dos partes: en v. 17-29 Pablo repite, en alocución directa al judío, lo que había expuesto en v. 1-16 en tono doctrinal general bajo el encabezamiento de 1, 18 («hombres»). A la vez se corresponden respectivamente ambas secciones de argumentación: v. 1-11 y v. 17-24 dicen que el *partner* judío tiene que esperar el mismo juicio de ira que el gentil porque ha hecho lo mismo que éste. En v. 12-16 y v. 25-29 se lleva *ad absurdum*, considerando la actuación concreta del judío, la alusión de éste a sus privilegios histórico-salvíficos, la ley y la circuncisión. Por otra parte, ambas secciones parciales de nuevo se imbrican mutuamente en cuanto que v. 12-16 y v. 17-24 tratan de la contradicción entre la posesión de la *torá* de Moisés y la transgresión de la ley.

α) 2, 1-11: El judío que condena a los gentiles se encuentra ante el juicio de Dios

Bibliografía: Bultmann, R., *Glossen im Römerbrief*, en *Exegetica*, 281; Grobel, K., *A Chiasmic Retribution-Formula in Romans*, en *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe R. Bultmann, Tübingen 1964, 255-261; Jeremias, J., *Chiasmus in den Paulusbrieffen*, en *Abba*, 282; Schlier, H., *Von den Juden. Röm 2, 1-29*, en *Die Zeit der Kirche*, 38-47; Schmithals, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*, 204.

1 Por eso, eres inexcusable tú, oh hombre, que juzgas. Pues en lo que juzgas al otro, te condenas a ti mismo ya que haces lo mismo tú que juzgas. 2 Pero sabemos: el juicio de Dios se pronuncia en verdad sobre los que hacen tales cosas. 3 ¿Te figuras, hombre que juzgas a los que hacen tales cosas y tú (mismo) las haces, que tú escaparás al juicio de Dios? 4 O ¿desprecias sus riquezas de bondad, de paciencia y longanimidad, sin reconocer que esa bondad de Dios (quiere) conducirte al arrepentimiento? 5 Sin embargo, en tu obstinación e impenitencia de corazón atesoras contra ti cólera para

el día de la cólera y de la revelación del justo juicio de Dios, 6 el cual «dará a cada cual según sus obras»: 7 a los que, por la perseverancia en el bien busquen gloria, honor e inmortalidad: vida eterna; 8 mas a los rebeldes, porque fueron desobedientes a la verdad, pero obedientes a la injusticia: cólera e indignación. 9 Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obra el mal: del judío primeramente e (igualmente) del griego; 10 pero gloria, honor y paz a todo el que obra el bien: al judío primero e (igualmente) al griego. 11 Pues no hay acepción de personas en Dios.

Análisis

Esta sección se distingue de la precedente por el tratamiento en segunda persona del singular y por el movido estilo dialogístico. Pablo argumenta ahora en el estilo de discusión de la filosofía popular de su tiempo, como lo conocemos, sobre todo, por los tratados de Epicteto²⁶⁷. Ese estilo reaparece en numerosas ocasiones en la Carta a los romanos; cf. todavía 6, 1s. 15; 7, 7a. 13a y especialmente en los capítulos 9-11. Se trata generalmente de pasajes en los que Pablo es consciente de tocar sólidos intereses judíos en el círculo de sus destinatarios que se oponen a lo que él pretende con sus ideas. Con el estilo dialogístico responde retóricamente a una aguda situación de diálogo que provoca él con su carta²⁶⁸.

La división es clara: v. 1 pronuncia un juicio cuya consecuencia escatológica es presentada en v. 2 como tradicionalmente conocida. En v. 3s se hace frente a la objeción del *partner* de que esa consecuencia no le afecta a él. En v. 5s viene una concretización de v. 1. La idea decisiva de v. 6, formulada con un texto escriturístico, será desarrollada a continuación, v. 7-10, en una figura retórica de gran destreza. V. 11 repite v. 6 y cierra así el primer paso de la argumentación.

267. Cf. Bultmann, *Stil*, especialmente 64-74.

268. El reconocimiento crítico-estilístico de que eso es una forma de argumentación frecuente entonces de la que Pablo se sirve no excluye a *limine* que Pablo se sepa frente a un *partner* concreto. En cada caso habrá que examinar en el texto si se trata tan sólo de objeciones que Pablo se hace a sí mismo para dar color y frescura dialogantes a su pensamiento o si se trata de una confrontación concreta. Es muy probable que en la Carta a los romanos se trate de este último caso. La exégesis pondrá de manifiesto que se trata constantemente de objeciones pensadas por judíos contra la doctrina paulina de la justificación, que provienen de adversarios judeo-cristianos con los que Pablo se vio envuelto recientemente en acalorados conflictos. En la Carta a los romanos les concede la palabra para mantener una confrontación con ellos en la presentación de su evangelio ante la comunidad romana y así mostrar a ésta que los veredictos que circulan acerca de su predicación son insostenibles.

Explicación

La unión con lo que viene a continuación por medio de διό es discutida 1 exegéticamente. En los restantes lugares, Pablo utiliza por regla general διό en el sentido de deducción; cf. 4, 22; 13, 5; 15, 7.22; al comienzo de una idea nueva como 15, 7; también 2 Cor 4, 16; Flm 8. Pero en nuestro pasaje, lo dicho en 2, 1 no continúa en modo alguno lo enunciado en 1, 32. Pues mientras que allí el que aplaude al pecador es equiparado al pecador, aquí, por el contrario, al que condena al pecador se le asegura el mismo juicio porque él hace lo mismo.

Por eso R. Bultmann²⁶⁹ ha propuesto considerar v. 1 como una glosa marginal a v. 3; entonces v. 2 sería la continuación de 1, 32 y 2, 3 introduciría con δέ la nueva argumentación con la mirada puesta en el κρίνων. Sin embargo, v. 3 presupone v. 1 y, por consiguiente, éste debe permanecer en el texto paulino. En consecuencia, y a pesar de la repetición de οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντας de 1, 32 en 2, 2s, διό no puede referirse de manera especial a 1, 32, sino a 1, 18-32 en conjunto. De hecho, v. 1 toma el término clave ἀναπολόγητος de 1, 20²⁷⁰; y el vocativo ὁ ἄνθρωπε, la alocución general de «los hombres» en 1, 18. La idea es la siguiente: también tú, oh hombre, que te distancias del «hombre» pecador en cuanto que lo juzgas, caes igualmente bajo el juicio de Dios porque haces exactamente lo mismo. Naturalmente, en esta interpretación se esperaba διό ἀναπολόγητος εἶ καὶ σύ. No obstante, se puede entender el texto transmitido si se tiene en cuenta que Pablo tiende desde 1, 18 hacia esta expresión dirigida a los judíos como efecto de sorpresa²⁷¹. De la alocución del juicio contra los gentiles no se sigue el autodistanciamiento del judío, sino que aquella desemboca, más bien, en el aprisionamiento del judío mismo precisamente en la misma actuación pecadora que él condena a los gentiles. Es decir, en v. 1 no se combate²⁷², a diferencia de 14, 13; 1 Cor 4, 5 así como en la palabra de Jesús Mt 7, 1par, el juzgar a otros en cuanto tal, sino el juicio de aquel que *hace* lo mismo (cf. de manera similar Sant 4, 11s). El efecto es el mismo que en la fábula de Natán 2 Sam 12: «¡Tú

269. Bultmann, *Glossen*, 281; después de él, Käsemann 49; Schmithals, *Römerbrief*, 204, quien, sin embargo, prefiere considerar 2, 1 como una glosa marginal paulina a 2, 3. Contra Bultmann, cf., por ejemplo, Bornkamm, *Gesetz und Natur*, 95 nota 4.

270. Käsemann 50 señala con razón contra la separación de v. 1 sostenida por él que entonces «lamentablemente» «no puede ya atribuirse a Pablo mismo» esta relación con 1, 20.

271. Así, con razón, Bornkamm, *Gesetz und Natur*, 95; Cranfield 140s.

272. Así, por ejemplo, Zahn 104-107, quien añade 2, 1-5 a 1, 18-32 y entiende en el sentido de Mt 7, 1-5. De igual manera también Schlatter 73-76, el cual —como algunos Padres (cf. acerca de esto Schelkle, *Paulus*, 71)— sospecha una alusión a la justicia romana.

eres ese hombre!». Un καὶ σὺ debilitaría ese efecto de sorpresa; el tono descansa sobre τὰ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων²⁷³.

2 V. 2 repite en forma más cruda la afirmación del juicio de 1, 32 contra «los que hacen tales cosas»²⁷⁴. κατὰ ἀλήθειαν alude a la ineludible realidad del juicio en el que la «verdad» de Dios entregará a la correspondiente suerte de desgracia a aquellos que no la obedecen (v. 8)²⁷⁵. Se tomará la expresión en v. 5 por medio de δικαιοκρισία y se la explicitará en v. 11 con la mirada puesta en la integridad del Juez que juzgará a cada uno según sus obras (v. 6).

3-5 En v. 3s se destaca el presupuesto histórico-salvífico del «que juzga». El imagina que²⁷⁶, a diferencia de los gentiles, podrá escapar al juicio final (cf. Lc 3, 7par; Mt 23, 33); es decir, no será destinado a la aniquilación escatológica juntamente con los pecadores. Confía, cuando él mismo peca, en quedar al margen de todo peligro por la bondad, paciencia y longanimidad de Dios. Un testimonio correspondiente de tal confianza es Sab 15, 1-3, donde, en una alocución de juicio que recuerda Rom 1, 18-32, se dice contra la idolatría de los gentiles (13s): «Mas tú, Dios nuestro, eres bueno (χρηστός) y leal (ἀληθής), magnánimo (μακρόθυμος) y gobiernas con compasión el universo. Aunque pequemos, tuyos somos, porque reconocemos tu poder. Pero no pecaremos porque sabemos que nos cuentas por tuyos. Pues la perfecta justicia consiste en conocerte a ti; y en conocer tu poder, la raíz de la inmortalidad»²⁷⁷. Por el contrario, Pablo priva a su interlocutor de un tal cobijo del histórico-salvíficamente privilegiado en la bondad de Dios; esto significaría despreciar la riqueza de su

273. De ahí deriva también la objeción de Bultmann (281 nota 269) contra πᾶς ὁ κρίνων: como todo lo dicho en v. 1a y 1b, recibe su explicación sólo en v. 1c. La propuesta de Lietzmann 39, a la que se suma, entre otros, Michel 73, de entender διό como «incolora partícula de paso» (así ahora de nuevo Schlier 68) es tan insostenible como la sugestiva conjetura δις, propuesta por Frídrichsen, A., *Quatres conjectures sur le texte du NT*: RHPHr 3 (1923) 439s.

274. La variante οἰδομεν γὰρ ofrecida por N C 69 y otros manuscritos así como por la mayoría de los testigos latinos y de la tradición textual armenia, entiende v. 2 como una motivación de κατακρίνεις en v. 1.

275. Cf. 4 Esd 7, 32: «Mi juicio solo permanecerá, se mantendrá en pie la verdad, la fe triunfará»; sBar 85, 9: «Antes, pues, de que el juicio exija lo suyo y la verdad lo que le pertenece, preparémonos para tomar (concr. la salvación destinada a nosotros) y no ser tomados»; IQS 4, 20; Dam 20, 22ss; R. Akiba en Ab 3, 16 (Bill. III 76).

276. Para λογιζεσθαι ὅτι, cf. 3, 28; 8, 18; 2 Cor 10, 7.11.

277. Cf. *ibid.*, 11, 9s; 12, 22. En este sentido «pasa por alto» Dios, según Sab 11, 23, los pecados de los judíos εἰς μετάνοιαν, mientras que los gentiles tienen que esperar la venganza de Dios. En la apelación de los pecadores a la compasión de Dios para que apacigüe su cólera, se trata de un elemento fijo del género de la *exhomologesis*, cf., por ejemplo, Dan 9, 9.16.18s.

bondad, paciencia y magnanimidad²⁷⁸. Porque esta bondad en la que Dios reprime su ira como consecuencia del pecado (ἀνοχή)²⁷⁹, para conceder tiempo, en su longanimidad, para que el pecador se convierta, puede ser invocada sólo por aquél que, en sus acciones, retorna a la justicia²⁸⁰. Sin embargo, el que, como el aludido, se endurece contra esta voluntad de la bondad de Dios y cierra su corazón a la conversión, ése reúne, con su actuación misma, un capítulo de ira que le aniquilará en el juicio final, en el «día de la ira». Con ello, Pablo echa mano de un tema de la predicación judía de la conversión²⁸¹. Con similar rotundidad afirma sBar 85, 12 a la generación presente que en el juicio final habrá pasado el tiempo de la longanimidad para la conversión (cf. también 4 Esd 8, 33); y Hen et 50, 4 dice lisa y llanamente: «El que no se convierta antes de su llegada, perecerá». Pero al poner Pablo su mirada en el juicio final, no pretende conferir mayor urgencia a su llamada a la conversión presente; por el contrario, quiere hacer que el judío tome conciencia de su pecado y de la ineludible consecuencia escatológica de éste: el juicio de ira. La posibilidad de conversión está bloqueada por el endurecimiento de su corazón cerrado para la conversión y, en consecuencia, el futuro del final se presenta para él nada más que como «día de la ira», que consiste en que Dios entregará a cada hombre a la consecuencia de sus propias acciones.

En la elección del término δικαιοκρισία v. 5, testimoniado en el paganismos sólo en la época helenística en el sentido de *iustitia distributiva* práctica²⁸², hay probablemente una nota polémica especialmente dura. Del justo juicio de Dios se habla en el judaísmo en general sólo allí donde se trata de la

278. Cf. sBar 21, 20: «Los que entonces piensan erróneamente que tu longanimidad es debilidad». Los genitivos τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, etc. dependen de τοῦ πλούτου; cf. 9, 23; 2 Cor 8, 2; Col 1, 27; 2, 2; Ef 1, 8.18; 2, 7; 3, 16. Para el carácter helenístico de tales uniones de genitivo, cf. Michel 74 nota 3. Como paralelos objetivos en el contexto de las *exhomologesis* judías, cf., por ejemplo, 4 Esd 7, 132-39.

279. Para ἀνοχή, cf. sBar 59, 6 «el apaciguamiento de la cólera y la gran medida de longanimidad».

280. En el resto de la obra de Pablo, μετάνοια se encuentra sólo en 2 Cor 7, 9s. El contexto de Rom 2, 3ss es tradicional. El tema de la conversión tiene significación central en la historia de la tradición de la predicación deuteronomica, que influye hasta el tiempo de la primera cristiandad (Qumram, tradición sinóptica); cf. Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967 (WMANT 23), 123s.186-188.198s. Hay que comparar aquí, sobre todo, la predicación del Bautista Mt 3, 7-9 par.

281. Cf. especialmente Dt 9, 27. Para la historia del motivo, cf. Berger, *Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mc 10, 5*: ZNW 61 (1970) 1-47, donde es instructivo, sobre todo, el material del Qumram (14-18). El *topos* perdura hasta el judeocristianismo, cf., por ejemplo, Ps Clem Hom XVIII 3, 7: «Justo es Dios cuando juzga y da a cada uno lo que ha merecido; bondadoso es él (ἀγαθός) en cuanto que perdona ahora (νῦν μακροθυμεῖ) y recibe a aquellos que se convierten (μετανοοῦσι).»

282. Pr-Bauer 387 cita tres ejemplos de papiros.

aniquilación de los impíos por la que Dios, en su poderosa fidelidad a su comunidad, libera para siempre de sus enemigos a los justos elegidos²⁸³. La ira de Dios como «juicio justo» tiene lugar, pues, fundamentalmente, para bien de sus elegidos, cf. 1QM 18, 7s; OrSib 3, 702-709. Donde ella se dirige contra israelitas que no han caído del todo entre los impíos, actúa una intención última salvífica de Dios: TestL 15, 2 Israel recibe, a causa de sus pecados, desprecio y oprobio *παρὰ τῆς δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*; sin embargo, en consideración a los patriarcas, no será entregado a la aniquilación final (15, 4). El piadoso de Qumram, asustado por el juicio conforme a la verdad (1QH 1, 23) y, como injusto, incapaz por sí mismo de responder de alguna manera a este juicio (*ibid.*, 1, 26), alaba en la *exhomologesis* «todas las acciones de tu verdad y los juicios de tu justicia» (*ibid.*, 1, 30; cf. 10, 36; 17, 20s); porque con la justicia de su verdad le ha juzgado Dios, «con la riqueza de su bondad» expía él todos sus pecados y «por justicia le purifica de toda impureza del hombre y del pecado de los hijos de los hombres» (1QS 11, 14s cf. Jub 5, 15-18). A partir de ahí muestra celo por el juicio conforme a la verdad (*ibid.*, 4, 4) en contraposición al impío, que rechaza la instrucción de su conocimiento (*ibid.*, 3, 1). Por consiguiente, se entiende constantemente el justo juicio de Dios como demostración de su justicia de la alianza.

Si ahora Pablo Rom 2, 5 confronta al judío que condena a los gentiles como pecadores con el juicio final, como el «día de la ira y de la manifestación de su juicio justo», a causa de sus propias acciones, quiere decir, desde el contexto de esta tradición lingüística judía, que equipara al pecador judío con el pagano: la justicia de Dios no actúa para beneficio de aquel, sino contra él. Mas puesto que Pablo fundamenta esto en v. 7 con la cita del salmo a la vista del juicio según las obras, la *δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ* adquiere de hecho, al mismo tiempo, la función helenística de la *iustitia distributiva*²⁸⁴.

6 La cita ψ 61, 13 (cf. Prov 24, 12), valorada positivamente en aquel contexto como esperanza del justo oprimido por enemigos en la intervención salvadora de Dios, adquiere así en Pablo una nota de amenaza. El juicio de Dios es justo respecto del judío pecador sólo en cuanto que le «devuelve» lo que él se ha ganado con sus propias acciones.

7 En v. 7-10 Pablo desarrolla el sentido escatológico-forense de la cita del salmo en una figura retórica de gran destreza. En estricto paralelismo antitético en v. 7s y v. 9s se expone dos veces el doble efecto del juicio según las obras, con lo que en v. 9s se han intercambiado quiásticamente los dos miembros de v. 7s.

V. 7s explicita v. 6: en correspondencia a sus buenas obras en las que han perseverado (cf. Sant 1, 4; Ap 2, 19), Dios dará a los unos

283. Cf. Test L 3, 2: «Para el día de la orden del Señor» hay ya preparados en el lugar celeste del juicio fuego, nieve y cristal ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ τοῦ θεοῦ, de igual manera 2 Pe 1, 5-7.

284. Cf. para 2, 6 el material en Berger, *Neues Material zur «Gerechtigkeit Gottes»* nota 42.

gloria, honor e inmortalidad²⁸⁵; es decir, los recibirá en la realidad de la salvación final porque ellos han buscado en sus obras vida eterna²⁸⁶. Los otros, por el contrario, son víctimas de la ira e indignación de Dios²⁸⁷ en virtud (ἐκ) de su rechazo²⁸⁸ y porque desobedecieron a la verdad de Dios y obedecieron a la injusticia. De la contraposición de ἀλήθεια y ἀδικία se desprende que ἀλήθεια es un concepto intercambiable por δικαιοσύνη, como sucede también con el hebreo נְאֻם y el arameo כּוּשָׁר²⁸⁹.

Mientras que los dativos corresponden a los de v. 7, en v. 8 se abandona la relación con el verbo principal de v. 6. V. 8 se convierte así, imperceptiblemente, en una afirmación independiente como proclamación de juicio. A ὀργή και θυμός hay que añadir ἔσται. V. 9s continúan esta estructura de frase. Pero v. 9 destaca, mediante ἐπί con acusativo, la experimentación de la tribulación y de la angustia²⁹⁰ como efecto de la ira y concretiza la idea del juicio individual apuntado por v. 6: ἐπί πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου. Pablo apunta a la equiparación de judíos y gentiles. La formulación πρώτον τε-καί se corresponde con la de 1, 16; pero aquí con el matiz especial de que la preferencia histórico-salvífica del judío (πρώτον) actúa en correspondencia plena con sus obras. Si cuando obra el mal es el primero en ser afectado por las dificultades del condenado (v. 9), de igual manera, cuando hace el bien, es el primero en recibir el derecho a entrar en el reino

285. Los tres términos parafrasean la realidad salvífica escatológica: δόξα, la radiante luminosidad de la proximidad inmediata de Dios (cf., por ejemplo, sBar 51, 12; Hen et 51, 4s; 62, 16; 58, 2-6; 104, 2; 4 Esd 7, 95); τιμή, el honor que compete a los salvados al ser considerados dignos de la proximidad de Dios (1 Pe 1, 7); ἀφθαρσία es el concepto griego para expresar la concepción judía de la vida escatológica de los partícipes de la salvación resucitados (cf. 1 Cor 15, 42.50.53s; Sab 2, 23; 6, 19; 4 Mac 17, 12).

286. Cf. Gál 6, 8; Mc 10, 17 y especialmente Mt 19, 12. Para ζητεῖν, cf. Col 3, 1; Flp 3, 20s; Mt 6, 33 par; 13, 45; Lc 13, 23s.

287. Θυμός se emplea como sinónimo de ὀργή; cf. Ap 14, 10.19; 16, 19; 19, 15, de donde se desprende claramente la conexión conceptual apocalíptica.

288. Con anterioridad a los tiempos cristianos, ἐπιθεῖα está testificada sólo dos veces en Aristóteles con el significado de galanteo interesado para contar con el favor de los partidos. Además de aquí, Pablo utiliza el término en 2 Cor 12.20; Gál 5, 20 en una secuencia de vicios junto a ἐρις, ζήλος y θυμοί así como Flp 1, 17; 2, 3 en el sentido de egoísmo malo y nocivo para la comunidad (junto a κενοδοξία), igualmente Ign Fld 8, 2; además, Sant 3, 14.16 junto a ζήλος πικρός. Desde aquí habrá que interpretar el término en nuestro pasaje como egoísmo malo que se opone a la justicia de Dios como fidelidad a la comunidad; así, por ejemplo, Pr-Bauer 612 y Käsemann 55. Para él, el verbo ἐρεθίζεiv Dt 21, 20 respondería bien a «ser reticente».

289. Para «verdad» (כּוּשָׁר) como concepto de justicia en el Targum, cf. Koch, *Die drei Gerechtigkeiten*, 260-263; cf. *supra* nota 169.

290. ἄλγητις significa la aflicción exterior, στενοχωρία la interior: al condenado le falta por completo el espacio para desplegar su vida. También en 8, 35; 2 Cor 6, 4 están los dos términos uno junto al otro; cf. los verbos en 2 Cor 4, 8. Junto a διωγμοί en 2 Cor 12, 10. Igualmente en LXX, cf. Bertram, ThWNT VII 605.

salvífico de la paz de Dios (v. 10)²⁹¹; evidentemente, siempre como *primus inter pares*. Porque -v. 11 repite la idea de v. 6- la *προσωπολημψία* (= rabínico מְשׁוּא פְּנִים) está excluida en Dios. Así como la *torá* exige la honestidad a todo juez humano: οὐ λήμψη πρόσωπον πτωχοῦ ... ἐν δικαιοσύνη ... κρινεῖς τὸν πλησίον σου (Lev 19, 15, cf. Sant 2, 14), así tampoco el Juez divino conoce distinción alguna entre judíos y gentiles²⁹².

EXCURSO: EL JUICIO SEGÚN LAS OBRAS I (PRESUPUESTOS HISTÓRICO-TRADICIONALES)

Bibliografía: Berger, K., *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*: NTS 17 (1970/71) 10-40; Id., *Die sogenannten «Sätze heiligen Rechts» im NT. Ihre Funktion und ihr Sitz im Leben*: ThZ 28 (1972) 305-330; Dünner, A., *Die Gerechtigkeit nach dem AT*, Bonn 1963 (Schriften zur Rechtslehre und Politik 42); Gese, H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958; Käsemann, E., *Un derecho sagrado en el nuevo testamento*, en Id., *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 247ss; Koch, K., *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*, en Id. (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des AT*, Darmstadt 1972, 130-180; Id., *Der Schatz im Himmel*, en *Leben angesichts des Todes*, FS H. Thielicke, Tübingen 1968, 47-59.

El entender las afirmaciones sobre el juicio final según las obras en 2, 3-11 en el contexto de la predicación de la justificación de Pablo es un problema teológico difícil que se ha discutido una y otra vez con toda pasión desde Orígenes y Agustín hasta nuestros días y debe discutirse si se quiere entender adecuadamente el corazón de la teología paulina. Sin embargo, no vamos a tocar este conjunto de interrogantes hasta la sección siguiente. Porque en primer lugar se trata de captar correctamente la estructura y sentido de estas afirmaciones del juicio.

Orígenes²⁹³ es representativo de toda la exégesis de los Padres en cuanto que trata de apuntalar las afirmaciones bíblicas de la ira de Dios contra la equivocada interpretación de entonces que hablaría como de un afecto de Dios. Según la ética estoica, los afectos pertenecían al ámbito bajo del alma y los sabios deben dominarlos por la razón. Dios, como el sabio por antonomasia, no puede ser, pues, arrastrado por un hombre a una excitación apasionada de ira. Más bien, con ὀργή Θεοῦ se pensaría en el castigo que Dios, como el único Juez perfectamente justo, impondría al pecador²⁹⁴. Su δικαιοκρισία consistiría en que él mide

«en verdad» -concretamente con la mirada incorruptible del juez que ve y valora absolutamente toda acción de los hombres- el castigo adecuado a cada trasgresión: *iustitia distributiva* en sentido estrictamente forense; es decir, retribución que pone en práctica de manera insobornable el principio de la igualdad de trato. En este sentido, la «justicia» bíblica se continúa concibiendo hasta nuestros días como evidente²⁹⁵. La teoría jurídica de los juristas romanos, que la teología occidental recibió con compromiso teológico, reclama una comprensión de la justicia divina como síntesis de la perfecta justicia judicial. De ella pende la permanencia del orden del mundo.

Sin embargo, la exégesis moderna ha puesto de manifiesto que esta comprensión de la justicia de Dios como justicia punitiva retributiva es una interpretación equivocada de la comprensión bíblica de la «justicia» a partir del horizonte ideológico de la tradición greco-romana que se ha impuesto en el contexto global de la *interpretatio Graeca* desde la Iglesia antigua como uno de los modelos hermenéuticos determinantes y fundamentales en la tradición teológica. La «categórica retribución divina según ... bien conocidos principios jurídicos»²⁹⁶, el principio del talión, no es el núcleo de la religión bíblica. Por el contrario, el pensamiento israelita ha participado desde tiempos remotos de una visión fundamental extendida en el oriente antiguo según la cual existe una consecuencia-conexión fija de toda acción humana con el correspondiente efecto. La actuación de los hombres no es un acto aislado, sino que crea, por decirlo así, una esfera de fuerza en la que el autor está unido al efecto de su acción²⁹⁷. Esa actuación no se entenderá desde el sujeto del autor como origen de la acción, sino desde su efecto, que, ante todo, *hace* al autor lo que él *llega a ser* por su acción. «El que excava una fosa caerá en ella, el que hace rodar una piedra se le vendrá encima» (Prov 26, 27). Por eso, la concepción de una retribución subsiguiente de la acción, como premio o castigo, medida por una norma dada previamente no es adecuada al ser del autor ni al de su obra. Así, la retribución tampoco es la función que compete a Dios como Juez. Así como Yahvé es completamente Señor de Israel, en modo alguno podemos decir que se realiza esta su superioridad en su actuación judicial como talión. Más bien, también la actuación de Yahvé tiene la misma estructura que la actuación de los hombres. Él se glorifica a sí mismo protegiendo a su pueblo elegido de sus enemigos y procurándole vida llena de salvación. Su justicia como fidelidad a la comunión consiste en su actuación salvífica. Y fidelidad a la comunión es también la esencia de la justicia humana. Ciertamente que sólo puede existir salvación mediante la presencia de la justicia salvífica de Yahvé, cuyo lugar es, sobre todo, el culto. Pero esto no coarta que tanto la actuación justa como la injusta de los hombres produzca consecuencias de destino que pertenecen a esta misma actuación: «Bajo el pecado de un hombre malo hay una trampa,

291. En v. 10 aparece junto a δόξα y τιμὴ εἰρήνην en el lugar de ἀφθαρσία en v. 7.

292. En Eclo 35, 13; Ecd 4, 39 se relaciona Lev 19, 15 ya con el apartidista juicio de Dios sobre grandes y pequeños en Israel, cf. Jub 5, 15s; Gál 2, 6; en conexión escatológica 1 Pe 1, 17. El tema de la igualdad de trato a judíos y gentiles bajo el criterio de la acción jurídica se encuentra también en Hech 10, 34.

293. *Cels* 4, 72s (GCS I 341) en Schelkle, *Paulus*, 72.

294. Cf. para esto y para lo que viene a continuación, Orígenes, *Röm* (Rufini) 871-873 en Schelkle, *Paulus*, 71.

295. Representativo reciente de esto Dünner, A., *Die Gerechtigkeit nach dem AT*.

296. Así, representativo de muchos, Eichrodt, W., *Theologie AT I*, Göttingen *1968, 116 (ed. cast.: *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1978).

297. Básico según Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture I/II*, London 1926 y Fahlgren, K. H., *sedaqa nahehestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT*, Diss. Uppsala 1932; Koch, K., *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT*, 1-42.

pero el fiel a la comunión (צְדִית) exulta y está gozoso» (Prov 29, 6). Yahvé por su parte pone en vigencia las consecuencias de la acción humana: שלם piel y שוב hilfil son los verbos preferidos con los que se menciona no la retribución de Yahvé, sino el «colmar» o el repercutir de las acciones en la suerte del autor. «Él devuelve al hombre lo correspondiente a su acción (כפעלו)» (Prov 24, 12: traducción de Koch).

Mientras que esta visión fundamental hay que encontrarla sobre todo en los escritos sapienciales, los profetas se vuelven a la historia de Israel con Dios. El presupuesto de su predicación de desgracia es que Yahvé «va a visitar a Jacob por su conducta, según sus obras le devolverá» (Os 12, 3). Su «ira» consiste en que él ejecuta en Israel la consecuencia de desgracia de sus acciones impías (Os 12, 15). La impiedad se propaga contagiosamente en la esfera de vida del pueblo elegido. Por eso la ira de Yahvé cuida, en consonancia con su fidelidad a la comunión, para que toda impiedad llegue a su fin rápidamente y se impida así que se propague en la comunión del pueblo.

En la concepción escatológica del juicio en Rom 2 subyace esta visión fundamental de «acción causante de destino». Aquí la diferencia está en que la conexión entre actuación y consecuencias de ella no debe entenderse como una consecuencia intrahistórica, sino como «consumación» de toda actuación que se debe esperar en el futuro escatológico. El *futurum* del «devolver según la conducta», que en ψ 61, 13 se considera sapiencialmente como algo que debe esperarse ya en la vida terrena, tiene en Pablo sentido escatológico. Pero también así es el hombre mismo el que, con su actuación terrena, recolecta un capital de ira celeste (v. 5). El κρίμα τοῦ Θεοῦ (v. 5) no es concebido como juicio retributivo, sino como un entrar en vigor escatológico del destino de desgracia que sigue y les corresponde a las acciones de los hombres.

Esta escatologización de la conexión pecado-desgracia responde a la tradición apocalíptica. La concepción de tesoros vigentes en el final de los tiempos, tesoros guardados en el cielo antes de la irrupción del tiempo final, es habitual en este contexto²⁹⁸. En la mayoría de los casos es la justicia de los justos la que es almacenada en las despensas celestiales. «Porque estos son los que deben heredar este tiempo del que se habla, y la herencia del tiempo prometido espera a aquellos que han mostrado provisiones de la sabiduría y en los que se encuentran tesoros del conocimiento, que no se han desligado de la gracia y han observado la verdad de la ley. Pues a éstos se dará el eón que viene; pero la residencia de los muchos restantes estará en el fuego» (sBar 44, 13-15 cf. 24, 1; Hen et. 38, 2).

La escatologización salta a la vista si se comparan textos sapienciales correspondientes: «Un buen tesoro te almacenas para el día de la necesidad. Por eso la beneficencia salva de la muerte y hace que no se entre en la oscuridad» (Tob 4, 9s). «El que obra justicia, se almacena vida en el Señor, y el que obra injusticia, está ganándose su vida en perdición. Porque los juicios del Señor suceden en justicia para persona y casa» (SalSalm 9, 5). En la apocalíptica, la apertura de los tesoros celestiales no se produce hasta el tiempo final: el Hijo del hombre revelará los que antes estaban ocultos (Hen et 46, 3). Los

justos miran este futuro con alegría porque ellos tienen en Dios «un tesoro²⁹⁹ de obras que son conservadas en las despensas» (*ibid.*, 52, 7). Así ellos serán salvados por la actuación judicial de Dios; pero ésta tiene lugar como un «colmar» sus propias acciones (*ibid.*, 51, 7). 4 Esd 7, 33-35 describe esta salvación como suceso ante el tribunal del Altísimo: «Entonces viene el final y la compasión pasa, la conmiseración está lejos, la longanimidad desaparece. Mi juicio solo permanecerá, brillará la verdad, la fe triunfará. La obra viene después, la recompensa aparece³⁰⁰, las buenas obras despiertan, las malas no duermen más» (cf. *ibid.*, 8, 52-54). Juntamente con la resurrección de los justos serán revividas también sus obras: es imposible expresar con mayor precisión la conexión entre la obra y lo que sucede a uno.

Es claro, pues: la idea del juicio en Rom 2 nada tiene que ver con una concepción de retribución forense del talión escatológico³⁰¹. Se trata, más bien, de que Dios, cuando irumpa el tiempo final, entregará a los hombres, tanto justos como pecadores, a la suerte de destino que su respectiva actuación terrena ha preparado ya. La «condenación» de los pecadores consiste en que Dios como «Juez» los entrega a la desgracia preparada por ellos y que se realiza al final; la salvación de los justos consiste en que Dios realiza en ellos la salvación que corresponde a su actuación.

Característico del tenor del pensamiento paulino es, sin embargo, que en v.5 traduce a negativo la concepción apocalíptica, mayoritariamente positiva, de los tesoros de justicia: θησαυρίζεις σεαυτῷ ὄργην³⁰². Ciertamente, Pablo hace que en v. 7-10 se destaquen claramente las dos salidas del juicio; sin embargo, en cuanto que identifica a su *partner* aludido (v. 5) con los *pecadores* que han recolectado ira le incluye claramente entre los receptores de desgracia, de manera que las afirmaciones de salvación tienen *para él* la función de poner ante sus ojos la *pérdida de la salvación*. De ahí que haya una intención retórica en la inversión quíastica de salvación y condenación en el paso de v. 7 a v. 9s. Con ello se anuncia ya la conclusión del pensamiento paulino en 3, 20. Si también el judío, que condena los pecados de los gentiles, también peca de forma que, en virtud de su actuación, merezca igual desgracia que aquellos,

299. הֵילָא = literalmente «fuerza»; pues las obras de la justicia guardadas en el cielo contienen en sí la fuerza de obrar la salvación para sus autores.

300. La traducción que H. Gunkel hace de «retribución» por *merces* es inadecuada.

301. Este decisivo presupuesto de la descripción histórico-formal de un género de «principios de derecho sacro» por Käsemann, principios entre los que incluye en su comentario p. 55 también Rom 2, ha sido corregido, con razón, por Berger, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*; cf. Id., *Die sog. 'Sätze heiligen Rechts' im NT*.

302. En lo que yo alcanzo a ver, la imagen de los tesoros ha sido empleada en los textos apocalípticos constantemente en sentido positivo; en sBar 24, 1, por ejemplo, se contrasta la recepción de los *tesoros* de la justicia con la apertura de los *escritos* celestiales, en los que «están consignados los pecados de todos los que han pecado». Esto significa que en el juicio final la consecuencia de la suerte de los pecados que han sido mantenidos en el cielo por escrito de manera que no pueden perderse será ejecutada en los pecadores, mientras que la consecuencia del destino de acciones rectas, que están en el cielo como «capital» de los justos, será «dada» a éstos, será realizada en ellos. Sin embargo, a pesar de la diversidad de imágenes puede reconocerse claramente la misma estructura de concepción. El pasaje corresponde ahí a Rom 2, 7ss.

298. Para esto, cf. Koch, *Der Schatz im Himmel*.

surge la pregunta de si en resumidas cuentas habrá en el juicio final un hombre al que se le otorgue la salvación como consecuencia de sus acciones. En realidad, por la continuación de la acusación comenzada en 2, 1-11, de hecho se priva de base a la espera de un doble desenlace del juicio final.

β) 2, 12-16 El juicio según las obras tanto para judíos como gentiles

Bibliografía: Bornkamm, G., *Gesetz und Natur, Röm 2, 14-16*, en *Studien zu Antike und Urchristentum*, 93-118; Bultmann, R., *Glossen im Römerbrief*, en *Exegetica*, 282s; Flückiger, F., *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (Röm 2, 14ss)*: ThZ 8 (1952) 17-42; Heinemann, J., *Die Lehre von ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum*: HUCA 4 (1927) 149-171; Hirzel, R., *Νόμος ἄγραφος*, 1900 (ASGW 20, 1); Kranz, W., *Das Gesetz des Herzens*: RMP NF 94, 1 (1951) 222-241; Kuhr, F., *Römer 2, 14s und die Verheissung Jer 31, 31ss*: ZNW 55 (1964) 244-261; Kuss, O., *Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm 2, 14-16)*, en *Auslegung und Verkündigung I*, 213-245; Mundle, W., *Zur Auslegung von Röm 2, 13ss*: ThBl 13 (1934) 249-256; Reicke, B., *Natürliche Theologie nach Paulus*: SEA 22/23 (1957/58) 154-167; Riedl, J., *Die Auslegung von Röm 2, 14-16 in Vergangenheit und Gegenwart*, en *Stud. Paul. Congr. I*, 271-281; Souček, J. B., *Zur Exegese von Röm 2, 14ss*, en *Antwort*, FS K. Barth, Zürich 1956, 99-113; Walker, R., *Die Heiden und das Gericht. Zur Auslegung von Röm 2, 12-16*: EvTh 20 (1960) 302-314.

12 Pues cuantos sin (posesión de la) ley pecaron, también sin (posesión de la) ley perecerán; y todos los que han pecado en (el ámbito de) la ley, serán juzgados por la ley. 13 Pues no son justos delante de Dios los que escuchan la ley, sino que serán justificados los que la cumplen. 14 Pues cuando los gentiles, que no tienen ley, a partir de la naturaleza cumplen (las exigencias de la) ley, éstos sin tener ley, para sí mismos son ley. 15 Ellos documentan pues la obra de la ley como escrita en sus corazones, por cuanto su conciencia da testimonio y los pensamientos contrapuestos que acusan o también defienden — 16 en aquel día en el que Dios juzgará lo escondido de los hombres según mi evangelio por Cristo Jesús.

Análisis

En contra de lo dicho hasta ahora se levanta una grave objeción del *partner* judío y que Pablo va a tratar en lo que viene a continuación: Dios ha dado sólo a Israel, y no a pueblo otro alguno, la ley como señal de su elección; cf. de manera especial, por ejemplo, Bar 4, 4: «Bienaventurados somos nosotros, Israel, porque lo que complace a Dios nos es conocido», y concretamente como «lo que te es útil», a

diferencia de todo «pueblo extraño» (v. 3). En v. 12-16 Pablo intenta destacar que no la posesión, sino únicamente la actuación de la ley será criterio del juicio final; y que, por consiguiente, bajo el aspecto escatológico del Juez, la diferencia histórico-salvífica entre los judíos y los gentiles como aquellos que tienen la *torá* y aquellos otros que no la poseen no jugará papel alguno para su juicio. El que peque, será entregado a la aniquilación eterna, con la posesión de la ley o sin ella (v. 12s). Y por lo que se refiere al cumplimiento de la ley, éste es posible también para quienes no la poseen ya que ellos conocen sus exigencias por la naturaleza (v. 14-16). Para la interpretación de esta última afirmación es decisivo tener presente este contexto de motivación a partir de v. 12 (cf. γάρ v. 12, v. 13, v. 14s).

Explicación

Ciertamente, los gentiles, los ἀνόμους, es decir, los que han pecado sin poseer la ley (cf. v. 14; 1 Cor 9, 21)³⁰³, en el juicio final serán entregados también ἀνόμους a la perdición eterna que corresponde a su actuación³⁰⁴. En cuanto que se mantiene el juicio del κρίνων v. 1 sobre los gentiles, lo dicho en 1, 18-32 está vigente. Mas lo que vale para los gentiles, vale igualmente también para los judíos, que han pecado ἐν νόμῳ, en el ámbito de vigencia de la *torá* dada a ellos. Pues por la ley caerán bajo el juicio de Dios (κριθήσονται futuro escatológico) y así serán entregados a la misma corrupción que «los pecadores de entre los gentiles» (Gál 2, 15). A la vista de la conexión entre pecado y desgracia (v. 8, 9), la posesión de la *torá* o su no posesión no crea, pues, diferencia alguna entre judíos y gentiles (3, 22b). Pues la posesión de la ley significa que los judíos tienen que *hacer* lo que dice la ley. La simple escucha en el sentido del macarismo de Bar 4, 4 no opera justificación alguna en el juicio final; porque en Dios, ante él como Juez (παρά = לפני), sólo será reconocido como justo, como perteneciente a Dios, el que ha hecho lo que Dios dice. El sch^ema Dt 6, 4s: ἄκουε Ἰσραὴλ, apunta a la *puesta en práctica*. Esta tesis concuerda plenamente con la concepción judía contemporánea de la ley y de la justificación³⁰⁵. Para la comprensión de la doctrina paulina de la justificación es muy importante ver con claridad

303. Para esto cf. Schlatter 86: «καὶ οὐκ ἀπολοῦνται μετὰ τὸν ἥμαρτον; el pecar y el perecer son sucesos unidos entre sí».

304. Cf. para esto, por ejemplo Ab 1, 17: «Lo principal no es la doctrina, sino la acción»; además, la documentación en von Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 75 nota 14.

305. Cf. por una parte, Sib III 70: «Impíos que jamás han escuchado la palabra de Dios»; por otra parte, Ab 1, 15: «Johannai (30 a. C.) solía decir: Convierte tu estudio de la *torá* en algo habitual; habla poco, pero haz mucho»; cf. 3, 9: «Lo principal no es investigar, sino hacer».

que Pablo no niega aquí, ni en parte alguna a lo largo de su argumentación en la Carta a los romanos, la verdad y validez de este principio judío: el que actúa siempre como justo, *será* reconocido por Dios como justo y recibirá la salvación como consecuencia de la justicia. La justicia ἐκ πίστεως, que Pablo predica como el evangelio, no abole la justicia ἐξ ἔργων νόμου *como tal*. La contraposición entre ambas, que él sostiene en 10, 5s, consiste, por el contrario, tan sólo en que los *pecadores* no tienen que esperar tipo alguno de justificación en virtud de la *ley*, precisamente porque la ley sólo da la vida a aquél que como justo *ha puesto en práctica* la ley (10, 5; cf. Gál 3, 12), pero entrega irrevocablemente a la perdición a aquél «que no permanece en todo lo que está escrito en el libro de la ley, de manera que lo cumpla» (Gál 3, 10). Pero la frase 2, 13, que todo judío debe aprobar, se vuelve contra él, ya que Pablo lo confronta con su actuación práctica (2,1). Si peca el judío, no le sirve de ayuda en modo alguno la ley como signo de elección que le distinga ante los gentiles. Algo similar reprocha Sant 2 a los cristianos que invocan la πίστις, pero no hacen lo que exige el decálogo.

- 14 Pero constituye una provocación sin parangón el que Pablo, después del pecado de gentiles y de judíos v. 12s, no hable (como en v. 7s. 9s) en tono positivo también del cumplimiento de la ley por judíos y gentiles, sino que confronte a lo judíos pecadores con el cumplimiento de la ley por los gentiles. El ἔθνη sin artículo, así como la conjunción ὅταν (no ἔάν) ponen de manifiesto que él no contrapone precisamente a los gentiles como totalidad a los judíos pecadores³⁰⁶; ya esto excluye la interpretación antipelagiana, proveniente del Agustín tardío, de que con ἔθνη se piensa en los cristianos venidos de la gentilidad³⁰⁷. Tras lo dicho en 1, 18-32 y en 2, 12, Pablo sólo puede pensar en casos excepcionales sacados de la *massa perditionis* de los pecadores gentiles. Del texto no se desprende con claridad en qué medida tiene ante sus ojos ejemplos concretos o, más bien, pone sólo como argumento el caso del cumplimiento gentil de la ley³⁰⁸. En la frase principal siempre falta un ἄν; y dado que también v. 15 está formulado como *factum*, probablemente habrá que entender la frase de v. 14 con significado concreto.

306. Así Walker, *Heiden*, 304; en contra, con razón, v. Dülsen, *Theologie des Gesetzes*, 76s.

307. Para esto, cf. Platz, Ph., *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, 1938 (Cass. 5), 126-128. Esta interpretación ha sido renovada por Mundle, *Zur Auslegung*, así como por Barth, K., *KD I/2*, 1960, 332; y ha sido fundamentada otra vez sobre todo por Flückiger, *Werke*, 17-42; Reicke, *Natürliche Theologie*, 166. Igualmente ahora Cranfield 155s. En contra, con razón, Kuss, *Die Heiden*, 77-98, así como, especialmente, Bornkamm, *Gesetz*, 108-111.

308. Así, sobre todo, Lietzmann 39s.

En cualquier caso, Pablo confronta a su interlocutor judío, que argumenta con el don de la ley, con un contraejemplo concreto: los gentiles hacen a partir de la naturaleza (φύσει)³⁰⁹ lo que exige la ley (τὰ τοῦ νόμου).

La antítesis φύσις-νόμος es un topos de la ética greco-romana desde los sofistas. En la naturaleza están establecidas las normas inmutables a las que tienen que responder las leyes promulgadas (θέσει) por los hombres si ellas pretenden autoridad incondicional. Los estoicos formularon además como la meta ética fundamental del sabio, es decir, del hombre que quiere agotar sus posibilidades de conocimiento que le han sido dadas por la razón: «vivir de acuerdo con la naturaleza» (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)³¹⁰. El logos presente en el hombre es idéntico al logos que gobierna el universo, de forma que la razón y ley de la naturaleza coinciden. Si el hombre hace de esta ley de la razón la norma de su conducta, entonces él es independiente de todos los órdenes políticos dictados por los hombres, porque sigue la norma absoluta de la ley no escrita (νόμος ἀγραφος)³¹¹. El concepto φύσις, que carece de equivalente semítico, penetra frecuentísimamente en el judaísmo helenístico. Filón toma la fórmula estoica τέλος, pero equipara la φύσις estoica con el Dios de la tradición bíblica y por eso habla, invirtiendo la expresión «lex naturae», demostrable desde Cicerón, de νόμος φύσεως como el orden «trazado» por Dios. En cuanto al contenido, este orden coincide plenamente con los mandamientos de la *torá*³¹², pero todo hombre puede llegar a ellos a través de la razón, de manera que el judío fiel a la ley (νόμιμος ἀνθρώπος) es idéntico al estoico ciudadano del mundo ya que ambos orientan su actuación πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως (*Op mund* 3). Abraham cumplió «la ley divina y todas las instrucciones divinas» (Gén 26, 15) οὐ γράμμασιν ἀναδιδάχθεις ἀλλ' ἀγράφῳ τῇ φύσει ... νόμος αὐτὸς ὢν θεσμός ἀγράφος (*Abr* 275s)³¹³.

Lo mismo dice Pablo aquí de los gentiles cuando ellos hacen a partir de la naturaleza lo que exige la ley = *torá*: entonces ellos son

309. Cranfield 156s atrae φύσει a ἔθνη μὴ νόμον ἔχοντα y entiende: cristianos de la gentilidad que reciben la ley no, como Israel, «por nacimiento» (cf. v. 27 y Gál 2, 15), sino «como cristianos». Sin embargo, el segundo miembro de la proposición muestra que el judío, que *tiene* la ley (ἐν νόμῳ v. 12), es contrapuesto al gentil, que la *cumple*, y ciertamente ἀνόμιμος (v. 12), φύσει por consiguiente.

310. Bibliografía sobre el sentido y para la historia de la tradición de la fórmula estoica τέλος, en Köster, *ThWNT IX*, 1971, 257 nota 135; cf. para la interpretación, Wilckens, *Weisheit und Torheit*, o. c. (nota 92) 241-254.

311. Cf. para esto fundamentalmente Hirzel, R., *NOMOS ΑΓΡΑΦΟΣ*. Para la recepción judía, Heinemann, I., *Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schriftum*.

312. Cf. también 4 Mac 5, 25.

313. Cf. también Jos., *Ant* 6, 294 de Samuel: δίκαιος καὶ χρηστὸς τὴν φύσιν... καὶ φίλος τῷ θεῷ. Para el presupuesto judío de tal argumentación, cf. sBar 57,2, así como Michel 78s.

15 «ley para sí mismos»³¹⁴ a pesar de que no tienen la *torá*; es decir, como aclarará inmediatamente v. 15, que ellos demuestran con su comportamiento que la actuación que exige la ley (τὸ ἔργον τοῦ νόμου)³¹⁵ está escrita en su corazón. Esta formulación, no explicable desde presupuestos tradicionales judíos, corresponde completamente a la doctrina greco-romana de la «ley no escrita» y Pablo sólo pudo haberla tomado del ideario de la apologética helenístico-judía de su tiempo. A pesar de la resonancia terminológica en v. 15a, no se puede pensar por tanto en Jer 38 (31), 33³¹⁶, primero porque Pablo interpreta en 2 Cor 3, 3 este pasaje en el sentido de la donación escatológica del Espíritu a los cristianos en la nueva alianza en contraposición a la orientación judía a la *torá* escrita en el ámbito de la διαθήκη τῆς κατακρίσεως (*ibid.*, v. 9); segundo, porque, en cuanto puedo ver, el pasaje de Jeremías no se valoró en el judaísmo helenístico como objetivo apologético en el sentido del νόμος ἄγραφος³¹⁷. Por consiguiente, Pablo no se limita aquí a tomar la conceptualidad helenístico-filosófica, sino que argumenta conscientemente con un *topos* de la ética helenística³¹⁸. Por supuesto, el único interés que le mueve aquí es la confrontación polémica con su interlocutor judío. Su objetivo es impedir que, poniendo la mirada en el don de la ley, aquel afirme una preferencia del judío frente al gentil en el juicio final. Que los gentiles no tengan la *torá* no significa que ellos desconozcan la voluntad de Dios que la *torá* describe. Lo que Pablo ha dicho en 1, 19s del

314. Cranfield 157 nota 3 remite a Aristot., *Eth Nic* 1128s 31s. En cualquier caso, Pablo opina que quien pone en práctica la ley sin poseerla, tiene la ley en sí mismo; no que él, con su actuación, se convierta «en *torá* para otros» (así Schlier 78).

315. Con el singular τὸ ἔργον τοῦ νόμου se recoge τὰ τοῦ νόμου del v. 14. Cuando los gentiles afectados hacen concretamente τὰ τοῦ νόμου, demuestran que conocen la actuación que exige la ley. El singular indica, pues, en principio el contenido de la *torá*: la actuación que se corresponde con la ley; el plural, los mandamientos de la *torá*. Entre v. 14 y v. 15a no existe diferencia alguna (así, con razón, Bornkamm, *Gesetz*, 106-111 contra las diversas interpretaciones de Lackmann, *Geheimnis*, 222s; Flückiger, *Werke*, 35 y Michel 83); tampoco se trata de que Pablo, con el singular, habla únicamente «de una determinada obligación que se cumple en una situación concreta», a diferencia de todas las exigencias de la ley que sólo el judío tiene que cumplir (así Schlatter 91s; Käsemann 59).

316. Así, con razón, Bornkamm, *Gesetz*, 106-108, así como detalladamente Kuhr, *Römer* 2, 14s. Por el contrario, Cranfield 158s concibe la expresión como resonancia de Jer 38, 33; cf. también Hahn, *Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief*: ZNW 67 (1976) 33 nota 14.

317. M. Hengel aprueba esta puntualización: «Puesto que en la diáspora se apreciaba el Pentateuco casi más aún que en Palestina, y, como muestran los índices de las citas escriturísticas en Filón, los escritos proféticos pasan completamente a un segundo plano, a nadie se le pudo ocurrir la idea de utilizar textos proféticos tales como Jer 31 y Ez 36, invocando el *nomos agraphos*, contra la *torá* de Moisés escrita» (carta del 1.11.76).

318. Así, acertadamente, Bornkamm, *Gesetz*, 101s. En contra, sin razones convincentes, Käsemann 58.

conocimiento de Dios abierto a todos los hombres por medio de la creación aparece aquí en forma positiva aplicado al cumplimiento de la ley por los gentiles. Dios no sólo ha manifestado su voluntad a los judíos en la ley escrita, sino también a los gentiles: a ellos les ha escrito en el corazón lo que está revelado a los judíos en la *torá* escrita. Al conocimiento natural de Dios corresponde un conocimiento moral natural de la voluntad de Dios que, en cuanto a contenido, se identifica con la *torá*. Pero así como Pablo no vincula a φύσει v. 14a, a diferencia de Filón, toda la concepción de la doctrina helenística de la φύσις, tampoco en v. 14b vincula las teorías filosóficas de la ley de la naturaleza sostenidas en su tiempo. La exégesis, permaneciendo centrada en la finalidad del texto, tiene que evitar interpretaciones equivocadas por ambos lados: no tiene derecho a ver en Rom 2, 14s la presencia de una teoría cristiana del derecho natural³¹⁹ ni poner sordina³²⁰ o incluso negar³²¹ la toma de ideas centrales de la tradición helenístico-filosófica rebajándolas a meras asociaciones. Al igual que Filón, Pablo hizo uso de las ideas filosóficas de su tiempo que llegaron a él a través de la sinagoga helenística. Pero a diferencia de lo que sucede en Filón, los materiales tomados no sirven para la interpretación apologética de la tradición judía de la ley, sino para la polémica contra la conciencia de privilegio histórico-salvífico que se derivaba de la tradición judía de la ley.

De la posición de v. 15 en el contexto se desprende que Pablo indica el ejemplo positivo del cumplimiento de la ley por los gentiles sólo llevado por esta intención polémica. Entre la afirmación escatológica de v. 13 y la continuación escatológica de v. 16, v. 15 sólo adquiere un sentido plausible si se entiende el presente ἐνδείκνυται, y con él la frase entera, igualmente como afirmación escatológica³²². De la presente actuación de los gentiles v. 14, la mirada se traslada a su situación en el juicio final, donde todas las acciones de los hombres serán «reveladas» como lo que son, sea bueno o sea malo (2 Cor 5,

319. En este sentido, Abelardo valoró de forma básica para la edad media Rom 2, 13-15: «ex quibus quidem verbis Apostoli apte monstratur, justitiam a naturali lege incoepisse et omnino sine lege scripta per fidem homines iustificatos esse, ubi etiam adnectitur quia facile ad gravissima peccata post legis scriptae prohibitiones inclinarentur homines». Cf. Hirsch, E., *Lutherstudien* I, Gütersloh 1954, 13 nota 1: «Pero esto significa aproximadamente: Abelardo entiende la lucha de Pablo a favor de la justificación sólo por la fe como combate contra la *lex scripta* a favor de la *lex naturalis*».

320. Así, Käsemann 58s y después de él, Schlier 77s.

321. Así, sobre todo, Flückiger, *Werke*.

322. Así Lietzmann 41s. Tal vez habría que demostrar que el presente puede tener sentido futuro; cf. Radermacher, *Grammatik*, 152; BI-Debr § 323. Por lo demás, falta el futuro de ἐνδείκνυμαι en el NT y en la literatura circundante. Para el asunto, cf. la significación escatológica de ἐνδείξει Flp 1, 28.

10 cf. 1 Cor 4, 5), y donde, con ello, se «demostrará» también que los gentiles cumplieron de hecho la ley sin conocer la *torá* escrita (v. 14) como tal; se demostrará que la *torá* está escrita en sus corazones en lugar de estarlo en las tablas de piedra (cf. 2 Cor 3, 3). Sólo a esto apunta Pablo en v. 15s, no al juicio de Dios sobre aquellos gentiles, juicio que según la regla de v. 13 tendría que ser propiamente de justificación. Pero Pablo evita conscientemente esa consecuencia. Él no pretende demostrar, en contra de los judíos y para su vergüenza, que los gentiles han cumplido de hecho de ley, cumplimiento que Dios, según la regla de v. 13, reconoce mediante su juicio de justificación. Por el contrario, lo único que le interesa es, en contra de la valoración judía de la *torá* como privilegio histórico-salvífico frente a los gentiles sin ley, destacar que la ley, en cuanto a su contenido, es perfectamente conocida también por los gentiles, como lo demuestran en su actuación; y, por consiguiente, desde esta perspectiva no existe diferencia alguna entre judíos y gentiles.

V. 15b pone de manifiesto que Pablo no quiere en v. 15 entrar en la justificación de los gentiles de v. 14. La construcción un tanto recargada es para analizar mejor que se trata de dos sujetos: la *συνείδησις* y los *λογισμοί*. Ambos tiene función de testigos, la conciencia juntamente con los pensamientos (*συμμαρτυρούσης*)³²³. Sin embargo, mientras que estos se mantienen respectivamente en una especie de jaque con sus argumentos encontrados entre sí, la conciencia tiene que pronunciar su palabra en medio de esta confusión de voces. Evidentemente, se la considera aquí como la instancia decisoria. Por eso sintácticamente sólo se habla de ella como testigo; *καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν* etc. está agregado. No hay que entender *καί* en sentido explicativo de forma que el testimonio de la conciencia se explique por la contraposición recíproca de los pensamientos, por ejemplo, como decisión a actuar o como crítica de la acción realizada³²⁴; ni tampoco *τῶν λογισμῶν* depende de *συνειδήσεως* como genitivo objetivo, de manera que se concibiera la conciencia como la conciencia moral para los pensamientos³²⁵. Es equivocado también el poner en oposición *αὐτῶν* y *μεταξύ ἀλλήλων* y entender

323. En el uso terminológico griego, *σύν* tiene, en general, a lo sumo sólo «significación intensiva» (Pr-Bauer 154); así también en Pablo 8, 16; 9, 1. Dado que 2, 15 se corresponde con 9, 1, se puede traducir como allí: «por cuanto que su conciencia les testifica». Mas puesto que con *καί* se añade el genitivo *τῶν λογισμῶν* etc. y se indica que el testimonio se produce mediante la conciencia y los pensamientos, es recomendable dejar que *σύν* tenga aquí su significación propia. De otra manera Cranfield 162; Schlier 79.

324. Así Kuss 69. De manera similar con anterioridad, Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, 271; Bornkamm, *Gesetz*, 111 nota 46.

325. Contra Reicke, *Syneidesis*, 158.

superpuestos los pensamientos en el sentido de juicios de los hombres³²⁶. Sin embargo, tal vez hay que unir *συμμαρτυρούσης* v. 15b con v. 15a de manera que la conciencia juntamente con los pensamientos aparezca como segundo y tercer testigo junto al *ἔργον τοῦ νόμου*, de acuerdo con la regla de los testigos Dt 19, 15³²⁷. Esto se correspondería con la situación forense de v. 15.

Pero este testimonio no es en absoluto terminante ante Dios para los gentiles mismos. El testimonio de su conciencia tiene que hacérsele audible en el antagonismo de sus pensamientos y aun con ello no tiene la función de acusador ni de defensor. En verdad, v. 15b en el contexto de v. 14-15a sólo puede entenderse en el sentido de que la conciencia representa la exigencia de la ley³²⁸. Lo que ella testimonia es *τὰ τοῦ νόμου*. Pero en medio de los pensamientos en conflicto recíproco, la voz de la conciencia permanece discutible a la vista del juicio escatológico mismo. Su juicio sobre las obras no es, pues, de ninguna manera idéntico al juicio de justificación de Dios en el juicio final (v. 13); cf. 1 Cor 4, 3-5.

La conexión relativa de v. 16 sólo puede explicarse de forma 16 concluyente diciendo que ahora se hace expreso el aspecto escatológico de v. 15³²⁹. Quien, por el contrario, sostenga que v. 15 como afirmación en presente es paralelo de v. 14 debe admitir que el paso a v. 16 es duro y tendrá que añadir, por ejemplo: «Esto se hará patente en el día del juicio»³³⁰, caso de que no suprima v. 16 como glosa³³¹. Mas esto resulta violento; y aquello innecesariamente duro. Pero, ¿es, entonces, el juicio contenido del evangelio paulino? Se puede responder afirmativamente la pregunta teniendo en cuenta la relación objetiva

326. Así, por ejemplo, Kühl 81; Schlatter 95. La Hs. G parece entender así y, en consecuencia, sustituye *λογισμῶν* por *διαλογισμῶν*.

327. Así, por ejemplo Kühl 81; Lietzmann 41; Bornkamm, *Gesetz*, 111.

328. Así, por ejemplo, Michel 84; en contra, Käsemann 60.

329. Así recientemente también Cranfield 161s. Por consiguiente, es probable que haya que leer con los latinos en v. 16 *κρινεῖ*.

330. Así, por ejemplo, Althaus 20; Michel 84; Schlier 81.

331. Así Bultmann, *Glossen*, 282s. Bultmann, *ibid.*, ha rechazado con razón todos los restantes intentos de solucionar el duro paso de v. 15 a v. 16: ni un poner entre paréntesis v. 15b o v. 14s o el conjunto v. 13-15, de manera que debiera unirse v. 16 con v. 15a, con v. 13 o con v. 12 (Sanday-Headlam 62; Dodd 35; Reicke, *Syneidesis*, 161), ni tampoco la supresión de *ἡμέρα* (Salin. H., *Emendationen*, 93) o de *ἐν ἡμέρα* (Blass) o incluso de v. 14s como glosa (Weiss, *Beiträge*, 218), ni tampoco una inversión de v. 16 detrás de v. 29 (Hitzig, F., *Neutestamentliche Kritik auf dem Grunde der Erklärung: Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins in Zürich I* [1856] 57-68, aquí 65s), detrás de v. 5a (Michelsen, J. H. A., *Kritisch onderzoek naar den oudsten Tekst van «Paulus' brief aan de Romeinen»*: ThT 21 [1887] 174) o detrás de v. 11 (Schmithals, *Römerbrief*, 205) o, finalmente, también una interpretación en presente de v. 16 después de v. 15 (Weber, *Beziehungen*, 138-144), son aceptables como soluciones convincentes.

existente entre 1, 18, y 1, 16s. La tradición subyacente ahí se hace visible mediante Ap 14, 6s. En el contexto de Rom 2, 14-16, la alusión no es un «cuerpo extraño»³³², sino «absolutamente necesaria»³³³. El que las restantes apariciones de la expresión κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου se encuentren sólo en pasajes pospaulinos³³⁴, no es un argumento decisivo a favor de una enmienda. Pablo puede igualmente caracterizar el evangelio predicado por él como τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν (1 Tes 1, 5; 2 Tes 2, 14; 2 Cor 4, 3), al igual que se encuentra en él también la formulación κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν (Rom 11, 28). διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ hay que referirlo o al εὐαγγέλιόν μου ο, mejor, a κρινεῖ (cf. 2 Cor 5, 10; Hech 10, 42; 17, 31).

EXCURSO: LA CONCIENCIA EN PABLO (EXÉGESIS E HISTORIA DE SU INFLUJO)

Bibliografía: Blank, J., *Gewissen und Identität*, en *Weltaspekte der Philosophie*, FS R. Berlinger, Amsterdam 1973, 21-40; Bornkamm, G., *Gesetz und Natur*, en *Sutdien zu Antike und Urchristentum*, 111-118; Hirsch, E., *Lutherstudien I*, Gütersloh 1954; Kähler, M., *Das Gewissen I*, 1878; Id., art. *Gewissen* en RE VI, 646-654; Kuss, 76-82; Lohse, B., *Gewissen und Autorität bei Luther*: KuD 20 (1974) 1-22; Maurer, Chr., art. συννοῖδα, συνειδησις, ThWNT VII 897-918 (Bibliografía: 897s); Pesch, O. H., Excurso «Synderesis» en *Deutsche Thomas-Ausgabe* 13, Heildelberg-Graz 1977, nota 17; Pierce, C. A., *Conscience in the NT*, London 1955; Reicke, B., *Syneidesis in Röm 2, 15*: ThZ 12 (1956) 157-161; Reiner, H., art. *Gewissen*, en HWP III, 1974, 574-592; Stelzenberger, J., *Syneidesis im NT*, 1961 (AMT 1); Id., *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959; Id., *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie*: ThQ 109 (1961) 174-205; Thrall, M. E., *The Pauline Use of Συνειδησις*: NTS 14 (1967-68) 118-125; Wolf, E., *Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht*, en *Peregrinatio*, München 1954, 81-112; Id., art. *Gewissen*, en RGG³ II 1550-1557; J. M. Espy, *Paul's «Robust Conscience» Re-Examined*: NTS 31 (1985) 161-188).

El término συνειδησις se encuentra en Pablo 14 veces (sólo en 1/2 Cor y Rom). Designa la instancia en el interior del hombre que fundamenta su responsabilidad y la salvaguarda una y otra vez. En esto se diferencia la συνειδησις de καρδιά. El «corazón» es el centro de la persona del hombre, su «yo mismo»; puede ser ἀσύνητος (Rom 1, 21) y ἀμετανόητος (2, 5), la conciencia no. Porque ésta, aun perteneciendo constitutivamente al hombre, es como *su* conciencia (siempre con determinaciones de posesivo) una voz

332. Así Bultmann, *Glossen*, 283.

333. Así, con razón, Käsemann 62; cf. también H. Saake, *Echtheitskritische Überlegungen zur Interpolationsthese von Römer II 16*: NTS 19 (1973) 486-489.

334. Bornkamm, *Gesetz*, 117.

que se distingue de su propio querer y juzgar. Como conciencia de uno puede, ciertamente, ser débil (1 Cor 8, 7.10), incluso estar manchada (*ibid.*, v. 7), pero esencialmente es su «testimonio» indispensable para el hombre: ella es representante de la voluntad de Dios en el hombre por la que éste alcanza finalmente su identidad que no tiene por sí mismo. El «testimonio» de la conciencia es ἐν ἀγιότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ (2 Cor 1, 12).

Del «testimonio» del Espíritu de Dios (Rom 8, 16) se diferencia el testimonio de la conciencia (Rom 2, 15) en que aquél testimonia la situación del hombre desde Dios «en Cristo»; ésta, desde el hombre en sus «obras». Por eso, el testimonio de la conciencia, por más que juzgue en la claridad y agudeza del juicio final de Dios sobre las obras del hombre (Rom 2, 15), no puede anticipar el juicio final de Dios mismo sobre él (Rom 2, 16; cf. 1 Cor 4, 4s), mientras que el testimonio del Espíritu de Dios asigna nuestro *status* final de νόθεσία (Rom 8, 16) como efecto de la gracia de Dios en Cristo con validez y fuerza escatológica irreversibles. Sin embargo, mientras que el Espíritu, porque ha sido dado a todos los cristianos, fundamenta su indiferenciada solidaridad en la Iglesia (Gál 3, 28; 1 Cor 12, 12s) y los une entre sí en cada momento como miembros del único Cuerpo de Cristo, su testimonio de la νόθεσία, que él da al espíritu de cada uno de los cristianos, salvaguarda la individualidad de estos frente a la de los hermanos y fundamenta así una libertad absoluta e intocable de cada una de las conciencias frente a todas las demás conciencias (1 Cor 10, 29). Esto significa que la conciencia del cristiano tiene plena competencia sobre sí misma, pero competencia *sólo* sobre sí misma. La libertad del cristiano respecto de sí mismo *coram Deo* obliga siempre al mismo tiempo a la salvaguarda correspondiente de la libertad de conciencia de cada hermano. Quien «golpea» la conciencia de su hermano, actúa para su perdición escatológica (1 Cor 8, 11s). Por eso se recomienda el apóstol en la predicación del evangelio, que afecta a los destinatarios en sus conciencias, «delante de Dios» (2 Cor 4, 2) y sólo puede esperar estar «al descubierto» también ante las conciencias de aquellos a los que él predica (2 Cor 5, 11), como está «al descubierto» ante Dios mismo, el Juez escatológico. La plena entrega de la conciencia liberada por el evangelio a su responsabilidad primigenia ante Dios condiciona, pues, un reconocimiento correspondiente de la libertad y autorresponsabilidad de la conciencia del prójimo tanto en toda la convivencia práctica con él como, especialmente, en la predicación: el evangelio *libera* las conciencias, pero no las *coacciona*. Lo que la conciencia testimonia (Rom 2, 15) es exigencia de Dios; en cuanto a contenido, se identifica con lo que la ley dice al judío (v. 14): lo bueno que hay que hacer (12, 2), en contraposición a lo malo, que es objeto de la cólera de Dios (Rom 13, 5)³³⁵. Así, la conciencia no es otra cosa que la ley escrita en el corazón (Rom 2, 15a). Pero si la conciencia atestigua con claridad el bien que hay que hacer, tan claro es que el juicio positivo de la conciencia sobre la obra realizada no significa para

335. Cf. para esto Wilckens, *Römer 13, 1-7*, en *Rechtfertigung als Freiheit*, 219; de manera similar también Friedrich, J., Pöhlmann, W., Stuhlmacher, P., *Zur historischen Situation und Intention von Römer 13, 1-7*: ZThK 73 (1976) 131-166, aquí 164.

Pablo, que no tiene conciencia de haber obrado nada malo (οὐδέν μοι σύνοιδά), que «por eso esté (ya) justificado» (1 Cor 4, 4). Sobre las acciones sólo Dios emitirá el juicio definitivo en el κριτός del juicio final (*ibid.*, v. 5).

De manera parecida a como se expresa Pablo en Rom 2, 15 habla Filón de συνειδός. Éste tiene, sobre todo, la función del ἔλεγχος, es decir, se presenta como testigo, acusador y juez después de realizada la acción³³⁶. Tal experiencia de la confrontación interior con la voz crítica y desenmascaradora de la conciencia aparece por primera vez en el mundo greco-romano a partir del siglo I a. C. y es consecuencia del influjo pitagórico³³⁷, donde se formó toda una técnica completa de ejercicios diarios³³⁸. El judaísmo tomó esa práctica en repetidas ocasiones y la refirió al examen diario de las relaciones del individuo con Dios bajo la *torá*. Desde ahí hay que explicar Rom 2, 15. Aquí la conexión helenística de motivos se ve clara por el hecho de que la conciencia toma la palabra en medio de las discusiones internas de los pensamientos.

En la literatura pospaulina se pone de manifiesto un uso de la terminología diverso, característico frente a Pablo. El Pablo lucano se ejercita (ἀσκή) en tener una conciencia incontestable (Hech 24, 16; cf. 23, 1). El tener una conciencia buena (1 Pe 3, 16, 21; 1 Tim 1, 19; cf. Heb 13, 18) o pura (1 Tim 3, 9; 2 Tim 1, 3) caracteriza, como consecuencia del bautismo (1 Pe 3, 21; cf. Heb 9, 9, 14; 10, 2, 22), la vida de los cristianos, mientras que los falsos maestros tienen marcada a fuego su conciencia (1 Tim 4, 2) porque la han manchado (1 Tim 1, 15)³³⁹. Aquí se suprime la diferencia entre la experiencia presente de la conciencia y el futuro juicio final, diferencia que ha sido elaborada agudamente sobre todo en el evangelio de Mateo a pesar de que no conoce el concepto ni la idea de la conciencia³⁴⁰.

En esta tensión se formó la doctrina de la conciencia en la teología eclesial y se interpretó Rom 2, 14s bajo esta problemática. Constantemente se concibe la conciencia en general como abogado del «deber» divino frente al «ser así» del hombre. Pero desde la controversia entre Agustín y Pelagio está en litigio la relación en la que se encuentra la conciencia como fenómeno antropológico general respecto de la conciencia del cristiano. Agustín rechazó toda *naturalis sanctitas*; sola y únicamente la gracia coordina la conciencia corrompida por el pecado original con el amor que es inherente a ella³⁴¹. El problema que nace

336. Cf. de manera especial Decal 87, en Maurer, ThWNT VII 910, así como los restantes pasajes citados allí; también la bibliografía en Bornkamm, *Gesetz*, 114s nota 59.

337. Cf. especialmente el informe sobre el diario «examen conscientiae» del filósofo Sextius († 70 a. C.) en Séneca, *De ira* III 36; también, por ejemplo, *ep.* 28, 10 y, para esto, Hierocl., *Carm aur.*, 115-120.

338. Para esto, cf. sobre todo, Rabbow, *Seelenführung*, Zürich 1954, especialmente 180-188.344-347.

339. Para esto, cf. el excurso en Dibelius, M.-Conzelmann, H., *Die Pastoralbriefe*, 1966 (HNT 13), 16s.

340. Cf. Bornkamm, G., *Enderwartung und Kirche im Mt.*, en Bornkamm, G., Barth, G., Held, H. J., *Überlieferung und Auslegung im Mt.*, 1975 (WMANT 1).

341. Cf. Hirsch, *Lutherstudien* I, o. c., (nota 319) 51-68; Stelzenberger, J., *Conscientia bei Augustinus*. Puede obtenerse un buen resumen y una impresión de la problemática que estará allí en la edad media en: *In ps* 31, *Enarr.* II 5 (CSEL XXXV 228, 55-229, 1): «Qui vult inquam habere bonam spem, habeat bonam conscientiam; ut autem habeat bonam conscientiam, credat et operatur, medio imus ad initium et finem. Quod credit, fidei est, quod operatur, caritatis est».

con ello será solucionado en la escolástica mediante la distinción entre *synderesis* y *conscientia*. Se entiende por *synderesis* la general inclinación natural al bien, no afectada por la caída; como *conscientia*, su uso fáctico³⁴². Naturalmente, sólo por la gracia es purificada la conciencia y capacitada para desarrollar progresivamente la inclinación de la *synderesis* «hasta la altura suprema de la sabiduría y prudencia de la vida cristiana»³⁴³. Pero esta solución se rompió bajo la experiencia individual concreta de la praxis penitencial del medioevo tardío³⁴⁴. Ciertamente, Lutero no negó la doctrina de la *synderesis* en cuanto tal, sino su finalidad, porque la experiencia de la conciencia del hombre natural, desgarrado incurablemente entre la autoacusación y la autojustificación, se opone a toda continuidad de una razonable coincidencia con Dios por la creación y sólo en la fe adquiere su función como *accusator* de las obras, impugnación en la que el creyente encuentra su defensor en Cristo: «Est itaque libertas Christiana seu Evangelica libertas conscientiae, qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat. Conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. Opus eius proprium est (ut Paulus Roma. 2 ait) accusare vel excusare, reum vel absolutum, pavidum vel securum constituere»³⁴⁵.

342. Ahí se formó un enjuiciamiento contrapuesto en las escuelas franciscana y dominica. Según Buenaventura, *In 2 Sent.* 39, 2.1, la *synderesis* es *potentia affectiva*, la *conscientia habitus intellectus practici*. Tomás, por el contrario, entiende la *synderesis* como hábito, no como potencia; concretamente como «habitus naturalis principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis» (*de verit.*, 16, 1); a la inversa, se concibe la *conscientia* como acto, más concretamente como «applicatio scientiae ad actum» (*summa theol* I-II 19, 5, cf. *ibid.* I 79, 12s; I-II 94, 1; *Ver* 17, 1; cf. Pesch, *Synderesis*; Blank, *Gewissen*, 26-38; Hirsch, *Lutherstudien* I, 31-38). Para las diversas soluciones intermedias de la escolástica tardía, cf. Reiner, HWP III 583; para Duns Escoto y Gabriel Biel, especialmente Hirsch, o. c., 38-49; Oberman, H. A., *Spätscholastik und Reformation* I, 1965, 64s.

343. M. Waldmann, LThK IV, 1932, 477.

344. Cf. Hirsch, *Lutherstudien* I, 50-108. La problemática consiste en que, como se entiende la conciencia como acto de la razón, para cada decisión recta de la conciencia es necesario un gran acopio de saber, sin cuyo conocimiento actual la conciencia yerra, y con ello induce al pecado. Como ejemplo de la plétora de bibliografía pastoral, cf. (Pseudo-)Gerson, *Opera* I, Antwerpen 1706, 398-412; Petrus Becharius von Poitiers, *Repertorium sive dictionarium*, art. *conscientia*, Nürnberg 1489, tom I, 199b-200a, en Hirsch, o. c., 54-56.

345. *De votis monasticis*, 1521, WA 8, 606, 30-35. Sobre cómo concibe Lutero la conciencia, cf. de manera especial Hirsch, *Lutherstudien* I, 109-171, y sobre esto críticamente Lohse, *Gewissen und Autorität*. En los primeros tiempos de Lutero, la interpretación que le fue transmitida por la escolástica tardía sobre Rom 2, 15s, según la cual la voz juzgante de la conciencia es idéntica a la sentencia del juicio final, acrecentó al máximo la impugnación referente a la angustia del juicio: «Argui enim in furore aliud non est quam erubescere, confundi et ream inveniri coram aeterno iudicio conscientiam hominis. Invenitur autem nullis hominis non rea conscientia coram hoc iudicio» (*Oper. in Ps*, ad *Ps* 6, 11; WA 5, 217, 30). El Juez dirá en el juicio final: «Ecce ego te non iudico, sed tuo de te iudicio assentior et confirmo, cum aliter tu ipse de te non possis iudicare, ideo neque ego. Ergo tuis testibus cogitationibus et conscientia dignus es vel coelo vel inferno». Con esta voz del Juez coincide la voz de la ley. Sólo por el evangelio la conciencia será libre de esta acusación escatológica de la ley: «Lex conscientiam urget peccatis, sed evangelium

La Ilustración, por el contrario, empalma de nuevo con la doctrina *syn-deresis-conscientia*. En Kant, la conciencia se convierte en tribunal de última instancia en el hombre, cuya razón práctica tiene que postular a Dios como legislador absoluto³⁴⁶. Esta comprensión de la conciencia se desmorona, sin embargo, en el contexto de la relativización histórica, cultural, social y psicológica de normas absolutas³⁴⁷; y este proceso ha alcanzado sobre todo en la actualidad la amplitud de la conciencia general³⁴⁸.

En esta situación se hace muy claro que el concepto de la conciencia sólo tiene pleno sentido allí donde el hombre se experimenta a sí mismo de modo constitutivo bajo el presupuesto de Dios; por el contrario, palidece allí donde desaparece este presupuesto religioso. La conciencia no puede, en tales condiciones, ser ya directamente el lugar hermenéutico del discurso de Dios, sino a la inversa. Así la brusca reacción de K. Barth que detecta en Rom 2, 14s una clara «inversión de todos los valores» no carece de razón³⁴⁹. La conciencia no es un «punto de empalme» natural de la experiencia de Dios; por el contrario, sólo podrá tener relevancia teológica allí donde Dios interpela por iniciativa propia al hombre en su 'Palabra'-Cristo³⁵⁰. Pero en esta reacción teológica se

liberat eam et pacifiat per fidem Christi» (Röm II 250, 9s). «Christus est mortuus pro conscientia» (Gal-Vorlesung de 1531; WA 40 I 87m 4). «Idcirco nostri causa tradidit se (Christus) sub legem, sub potestatem diaboli... sub metum nostrum, sub conscientiae flagra absque peccato, ut omnia ista vinceret, ut nos quoque crederemus in eum vinceremus. Est ergo maximum solatium in voce Emmanuel, si nos pavor conscientiae affectusque peccati carnis, metus inferni diabolique conturbat. "Confide", ait Christus, "ecce ego vici"» (WA 4, 609, 4).

346. Cf., especialmente: *Die Metaphysik der Sitten, Einleitung XIIb (Werke, ed. W. Weischedel, vol. 7, Darmstadt 1968, 531s)*, así como 2. *Hauptstück, 1. Abschnitt § 13 (Werke, ibid., 572-576)*; especialmente p. 574: «Entonces un ser moral tal debe tener al mismo tiempo todo poder (en el cielo y en la tierra) ya que, de lo contrario, no podría conferir (pero esto pertenece necesariamente al oficio judicial) a las leyes el efecto que les compete; pero un ser moral tal sobre todo lo que tiene poder se llama Dios: así habrá que concebir la conciencia como principio subjetivo de una responsabilidad de dar cuenta de sus actos ante Dios; sí, el concepto último estará contenido (aunque sólo sea de forma oscura) siempre en aquella autoconciencia moral». La función del Dios que debe postularse se limita aquí a la de ser legislador; y la función de la conciencia es la de obligar al cumplimiento de la «obligación». Una conciencia mala sólo puede convertirse en buena mediante la conversión del hombre al cumplimiento de su obligación; por consiguiente, en términos teológicos, mediante el cumplimiento de la ley. Cf. especialmente también Fichte. *Bestimmung des Menschen III 4 (Werke ed. I. H. Fichte II 298)*; III 1 (II 258).

347. Cf. de manera especial, Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral, 2. Abhandlung*, así como Spencer, H., *Prinzipien der Ethik*, 1901; también, Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), en *Werke*, vol. 14, 484-506.

348. Cf. Pannenberg, W., *Die Krise des Ethischen und die Theologie*: ThLZ 87 (1962) 7-16 con la respuesta de Ebeling G., en *Wort und Glaube II*, 1969, 42-55, así como el intercambio epistolar de ambos, en ZThK 70 (1973) 448-473.

349. *Römerbrief*, 1919, 35s.

350. Resumiendo de manera global todas las posibilidades de conocer a Dios de las que dispone el hombre, Barth ha expresado esto de manera concluyente en su *Kirchlichen Dogmatik I*, 211: «No necesitamos destacar la *voluntad* para subrayar la libertad del hombre, ni la *conciencia* como lugar donde el hombre se hace uno con la voluntad de Dios, ni el *sentimiento* para hacer clara la dependencia absoluta del hombre respecto de

priva violenta y conscientemente a la experiencia de Dios de la religión como su *medium* histórico natural y esto trae consigo no sólo que, en la radical contraposición de la conciencia cristiana contra toda la tradición de la experiencia de la conciencia, se rompa toda conexión antropológica fundante del discurso de Dios, sino también que la *hybris* teológica adjudique la conciencia tan sólo a la fe cristiana, tal como Barth y sus seguidores refieren sin más ni más Rom 2, 14s a los cristianos venidos de la gentilidad³⁵¹.

Pero Pablo adjudica la conciencia como testigo de la voluntad de Dios a «gentiles» que viven fuera de la tradición de la experiencia de Israel con Dios y con su palabra; y con ello, presupone la religión como realidad remitente antropológica y constitucionalmente a Dios en todos los hombres, aunque su interés temático no apunta en el contexto a ello. Tan verdad como que el fenómeno de la conciencia no sirve para lugar hermenéutico del discurso sobre Dios lo es la afirmación de que la conciencia sólo puede ser fundamentada suficientemente si la religión como experiencia fundamental humana general es el lugar hermenéutico del discurso cristiano sobre Dios. Esto significa para el cristiano que tiene que reconocer plenamente a *toda* persona su propia libertad de conciencia: no sólo al que pertenece a una religión no cristiana, sino también al ateo, que no reconoce ligazón religiosa alguna, y, por consiguiente, no fundamenta religiosamente por su parte la libertad de conciencia. Precisamente en tal reconocimiento de la libertad de conciencia, ilimitada en principio, de cada persona se opera la experiencia *cristiana* de la liberación de la propia conciencia.

EXCURSO: EL JUICIO SEGÚN LAS OBRAS II (INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA)

Bibliografía: Braun, H., *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, 1930 (UNT 19); Donfried, K. P., *Justification and last Judgement in Paul*: ZNW 67 (1976) 90-110 (cf. la bibliografía recopilada allí, 90 -92 nota 3); Filson, F. V., *St. Paul's Conception of Recompense*, 1931 (UNT 21); Haufe, Ch., *Die sittliche Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Halle 1957; Jeremias, J., *Paul and James*: ET 66 (1954/55) 368-371; Joest, W., *Gesetz und Freiheit*, Göttingen 1968, 138ss. 165ss; Jüngel, E., *Das Gesetz zwischen Adam und Christus*: ZThK 60 (1963) 70-74; Kertelge, K., 'Rechtfertigung' bei Paulus, 112-160; Lyonnet, S., *Justification, judgement, redemption, principalement dans l'Eptre aux Romains*: RB 5 (1960) 166-184; Mattern, L., *Das Verständnis des Gerichts bei Paulus*, 1966 (ATHANT 47); Peters, A., *Glaube und Werke. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, Berlin 1962; Schletter, A., *Der Glaube im NT*, Darmstadt 1963, 323-418; Stendahl, K., *Rechtfertigung und Endgericht*: LR 11 (1961) 3-10; Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes*, 228-236.

la omnipotencia de Dios. Podemos entender tranquilamente la voluntad y la conciencia y el sentimiento y todos los lugares antropológicos que entran en consideración como posibilidades de la autodeterminación humana, para luego entender todas estas en su totalidad como determinadas por la palabra de Dios que afecta a la totalidad del hombre».

351. Cf. *supra*, nota 307.

¿Cómo se puede compaginar objetivamente el juicio según las obras en Rom 2 con la tesis hacia la que camina el raciocinio desde 1, 18: que «en virtud de las obras de la ley ninguna carne es justificada ante Dios» (3, 20)? Por una parte, se dice en 2, 13 que, en el juicio final sólo serán justificados los que cumplen la ley; mas, por el contrario, se afirma en 3, 28 que el hombre es justificado sólo por la fe, sin obras de la ley. ¿Cómo se pueden compaginar ambas afirmaciones? De la respuesta a esta pregunta depende de manera decisiva la comprensión de la doctrina paulina de la justificación en conjunto.

Desde el comienzo de la exégesis de Pablo en sentido estricto se vio este problema; y se le captó desde el principio de manera que los exegetas cristianos se sintieron interpelados personalmente incluso allí donde se reconoció primero la interpelación a los judíos. Orígenes³⁵², por ejemplo, parte de Jn 3, 18: «El que cree en él, no es juzgado». Naturalmente, se ve obligado inmediatamente a abandonar la armonización, mencionada en primer lugar, con Rom 2, 12s (Pablo amenazaría sólo al creyente en la medida en que peca, ya que el pecador no creería realmente); pues ¿qué creyente podría decir que no peca? Y Orígenes busca la solución distinguiendo entre la situación del hombre *ante* y *post fide*m: en verdad, todos los pecados del cristiano *post fide*m serán condenados en el juicio escatológico como los de los incrédulos, sólo que el cristiano, porque cree, no llegará a ser juzgado. Todavía hoy se sostiene esta interpretación, por ejemplo, en la forma de que habría que distinguir entre la justificación por la fe en el bautismo, que acontece no por las obras, sino por la gracia de Dios que perdona, y el juicio de justificación en el tribunal futuro, en el que también los cristianos justificados tendrán que rendir cuentas, según 2 Cor 5, 10, sobre sus obras³⁵³.

Mas por importantes que sean los pasajes en los que Pablo confronta de hecho al cristiano con el juicio futuro sobre sus obras, tanta importancia continúa teniendo el problema de cómo casan entre sí ambas decisiones judiciales de Dios tan distintas. Si la justificación por la fe sólo borra los pecados *ante fide*m y a partir de ese momento hay que esperar la justificación futura según las obras, entonces ésta última tiene la importancia decisiva para el interés de la salvación del cristiano *post fide*m; y la posición paulina no se encuentra entonces muy distanciada de aquella de la comunidad judía de Qumram. Mas si por el contrario, la justificación por la fe tiene fuerza salvífica escatológica más allá del momento de la conversión, entonces el juicio según las obras pierde de nuevo su seriedad última. En 1 Cor 3, 15 puede reconocerse finalmente una cierta armonización: es cierto que la obra del pecador será quemada en el fuego del juicio; en cuanto a él, sólo será «castigado», pero «salvado».

El problema reviste importancia en la confrontación confesional entre la teología católica y protestante. Por una parte, la tradición doctrinal católica hizo suyo el pensamiento fundamental de Agustín de que sólo se puede hacer buenas obras bajo el presupuesto y la ayuda eficaz y constante de la gracia. Pero enseña con igual claridad que el cristiano tiene que merecer su bienaventuranza y justificación en el juicio final con esta ayuda por medio de obras

352. *Röm* (ed. Rufinus) 889 en Schelkle, *Paulus*, 80.

353. Así, por ejemplo, Jeremias, J., *Paul and James*: ET 66 (1954) 368-371.

buenas³⁵⁴. Por otra parte, la tradición doctrinal de los Reformadores no ha abandonado la idea del juicio final según las obras, pero insiste en que una justificación por las obras está excluida por principio; y niega, por consiguiente, con toda pasión y dureza, la idea escolástica de una justificación merecida por medio de obras³⁵⁵. De ahí que la exégesis protestante a través de Rom 2 se viera siempre en una cierta confusión³⁵⁶.

Se obvia exegéticamente el problema si se juzga la argumentación en Rom 2 como reliquia judía³⁵⁷ o se concibe la idea de Pablo como puramente hipotética³⁵⁸. Además, es cierto que «para Pablo la obra es el concepto general para la ley. Donde están las obras, allí está la ley».³⁵⁹ Pero no se puede bagatelizar el sentido de la frase 2, 13 como si fuera sólo una «sentencia general» que debería presentar al judío pecador en la situación de la discusión: «ante Dios decide el actuar, no la simple escucha o conocimiento»³⁶⁰ y la frase no quisiera decir más. A. Schlatter acentúa, más bien, con razón que esa frase ha sido pensada «con igual seriedad» que la frase «que los que creen en Cristo, serán juzgados según sus obras»³⁶¹. Porque sería una exégesis equivocada de Pablo aquella que entendiera la fe como contrapuesta al obrar³⁶². Pues, al contrario, la fe en Cristo convierte al hombre, «en medida nueva y mucho mayor comparada con el estado natural, en obrador de obras porque se ha hecho partícipe del obrar divino», concretamente, del del amor. Por eso, para Pablo adquirió «peso mayor... la espera del Juez por la condición del cristiano»; y «de la frase de que todas las obras están bajo el juicio de Dios se hizo un componente del evangelio»³⁶³. De esta manera, para el cristiano la mirada puesta en el juicio final según las obras no puede tener sólo el significado de prepararle, mediante el miedo profundo a causa de su pecado, al mensaje del evangelio de la justificación por la fe³⁶⁴.

Con todo, Schlatter no ha hecho valer de manera suficiente en su exégesis de Rom 2 el profundo corte que separa la sección dentro de su contexto (1, 18-3, 20) de la afirmación sobre la justificación por la fe en Cristo (3, 21ss).

354. Cf. Concilium Tridentinum, Sessio VI. cap. XI (Denzinger 804) y XVI (809) con los canones 31 y 32 (841s). Naturalmente, se discute en la teología católica actual si se trata ahí de un «meritum de condigno» o sólo «de congruo»; cf. para esto, Joest, W., *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*: KuD 9 (1963) 41-69, aquí 57-61.

355. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 229 nota 3, condena desde aquí la tesis de J. Jeremias (cf. nota 353) como «catolicismo clásico», e indica que «Lutero estaba dispuesto a ir a la muerte en favor del o ... o de las posiciones unidas aquí (Schmalkalda Art. II 1)».

356. Cf. Braun, *Gerichtsgedanke*, 24-31; Oltmanns, *Verhältnis*, 110ss. Para Lutero: Peters, A., *Glaube und Werke. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, Berlin 1968.

357. Así, por ejemplo, Pfeleiderer, *Paulinismus*, 280-289.

358. Así sobre todo Lietzmann 40.

359. Jünger, *Paulus und Jesus*, 28.

360. Bornkamm, *Gesetz*, 99.

361. Schlatter 88; cf. 84: «La solemnemente acentuada validez universal de esta frase (cf. 2, 5ss), prohíbe atenuarla en favor de la cristiandad». El capítulo sobre Pablo en su libro: *Der Glaube*, 323-418, ha sido escrito teniendo presente esta problemática.

362. Schlatter 79.

363. Schlatter, *ibid.*

364. Así, por ejemplo, Weber, *Beziehungen*, o. c. (nota 140), 47.

Aquí E. Jüngel ha captado correctamente: del aspecto *vivi* δέ 3, 21, la realidad-acción de todos los hombres aparece como el pasado eliminado por Cristo; y para los destinatarios cristianos, la sección Rom 2 «no tiene otro sentido que el de subrayar que la realidad del pecado convertida en pasado por el evangelio continúa siendo pasado de manera que el hombre permanece inexcusable en virtud de su pasado determinado por las obras. Precisamente esto es lo que demostrará el día de la cólera y de la revelación del justo juicio de Dios» (v. 5)³⁶⁵; y concretamente «no a pesar de que Dios declara justo al hombre en el evangelio, sino porque Dios declara justo al hombre en el evangelio»³⁶⁶. O sea, el evangelio contiene en sí el juicio sobre las obras en cuanto que absuelve de su pecado al pecador que se ha hecho acreedor por su actuación a la cólera como la consecuencia de su pecado, con la que cargó el Cristo crucificado en lugar de permitir que repercutiera en el pecador (3, 24s).

En la justicia de la fe se ha eliminado no el hacer obras, sino la realidad fáctica mala que las obras del pecador han ocasionado. Por consiguiente, la frase 2, 13 tiene plena validez desde Dios: donde haya obradores de la ley, ellos serán justificados. Se entiende equivocadamente la revelación de la justicia de Dios (3, 21ss) si se la concibe como un nuevo comienzo de la salvación de Dios en la que la justificación del que obra es eliminada como principio y sustituida por la fe como principio de un puramente pasivo dejarse regalar contrapuesto a la actuación activa: «La existencia del hombre está en la gracia, no en la prestación»³⁶⁷. Rom 2 en el contexto de la doctrina paulina de la justificación no tiene un sentido figurado preparatorio en cuanto que los reproches que se hacen aquí contra el judío «presuponen todavía la validez de la ley», mientras que el teólogo cristiano Pablo propiamente «niega... que el cumplimiento de la ley sea el camino de la salvación»³⁶⁸. No afecta a Rom 2 el juicio de R. Bultmann de que «la justificación por las obras de la ley y por la gracia divina poseída en la fe se excluyan»; y que «el esfuerzo del hombre para lograr su salvación mediante el cumplimiento de la ley no haga sino conducirlo al pecado; sin duda, en el fondo, es ya pecado»³⁶⁹. Este juicio, que responde con precisión a la opinión doctrinal anatematizada en el canon 25 de

365. Jüngel, E., *Das Gesetz zwischen Adam und Christus*: ZThK 60 (1963) 42-74, aquí 73. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 230 ha pasado por alto en su crítica este pensamiento que es decisivo para el raciocinio de Jüngel.

366. Stuhlmacher, *ibid.*, 72.

367. Bultmann, *Christus des Gesetzes Ende*, en *Glauben und Verstehen* II 41. Cf. también, por ejemplo, Schlier, *La carta a los galatas*. Salamanca 1975, 110: «Lo que Pablo y los demás judeo-cristianos saben ahora es, pues, que el hombre no sólo no se justifica por las obras que él elige, sino que tampoco lo consigue por las obras rectas que elige la ley, es decir, Dios... este es el saber que presupone la ruptura total con el judaísmo».

368. Bultmann, *Christus des Gesetzes Ende*, cf. *ibid.* 40: «Este es el gran error, la ilusión vana en los que están presos los judíos: que el hombre puede lograr su valía ante Dios mediante su rendimiento. Y, frente a esto, el sentido del mensaje cristiano de la justificación sólo por la fe dice que será rechazada toda vanagloria que se funde sobre el rendimiento; que se predicará una "justicia" que Dios regalará a los hombres de manera gratuita».

369. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, o. c., 320; cf. igualmente, *Röm 7 und die Anthropologie des Paulus*, en *Exegetica*, 198-209, aquí 200.

la sesión sexta del concilio de Trento³⁷⁰, está en contradicción con Rom 2, 13 como en general con la posición de Pablo. Todo el interés de éste se centra aquí en que el pecado es una obra que contradice a la ley; por el contrario, la justicia consiste en el cumplimiento de la ley, y el que obra la ley será reconocido en el juicio final de Dios como justo. Pablo confronta al judío con el juicio según las obras no porque el judío trate de cumplir la ley, sino porque es pecador como el gentil (2, 1). En su núcleo, el evangelio de Pablo no es en modo alguno enemigo de las obras. La fe que Pablo predica y a la que llama no contiene una negación originaria, profunda, de toda actividad del hombre para que el bien invada el mundo y para desterrar el mal. El evangelio no exige renunciar a la actuación personal; no provoca a tipo alguno de resignación que se presente como pasividad frente a Dios, a quien compete el actuar por antonomasia. Aquella exégesis errónea de la doctrina paulina de la justificación como crítica fundamental de la acción y de la prestación favorece de manera nociva a esta equivocada interpretación, ampliamente difundida en la actualidad, de la fe cristiana³⁷¹. Un acuerdo de las confesiones cristianas en este punto central contribuiría hoy de manera decisiva a superar esta crítica errada, pero extendida del cristianismo.

Porque en la fe en Cristo, el Crucificado por nosotros, el pecador es liberado de la realidad de sus obras, por eso justificación significa para Pablo al mismo tiempo liberación de su aprisionamiento en sus obras pecadoras y obligación de actuar de una manera que se corresponda con la voluntad de Dios, con el bien, con el amor. Pero esta actuación está, como todas las obras de los hombres, bajo el horizonte escatológico del juicio final de manera que el juicio según las obras, tal como Pablo lo caracteriza en Rom 2, 5-11, de hecho afecta también al cristiano. Sin embargo, en él, como aquel cuya fe en Cristo puede ver como pasada toda obra errada, su mirada al futuro del juicio no está marcada por la preocupación y la angustia acerca de su propia salvación (aunque Pablo habla también de esto: Flp 2, 12), sino por la alegría de la glorificación última y universal de Dios. El juicio inminente coloca al cristiano en su actuación en una responsabilidad última que él como pecador justificado puede ahora captar en realidad precisamente porque sabe en la fe que toda obra errada, también todos los pecados cristianos en su realidad todavía tan pesada y cargada de consecuencias, ha sido perdonada en la muerte de expiación de Cristo.

γ) 2, 17-24 Juicio según las obras sobre el judío que se gloria de la ley

Bibliografía: Bornkamm, G., *Paulinische Anakoluthe*, en *Das Ende des Gesetzes*, 76-78; Fridrichsen, A., *Der wahre Jude und sein Lob. Röm 2, 28s*, en *Symbolae Arctoe* I, 1927, 39-49; Goppelt, L., *Der Missionar des Gesetzes*, en *Christologie und Ethik*, 137-146.

370. Si quis dixerit: «Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut (quod intolerabilius est) mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem: A. S.» Naturalmente, en canon 7 se defiende desatinadamente un «se disponere ad gratiam».

371. Cf., representativo de esto, Blumenberg, H., *Die Legitimation der Neuzeit*, 1966, y mis anotaciones sobre el tema: *Zur Eschatologie des Urchristentums*, en *Beiträge zur Theologie des neutestamentlichen Christentums* (ed. Birkner y Rössler), 127-142.

17 Pero si tú, que te dices judío y descansas en la ley y te glorías en Dios 18 y conoces la voluntad y sabes discernir de qué se trata, adoctrinado por la ley, 19 y te jactas de ser guía de ciegos, luz para los que andan en tinieblas, 20 educador de ignorantes, maestro de menores de edad, en la posesión de la figura (primigenia) del conocimiento y de la verdad en la ley... 21 pues bien, tú que enseñas a otro, ¿por qué no te enseñas a ti mismo? Tú que predicas: ¡No robar!, ¿por qué robas? 2 Tú que dices: ¡No cometer adulterio!, ¿por qué cometes adulterio? Tú que aborreces los ídolos, ¿por qué saqueas los templos? 23 Tú que te glorías en la ley, transgrediéndola deshonras a Dios. 24 Porque: «El nombre de Dios es blasfemado entre las naciones por vuestra causa», como está escrito.

Análisis

Al igual que los v. 7-10, la sección está configurada en un impresionante estilo retórico. Hay que leer la totalidad como pasaje completo en sí mismo, que está construido en dos partes que se corresponden entre sí en una fuerte antítesis tanto en el conjunto como en cada parte. Con un compendio de frases—*εἰ* se presenta en v. 17-20, paso a paso, una pretensión amplia del judío frente al gentil, pretensión que Pablo desmontará golpe a golpe en la subsiguiente serie de interrogantes recogida en v. 21-23 y en la que se presenta en cada caso la crasa contradicción entre pretensión y comportamiento práctico. El anacoluto existente entre v. 20 y v. 21³⁷² hace más perceptible, mediante su disonancia lingüística, esa contradicción objetiva. En lugar de la correspondiente continuación de las frases—*εἰ* v. 17-20 en el sentido de una alabanza del judío a la vista de sus privilegios histórico-salvíficos (como, por ejemplo, Bar 4, 4), Pablo pasa, con los reproches v. 21-23, al entramado de la *καύχησις* que se completa precisamente ahora. La acusación contenida en estas frases será fundamentada finalmente en v. 24 mediante una cita escriturística, que actúa a la vez como respuesta definitiva a las frases v. 21-23, que deben entenderse probablemente como preguntas.

Ambas partes están articuladas en cada caso artísticamente. La primera comienza en v. 17s con cinco breves frases paralelas, la última de las cuales (v. 18b) lleva, en una determinación participial, un saledizo que introduce al mismo tiempo la serie siguiente v. 19s. Aquí volvemos a encontrar cinco miembros paralelos sucesivos; primero, cuatro sustantivos dependientes de *πεποιθῆς*. A ellos se une, como miembro último, una nueva determinación participial (v. 20b) que,

372. Cf. especialmente Bornkamm, *Paulinische Anakoluthe*, 76-78.

como el quinto miembro de la serie precedente (v. 18b), supera a los restantes en longitud y tiene como función clara la de resumir todo lo que antecede; y, al mismo tiempo, la de poner en marcha la siguiente serie de interrogantes con los que se derribará golpe a golpe el edificio de aquellas autoatribuciones del judío.

Esta segunda parte se compone a su vez de cinco frases principales paralelas (v. 21-23), construidas de manera que la doctrina de la ley del judío formulada en una determinación participial frente al gentil es confrontada en el *verbum finitum* con la actuación práctica de aquél. También aquí la quinta de estas frases (v. 23) tiene función de resumen y destaca de las precedentes por su forma: aquí se recoge la pretensión del judío en una frase de relativo; y la frase principal está construida de manera correspondiente; ya no resuena como pregunta, sino como acusación. Su importancia se pone de manifiesto en que la cita de la Escritura v. 24 va unida mediante *γάρ*.

Explicación

*εἰ δέ*³⁷³ se corresponde con *ἐάν* v. 14. Junto al demostrable cumplimiento de la ley sin estar en posesión de la *torá escrita* aparece la pretensión del judío como maestro de la ley frente al gentil. Si hasta ahora sólo se había hablado en tercera persona de los judíos como *οἱ ἐν νόμῳ*, ahora Pablo se dirige directamente a su interlocutor como *Ἰουδαῖος*, es decir, con aquella denominación honorífica con la que éste se destaca a sí mismo en confrontación con los gentiles³⁷⁴. *ἐπινομάζη* puede indicar el uso frecuente de «judío» como cognomen³⁷⁵, pero aquí tiene que indicar, de acuerdo con el contexto, la autopretensión religiosa frente al no judío. El ser judío es un privilegiado histórico-salvífico fundado en el don de la ley, en el que puede «apoyarse» el judío como en el signo de la elección del pueblo de Dios, porque la *torá* promete al justo el derecho «a descansar de fatigas» con las que cargó por amor a la ley (Ap 14, 13; cf. Is 57, 10)³⁷⁶. La posesión de la *torá* significa poder gloriarse de Dios como del Dios de Israel; cf. SalSalm 17, 1 y especialmente sBar 48, 22-24: «Pues en ti confiamos ya que tu ley está en nosotros; y sabemos que no

373. La variante textual de la Koiné, Min 33 y otros *ἵδε* quiere eliminar el anacoluto.

374. Originariamente, «judío» fue una denominación utilizada por el mundo de su entorno; posteriormente la tomaron los judíos de la diáspora como autodenominación religioso-étnica; cf. Kuhn-Gutbrod, ThWNT III 360-366.370-373.

375. Así entiende, por ejemplo, Michel 86.

376. Para *ἐπινομασθεσθαι*, cf. Miq 3, 11; Hen et 61, 3. Para el «descanso» en el sentido de la paz escatológica, cf., además, Ap 6, 11, así como Mt 11, 28; en sentido negativo Ap 14, 11; en el rabinismo, por ejemplo, Pesita 149a: «Salvación a los israelitas a causa de lo que les está reservado».

caeremos mientras guardemos las prescripciones de tu alianza. En todo tiempo salvación para nosotros; que ella llegue a evitar que seamos mezclados con las naciones. Porque todos nosotros somos un pueblo que lleva un nombre famoso; nosotros que hemos recibido del Uno una ley. Y aquella ley que habita entre nosotros nos ayuda, y la eximia sabiduría que hay en nosotros nos apoyará».

Como pone de manifiesto 9, 4s³⁷⁷, Pablo no ironiza o critica en modo alguno este fundamento histórico-salvífico en la tríada judío-ley-Dios. Tampoco el *καυχᾶσθαι* como orgullosa alegría de la salvación y confianza cierta de la salvación (= *πεποιθέναι* v. 19), en la medida en que tiene su fundamento en Dios, no es para Pablo *eo ipso* un término negativo, como hace patente la toma positiva de Jer 9, 23 en 1 Cor 1, 3; 2 Cor 10, 17³⁷⁸; cf. también Rom 5, 2. 11.

18 El judío ciertamente no se vanagloria tampoco de su cumplimiento de la ley, sino de la posesión de la *torá* como revelación de Dios. En ella Dios ha dado a conocer³⁷⁹ su voluntad, de manera que el judío la conoce y sabe discernir en cada situación «de qué se trata»³⁸⁰; de la ley recibe, en concreto, adoctrinamiento acerca de lo que tiene que hacer en cada momento o dejar de realizar. Con ello la vanagloria apunta a la autoridad que adquiere el judío como maestro frente al gentil. Como éste no posee la ley, es ciego; el judío como maestro de la ley está en condiciones de guiar a aquél como ciego por el camino del verdadero conocimiento de Dios (cf. Mt 15, 14; 23, 16.24)³⁸¹. Los gentiles se encuentran en la oscuridad; el judío como maestro de la *torá* es la luz que ilumina las tinieblas. En cuanto tal, tiene la función

377. Contra Kühl 88 y otros, con razón, por ejemplo, Schlatter 105.

378. «La cristiandad sólo puede ansiar tener y ser en verdad lo que el judío dice de sí», Schlatter 102.

379. τὸ θελημα (absoluto) como la voluntad de Dios es corriente sobre todo en el lenguaje de oración: «Que se cumpla tu voluntad»; Michel 86. Para el asunto, cf. Eclo 45, 5 (hebr.); 17, 10 (LXX); Bar 3, 36s; 4, 2-4; 4 Esd 8, 12.

380. Cf. Flp 1, 10. τὰ διαφέροντα como concepto estoico opuesto a τὰ ἀδιάρφα no se encuentra en este sentido en LXX y podría haber entrado desde la filosofía popular en el lenguaje de la sinagoga helenística. No apunta a la distinción entre judíos y gentiles (así Michel 87), sino a que la *torá* da las indicaciones vinculantes correspondientes para cada situación de la vida. La proximidad de la diatriba estoica se pone de manifiesto además a la vista de Rom 2, 17ss como conjunto. Epict Diss II 19s; III 7, 17 ensalza de igual manera al estoico verdadero; cf. Fridrichsen, *Der wahre Jude*, 45.

381. Tras ὁδηγόν se encuentra la imagen de la doctrina de la ley como «camino», «halaká»; correspondientemente del judío como pedagogo de los gentiles y de la sabiduría o de la *torá* como pedagogo, cf., por ejemplo, Prov 2, 12-15; 3, 17; 4, 11s; 6, 22s; 8, 20.22 (LXX). 34; Eclo 6, 26s; 14, 21s; Sab 9, 11; 10, 10.17; así como, especialmente, Jos Ap II 41: «Yo desearía afirmar osadamente que nosotros, los judíos, somos guías para los otros respecto de la mayoría de las cosas y, al mismo tiempo, de las mejores»; de igual manera Sib III 194s; Hen et 105, 1; Filón, *Abr* 19.

del siervo de Dios de Is 42, 6s; 49, 6; 60, 10³⁸². La imagen aparece también en el contexto de la conversión judía de los gentiles, cf. Jos, *Ant* 8, 10s y especialmente, *ibid.*, 6, 5, donde Asenet dice a José: *vñv oñv wç ãlioc ek toũ ouãranov ãkei pròs ãmãç ... kai lámpei eĩç autãhn* (scil. oĩkian) wç fãç epĩ tñç gñç. En su conversión, sale a ella el astro matinal como «inefable gran luz» (*ibid.*, 14, 1; cf. 2 Cor 4, 4; Ef 5, 14).

Idéntico sentido tienen los otros dos predicados: el judío es «educador de ignorantes»³⁸³ y «maestro de menores de edad»³⁸⁴ porque en la ley dispone él de «la figura (primigenia) del conocimiento y de la verdad». El término *μόρφωσις* en el sentido de la figura verdadera en la que todo conocimiento de Dios y de su voluntad tiene su expresión pura y, por consiguiente, normativa no aparece en ningún otro pasaje de Pablo (cf. 2 Tim 3, 5). Es de suponer que en este contexto lo ha tomado de la tradición judeo-helenística³⁸⁵. Esta figura vinculante está presente en el libro de la *torá*³⁸⁶; en consecuencia, sólo al maestro de la ley judío ha sido comunicado el conocimiento válido, la verdad por antonomasia. Por consiguiente, él no se gloria de su propia sabiduría, sino tan sólo de la de Dios tal como se ha plasmado en palabra en la *torá*. Mas precisamente porque sólo el judío posee la *torá*, sólo él está en condiciones de enseñarla a los gentiles.

Sin ningún tipo de difamación, Pablo ha dejado expresar todos estos motivos con los que el judío difundió sus privilegios histórico-salvíficos. En la medida en que se trata de testificaciones de la actuación de elección y revelación de Dios a su pueblo, son para él verdad incuestionable, como se ha hecho patente en el *πρῶτον* en 1, 16; 2, 9. Sus preguntas acusatorias que aparecen ahora en el texto no afectan a la verdad de esos motivos, sino más bien al derecho del

382. Cf. además 1Qsb 4, 27; 1QH 4, 27; 18, 29; fragm 28b (Qumran Cave I 126, Col 4, 27s); Test L 4, 3; 14, 3s; 18, 3; Test B 11, 2; Sab 18, 4; Sib III 25ss; V 260ss. Para la historia del motivo, cf. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, 1951 (SNVAO.HF 1951, 1), 191; Dalbert, *Theologie*, 142s; Conzelmann ThWNT IX 317-319; Goppelt, *Missionar*.

383. Cf. en el mismo contexto JosAs 6, 15 la autoconfesión de Asenet: *ἐγὼ δὲ ἄφρων εĩμι και θρασειά, ὅτι ἐξουδένησα αὐτὸν και ἐλάλησα ῥήματα πονηρὰ κατ' αὐτοῦ, και ἤδειν ὅτι Ἰωσήφ υἱὸς θεοῦ ἐστίν*. El mismo motivo emerge también en la homilética cristiana: cf. Hech 3, 17; 13, 27; 17, 30; 1 Pe 2, 15.

384. Esto es, de nuevo en forma tópica, la tarea del maestro de sabiduría. Cf. también el oficio del «instructor» 1QS 3, 13; 9, 12 así como la función del Maestro de justicia, que según 1QpHab 7, 4; 1QH 2, 13 conoce los secretos divinos y los predica. Cf. también 1QH 2, 9 así como 1 Cor 3, 1s; Heb 5, 13. Más documentación en Schlier 85.

385. Después de Lietzmann 43, sospecha Schlier, *Von den Juden*, 44, «que detrás de la expresión... se esconde un título para un escrito judío de propaganda».

386. Así Pr-Bauer 1045 aludiendo a este significado de νόμος en Jos, *Bell* II 292; *Ant* 12, 256.

partner judío a reclamarlos para sí mismo y así oponerse como maestro al gentil «sin ley» con una legitimidad considerada ilimitada. Las contrapreguntas de Pablo, formuladas sobre el trasfondo de esta preferencia indicada del judío, tienen por finalidad desmentar la chirriante contradicción entre doctrina y conducta, para derribar desde ahí el edificio de gloria: no desde Dios, sino desde el hombre. Pablo persigue aquí el mismo objetivo que la polémica de Jesús con los escribas y los fariseos Lc 11/Mt 23: el maestro de la ley no se enseña a sí mismo lo que enseña a los otros. No se indica con ello que él como judío se excluye por ejemplo de la obligación de cumplir la voluntad de Dios, sino que él mismo no hace lo que enseña (cf. Mt 23, 3). En v. 21b-22a se utilizan como ejemplos los mandamientos 7 y 6 del decálogo; se habla también de la contradicción entre el aborrecimiento de los ídolos según Ex 20, 4-6; Dt 5, 8-10, por cuya causa él ha criticado (cf. 2, 1ss) a los gentiles (1, 23), y la «rafiña de templos», a la que se entrega el judío mismo³⁸⁷. ἱεροσυλεῖν no puede entenderse aquí, sin embargo, *sensu stricto*, sino que el reproche se refiere al comercio con imágenes de ídolos y con objetos de los templos paganos, comercio que –a pesar de la prohibición de Dt 7, 25s– podría haber parecido a algunos judíos de la diáspora como no prohibido de forma incondicional³⁸⁸.

22 Después de estos ejemplos se resume lo fundamental del reproche: el mismo judío que se gloria del don de la ley (cf. v. 17) daña la gloria de Dios transgrediendo la ley. παράβασις νόμου concretiza 2, 1 τὰ αὐτὰ πράσσεις y se volvía ya en 2, 12b contra el judío que peca 24 ἐν νόμῳ. La cita v. 24 debe explicar τὸν θεὸν ἀτιμάζεις. Al mismo tiempo, la contradicción destaca que el maestro de los gentiles contribuye con su propia conducta a que el nombre santo de Dios no sea glorificado entre los gentiles, sino blasfemado Test N 8, 4. 6 (Test L 14, 3s). Pablo cita Is 52, 5 según LXX, pero de manera que la frase que allí carga la blasfemia en la cuenta de los gentiles, aquí afecta al judío mismo. El que alguien que enseña a los demás se convierta en blanco del desprecio y de la burla cuando alguien observa que aquél no actúa de acuerdo con lo que enseña es ciertamente una experiencia

387. Robo, adulterio y saqueo del templo se encuentran también juntos en Filón, *Conf ling.*, 163. Adulterio y saqueo del templo en *Corp Herm* XII 5. Cf. también CD 4, 14-19. Detrás está una tradición helenística, cf. Schlier 85, nota 11.

388. Cf. Bill II 113-115. Otras explicaciones en Michel 89, de las cuales queda fuera el saqueo en el templo judío a pesar de SalSalm 8, 11ss; Test L 14, 5; CD 6, 15 (así correctamente Käsemann 66). Una comprensión metafórica (así, por ejemplo, Nygren 100: «Tú robas a Dios lo que es suyo») difumina la rotundidad de la acusación, que ciertamente afecta sin embargo a todo caso de actuación concreta, como pone de manifiesto el paralelismo con el 7.º y 6.º mandamientos (contra Goppelt, *Missionar*, 204s).

muy antigua y siempre nueva (cf. también 1 Cor 9, 27). Pero aquí lo peor es que el misionero judío no sólo desacredita su propia autoridad, sino también la de Dios.

Resumen

Pablo reprocha a su *partner* judío de pecados palpables que le impiden declararse como justo –distinguiéndose del pagano pecador– bajo la invocación del don de la ley. Y radicaliza con ello el principio plenamente judío. Porque jamás teólogo judío alguno negó³⁸⁹ que la *torá* no deba ser llevada a la práctica, que la transgresión del mandamiento no convierta a todo autor de la transgresión, aunque sea judío, en pecador. Pero mientras que la teología habitual judía distinguió esencialmente entre pecados judíos y gentiles porque la pertenencia al pueblo de la alianza garantizaría fundamentalmente la pertenencia del judío a la justicia mientras no se hiciera apóstata, Pablo sostiene la tesis radical de que el pecador judío y el pagano se encuentran fundamentalmente en el mismo plano porque Dios, en el juicio final, pronunciará su sentencia sobre cada hombre teniendo en cuenta sólo sus obras, sin tener presente para nada la pertenencia al pueblo de la *torá*; llegará a decir que los pecadores judíos, como miembros del pueblo elegido, incluso serán los primeros en ser juzgados (2, 9; cf. Am 3, 1s).

Sin embargo, en nuestra sección Pablo lleva adelante esta tesis *ad personam*. Inculpa directamente al judío interpelado de transgresión fáctica de mandamientos centrales del decálogo. Es cierto que se transmite de un maestro que gozó entonces de prestigio, Yojanan ben Zakkai, un juicio sumamente crítico sobre la falta de justicia de la generación anterior al año 70 d. C.³⁹⁰ Pero, ¿puede presentarse esto como confirmación de la acusación paulina general presentada en Rom 2, 17ss? En modo alguno puede imputarse globalmente a los maestros de la ley, a los que Pablo deja hablar aquí, lo que el apóstol les reprocha en este momento. Pero no se entendería correctamente a Pablo si, a causa de esto, se concibiera su acusación en sentido exagerado³⁹¹ o se viera en el «judío» un tipo radical-negativo según la clase del «sacerdote de la impiedad» condenado en los escritos esenios y de todos los impíos judíos fuera de la propia comunidad³⁹².

389. Cf., por ejemplo, la exégesis de Ez 36, 20 en MEx 15, 2 (44b): «Rabí Simeón ben Eliazar (en el año 190 d. C.) decía: Si los israelitas hacen la voluntad de Dios, entonces su nombre será glorificado en el mundo. Pero si ellos no hacen su voluntad, entonces su nombre es profanado en cierta medida en el mundo». Más en Bill. III 37-40; 1063-1066.

390. Sota 14, 1ss (320) en Bill. II 106s.

391. Así, por ejemplo, Barrett 56s, Goppelt, *Missionar*, 204s.

392. Así Goppelt, *o. c.*, 203.

Pablo entiende paradigmática y no típicamente la contradicción, señalada por él, entre doctrina y conducta³⁹³. Sin embargo, hay que ver que el mismo reproche se hará a los maestros de la ley y a los fariseos en la discusión sinóptica que Jesús mantiene con ellos: λέγουσιν καὶ οὐ ποιοῦσιν (Mt 23, 3). Habrá que concluir de ahí que se trata de un topos de la polémica del cristianismo primitivo contra la sinagoga, topos que Pablo reproduce aquí³⁹⁴. Encontramos aquí, pues, los argumentos ya solidificados de una acalorada discusión judeo-cristiana; y tales argumentos no suelen ser diferenciados muy objetivamente en todas las épocas. Si se contempla este contexto de tradición habrá que preguntar dónde se encuentra la causa auténtica de esta polémica que argumenta con la realidad del hecho empírico del adversario judío cuya imagen, empero, ennegrece de tal manera que justamente ahí se hace claro cómo en este caso no conduce la empiría al juicio, sino, a la inversa, el juicio dado con anterioridad determina la imagen empírica. El entonces habitual juicio judío sobre la manera de comportarse los cristianos «sin ley» ciertamente que no fue de otro tipo; y recordamos una evidencia todavía no muy distante de nosotros de juicios similares de la burguesía protestante contra la moral de los empleados católicos, supuestamente deteriorada de manera incurable por la institución de la confesión, y viceversa.

Si dando un paso más allá del seguramente necesario descubrimiento de la estructura de prejuicio de esta polémica judeo-cristiana primitiva buscamos un juicio histórico justo sobre la causa verdadera de ella, precisamente la finalidad en Rom 2 pone en claro que, de hecho, no nació de una confrontación concreta. La finalidad es la de radicalizar de tal manera el principio de la justicia judía por las obras que se desmorone la diferencia entre judíos y gentiles y aparezca claro el resultado de que todos los hombres se encuentran «bajo el pecado» (3, 9) en virtud de sus obras y que, por consiguiente, son culpables delante de Dios (3, 19). La finalidad en 2, 17ss no es quitarse de encima al judío y colocar al cristiano en su lugar. Más bien Pablo apunta en el diseño de su acusación a la tesis central cristiana de la justificación del pecador, declarado culpable de pecado por la ley, mediante la eficacia de la muerte expiatoria de Cristo, de manera que —en contra del principio, de hecho desastroso para todos, de la justificación del justo en virtud de su demostrado cumplimiento de la ley (2, 13)— todo hombre, también el judío atacado aquí, es justificado sólo en virtud de la fe en Cristo (3, 28). La experiencia de la liberación

393. Así, atinadamente, Kuss 87.

394. No se llega a ver por qué Käsemann 65 considera esta conclusión como «desplazada».

del poder del pecado, determinante de la suerte, tal como el cristianismo joven la ha adquirido en el contexto de la conversión y del bautismo, es el centro determinante de toda condenación global del «vanagloriarse» judío.

Pero en la aporía elemental del problema del pecado de Israel Pablo coincide plenamente con el juicio de determinados círculos judíos de su tiempo. El autor del Apocalipsis de Esdras opina a este respecto de manera muy similar cuando, frente a la repetida llamada suplicante a la compasión de perdón de Dios a la vista del pecado de Israel, que se ha puesto de manifiesto históricamente en la catástrofe de Jerusalén y del templo, hace que el ángel, como representante de Dios, responda una y otra vez con inexorable dureza que sólo permanecerá en la justificación del justo y que el impío ha obtenido la perdición que corresponde a sus obras: «Es preferible que la mayoría de los vivientes vayan a la perdición que el ultraje del mandamiento y de la prescripción de Dios» (4 Esd 7, 20-25; cf. 7, 60). En el juicio, «cada uno lleva completamente solo su injusticia o justicia» (*ibid.*, 7, 105 cf. 7, 132-8, 2). La exhomologesis de Esdras acaba en la confesión: «Pues en verdad, no hay nacido de mujer alguno que no haya pecado ni alguno de los vivientes que no haya errado». Y apunta a renglón seguido la esperanza: «Pues con ello se revelará tu justicia y bondad, Señor, de que te compadece de aquellos que no tienen tesoro alguno en las buenas obras» (*ibid.*, 8, 35s). Pero la respuesta divina invierte esta esperanza en su contraposición: «En realidad no quiero preocuparme de lo que los pecadores se han grangeado, de la muerte, juicio y condenación, sino que, por el contrario, quiero alegrarme de lo que los justos han logrado, del retorno a casa, redención y recepción del salario. Pues como tú lo has dicho, así es» (*ibid.*, 8, 37-40).

Rom 2 contiene la misma dureza bajo el encabezamiento de 2, 11. Pero Pablo argumenta bajo el presupuesto del evangelio de la justificación de los pecadores por medio de la acción salvífica de la justicia de Dios en la muerte expiatoria de Cristo, una solución de la aporía de la justicia de la ley que no tuvo presente el autor judío del Apocalipsis de Esdras. Porque Pablo se sabe respaldado (1, 16s) por este contenido central del evangelio, por eso radicaliza la tesis judía del juicio según las obras y va más allá de la posición del Apocalipsis de Esdras, según la cual al menos un diminuto resto de unos pocos justos experimentará la salvación escatológica: ¡No!, ni siquiera un sólo hombre será justificado de hecho en virtud de sus obras (3, 20). Pero precisamente porque el apóstol se enfrentaba a una sinagoga que no aceptaba este evangelio y lo combatía como desviación impía y como tentación, precisamente por eso apunta en Rom 2 de forma inexorable a destruir, frente a toda pretensión judía de justicia, el fundamento de

la confianza de la salvación y pretende también indicar al maestro de la ley su lugar allí donde éste cuenta a los «pecadores venidos de la gentilidad» (Gál 2, 15). La descarnada polémica con su condena global, ciertamente injusta desde lo empírico, de la praxis judía de la ley está guiada por un interés altamente activo: el de conquistar para la fe en el evangelio precisamente al judío que se gloria de Dios –postura correcta desde Dios, pero carente de fundamento desde sus obras– y se desembaraza así de la aporía de su pecado. Ahí tiene esa polémica cristiana una finalidad que se contrapone a la polémica contemporánea judeo-apocalíptica contra gentiles y ateos. No mueve la pluma de Pablo una alegría triunfal de los justos que pertenecen a la salvación al ver el ocaso de los impíos; por el contrario, le guía una preocupación profunda por la salvación de sus «hermanos según la carne» (9, 1s; 10, 1) y el saber definitivo que la maravillosa universalidad de la acción salvadora de Dios en Cristo contradice de la forma más profunda el ocaso de su pueblo elegido (cf. 11, 28-32). Consecuentemente, también la finalidad de su predicación difiere de la de la predicación de la ley del judío: ciertamente también Pablo formula la pretensión de introducir la luz de Dios en la oscuridad del pecado (2 Cor 4, 5s; cf. 6, 14; 1 Tes 5, 5; Flp 2, 15); pero la pertenencia del predicador cristiano a esta luz presupone que también él mismo perteneció a la oscuridad y de que continuaría perteneciendo todavía si se mantuviera vigente el principio de la ἰδία δικαιοσύνη (10, 3). Solidaridad en el pecado es lo que impregna la confrontación cristiana de predicador y destinatarios. El establecerla es la meta de la polémica contra el «judío» que, como justo, se gloria de Dios frente a los gentiles injustos; una postura que, según el juicio de Pablo, fortalecido por el evangelio, es un anacronismo profundo.

δ) 2, 25-29 *El juicio según las obras sobre el judío que se gloria de la circuncisión*

Bibliografía: Käsemann, E., *Geist und Buchstabe*, en *Paulinische Perspektiven*, 236-285; Lyonnet, S., *La circumcison du coeur, celle que relève de l'Esprit et non la Lettre*, en *L'Evangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au F. J. Leenhardt*, Paris 1968, 87-97; Schneider, B., *The Meaning of St. Paul's Antithesis «Le Letter and the Spirit»*: CBQ 15 (1953) 163-207; [Bonneau, N., *The Righteousness of God in Romans 1, 16-3, 16*, Paris 1983].

25 Pues la circuncisión, cierto, (te) es útil (sólo) si cumples la ley. Pero si eres un trasgresor de la ley, tu circuncisión se vuelve incircuncisión. 26 Mas si la incircuncisión guarda las prescripciones de la ley, ¿no será tenida la incircuncisión de ese tal como circun-

cisión? 27 Y la incircuncisión (dada) naturalmente, que cumple la ley, te juzgará a ti que, a pesar de la letra y de la circuncisión, trasgredes la ley.

28 Pues no el judío reconocible (como tal) es (judío) ni tampoco la circuncisión (consumada) en la carne reconocible (como tal), 29 sino que el judío irreconocible (como tal) (es el verdadero judío) y (la) circuncisión del corazón, (realizada) en espíritu, no en la letra (es la verdadera circuncisión) cuya alabanza no (viene) del hombre, sino de Dios.

Análisis

La sección corre paralela a v. 12-16. Lo que se dijo allí sobre el don de la ley se repite ahora respecto de la circuncisión. Pablo provoca de nuevo al judío al que, como pecador, de nada le «sirve» tampoco la circuncisión (v. 25), mediante el ejemplo contrapuesto de un gentil incircunciso al que el cumplimiento fáctico de la ley le es «imputado» como circuncisión (v. 26). Sí, Pablo da un paso más y para el circunciso transgresor de la ley le muestra al incircunciso observante de ésta como su futuro juez en el juicio final (v. 27). Y fundamenta esto mediante la tesis que resume v. 12-16 y v. 25-27 de que en verdad el ser judío no se basa en la pura existencia de la ley y de la circuncisión, sino en la circuncisión del corazón mediante el espíritu (v. 28s).

Explicación

Si, en contra de la tesis del juicio sólo según las obras, tesis radicalizada por Pablo, el interlocutor judío ha invocado hasta ahora la ley como don salvífico, Pablo se adelanta ahora a su posterior invocación de la circuncisión³⁹⁵ como la nota inequívoca, sacramental

395. Para la valoración judía de la circuncisión, cf. Stummer, A., art. *Beschneidung*, RAC II, 1954, 159-169; Kuss 92-98, así como el excuso de Blank, J., *Der Brief an die Galater* (EKK). Käsemann 67 llama la atención sobre el hecho de que también en el judaísmo de la diáspora, en general, sólo se consideró como prosélito al que se había sometido a la circuncisión corporal. La indicación del comerciante Ananías a Izates, convertido por él y sucesor en el trono del rey de Adiabene en el sentido de que no debía dejarse circuncidar (Jos, *Ant* 20, 17-48) está motivada no por un enjuiciamiento liberal de la circuncisión, sino por consideraciones de orden político respecto de las consecuencias negativas que ello podría tener para su protegido y para él mismo como representante del judaísmo; así, con razón, Kasting, *Anfänge*, 24s. El palestino Eleazar, que circuncidó entonces a Izates, no tuvo en cuenta tales consideraciones; enseñó a Izates que no sólo debía «leer» los mandamientos de la ley, sino también «practicarlos» y, por consiguiente, someterse a la circuncisión (*ibid.* 20, 44). De esto se desprende con claridad hasta qué punto consideró el judaísmo que estaban estrechamente ligadas la circuncisión y la ley. La circuncisión pertenece incluso a los primeros mandamientos de la *torá* que tiene que cumplir el que se convierte a ella. Hay que entender también en este sentido la invocación

e irrevocable de la vinculación del judío con la salvación por delante del gentil: la circuncisión «es útil»³⁹⁶ en este sentido sólo al que cumple la ley³⁹⁷. Si, por el contrario, el circunciso trasgrede la ley, pierde con ello la «utilidad» de la circuncisión y es como si fuera «incircunciso», como el interlocutor judío ve al gentil incircunciso como pecador κατ' ἔξοχήν.

26 Por eso, al igual que en v. 14s, Pablo pone ante sus ojos como ejemplo contrapuesto el caso (ἐάν) de un gentil incircunciso³⁹⁸ que cumple³⁹⁹ las exigencias de la ley (cf. 1, 32): por ello, Dios imputará a éste su incircuncisión en el juicio final como circuncisión⁴⁰⁰; es decir, lo considerará como si estuviera circuncidado. La contraposición aparece marcada lingüísticamente con nitidez en cuanto que la incircuncisión del judío en virtud de sus obras está fijada ya ahora de manera definitiva (γέγονεν)⁴⁰¹, mientras que la circuncisión del gentil está formulada como juicio escatológico (λογισθήσεται). Ciertamente, en ambos casos existe la actuación, en razón de la cual tanto la περιτομή como la ἀκροβυστία serán reconocidas como nota de salvación o de condenación. Sin embargo, frente al judío, Pablo acentúa, en provocación intencionada, el carácter definitivo de la pérdida de la sal-

de la circuncisión en Rom 2, 25: el interlocutor no niega que haya que *cumplir* la ley, sino que alude a la circuncisión, con la que todo judío tiene que comenzar a cumplir la *torá* y con lo que jurídicamente es considerado como justo, de manera que su condición de circunciso es para él el fundamento de la seguridad de la salvación de acuerdo con el principio de que la salvación está abierta a aquel que observa la ley. Los numerosos «temerosos de Dios» que estuvieron ligados a la sinagoga sin haber pasado por la circuncisión y sin la plena observancia de la ley no fueron reconocidos en parte alguna como israelitas en sentido pleno. También el liberal Filón mantuvo siempre la necesidad de la circuncisión corporal, a pesar de que él supo interpretarla como símbolo; cf. Kasting, *ibid.*, que remite a *Migr Abr* 89.

396. ὠφελεῖ corresponde al hebr. **על** hifil (Michel 90). Se piensa en la eficacia para la salvación, cf. Gál 5, 2; Jn 6, 63; Heb 4, 2; 13, 9. Cf. el principio judío: «Los circuncisos no descienden a la gehenna», Ex R 19 (81°); cf. Gn R 48 (30°); Tanjuma B 60^b, 8 en Bill. I 119.

397. D juntamente con toda la tradición textual latina lee según v. 26 φυλάσσης. Νόμον πράσσειν corresponde a la expresión rabínica **את התורה עשה** por ejemplo, Sifre Dt 32, 30 (Michel 90 nota 3).

398. Tanto περιτομή como ἀκροβυστία han sido utilizadas aquí como *abstractum pro concreto*. El artículo ἡ ἀκροβυστία no indica a los gentiles en su totalidad, sino que se explica en contraposición a ἡ περιτομή. Ni Pablo ni LXX conocen el adjetivo ἀκρόβυστος, que aparece por primera vez en Ign, *Fld* 6, 12 así como en la traducción de Aquila (Michel 91 nota 2).

399. Para φυλάσσειν en sentido global pleno, cf. las pruebas en Rössler, *Gesetz*, 85-87; Bornkamm, *ThWNT* IX 234s.

400. Cf. 9, 8. En LXX, λογίζεσθαι es traducción de **חשב**; el rabinismo utiliza mayoritariamente, en su lugar, el término **על** hifil, cf. Heidland, *Anrechnung*, 84-89; Bill. II 121-123.

401. Michel 90 nota 5 interpreta γέγονεν en correspondencia con λογισθήσεται, en el sentido de la expresión rabínica **ב עשה**, con lo que, sin embargo, inscribe en v. 25b el punto de vista forense de v. 26.

vación que resulta ya de su ruptura fáctica con la ley, frente al que se encuentra la decisión escatológica de Dios⁴⁰², que debe esperarse con toda seguridad, respecto de la pertenencia a la salvación del gentil que cumple de hecho la ley. La consecuencia es que tales gentiles «incircuncisos por naturaleza» pronunciarán sentencia en el juicio final contra el judío pecador porque aquellos cumplieron la ley⁴⁰³ mientras que éste, a pesar de poseer la *torá* escrita como γράμμα y la circuncisión⁴⁰⁴, es un trasgresor de la ley. La espera apocalíptica de que el Israel rescatado llegaría incluso a ejecutar la sentencia de aniquilación sobre los pueblos extranjeros impíos⁴⁰⁵ se individualizó más tarde en la idea de que los justos pronunciarían sentencia sobre los injustos⁴⁰⁶. Aquí, en línea con Lc 11, 31s par, se ha acentuado esto polémicamente⁴⁰⁷ y constituye la antítesis de 2, 1.

En v. 28s Pablo resume todo lo anterior en cuanto que, en contra 28 de la καύχησις v. 17ss, pone en claro quién es «judío» en verdad. No le caracteriza algo visible externamente, ni siquiera la circuncisión practicada en la carne y, por tanto, comprobable externamente. Más bien, el ser verdaderamente judío es algo que está «escondido»⁴⁰⁸ a toda visión externa; y verdadera circuncisión es la del corazón, la realizada por el espíritu no por la ley en su pura existencia como γράμμα (cf. 7,6; 2 Cor 3, 6). Con ello no se está pensando en la idea estoica de que para el sabio todo lo externo es indiferente porque él se concentra exclusivamente en lo interior, en la plena coincidencia con Dios y con el cosmos, que se realiza en el pensamiento⁴⁰⁹. Por el contrario, la formulación recoge los ecos de un tema profético muy extendido: los pecados son señal de la incircuncisión del corazón y así Dios tendrá que dar al final un corazón nuevo,

402. λογισθήσεται es pasivum divinum. La significación escatológica forense resplandece a partir del κρινεῖ que sigue de v. 27.

403. νόμον τελεῖν como Sant 2, 8; Lc 2, 39.

404. A causa de la correspondencia con ἐκ φύσεως hay que entender διά con el genitivo en el sentido de la circunstancia concomitante (Pr-Bauer 326). Ciertamente, una interpretación instrumental (Schlatter 110) daría mayor fuerza a la idea polémica de v. 25s; tanto la ley como la circuncisión a las que invoca el judío, le condenan como transgresor.

405. Cf., por ejemplo, Dan 7, 22 LXX; Hen et 90, 19; 91, 12; 95, 3; 98, 12; 38, 5; 48, 9; Sab 3, 7s; 4, 16; 5, 1; Tanj B § 1 (a Dan 7, 9); Ap Abr 29.

406. Cf. Bill. I 650; II 124. Cf. el juicio sobre los ángeles 1 Cor 6, 2s.

407. No hay que excluir la posibilidad de que Pablo conociera el logion sinóptico (Lagrange 56, Dodd 41, Nygren 161), pero es improbable. Paralelos rabínicos en Bill. III 124.

408. Para la contraposición φανερόν-κρυπτόν, cf. 1 Pe 3, 4; también Mc 4, 22 par; Lc 12, 2 par. Contra la supresión del segundo ἐν τῷ φανερῷ (así Shalin, *Emendationen*, o. c. [nota 33] 95), cf., atinadamente, Käsemann 69.

409. Cf. Fridrichsen, *Der wahre Jude*, 44s.

obediente, a los hombres⁴¹⁰. En correspondencia, v. 29 tiene sentido escatológico: lo que son realmente las obras está actualmente escondido a los hombres y no será revelado hasta el juicio final (cf. v. 16 y 1 Cor 4, 5; Mt 6, 4. 18). Por eso ningún hombre puede comprobar la bondad de una obra ni «elogiarla»⁴¹¹ como tal, sino únicamente Dios. Ni siquiera los signos visibles de la elección de Israel, la *torá* como documento escrito (γράμμα) y la circuncisión, garantizan tal «alabanza» porque no se trata de poseerlas, sino de una conducta acorde con ellas. Ahí se demuestra el verdadero judío cuya pertenencia a Dios no es notoria a nadie por la manifestación externa, sino que depende del interior oculto, del «corazón», donde sólo ve Dios (cf. Mt 6, 4.6.18).

29 En v. 29a aparece ahora la antítesis ἐν πνεύματι οὐ γράμματι en el lugar de la antítesis ἐν τῷ φανερῷ-ἐν τῷ κρυπτῷ, dominante hasta ahora. Un pasaje más antiguo de la segunda Carta a los corintios (3, 3.6) indica que Pablo piensa aquí (a diferencia de v. 15) en Jer 38 (31), 33; Ez 11, 19s; 36, 26. Con γράμμα se reproduce allí el discurso de las dos tablas del decálogo, cuyo contenido, según Jer 38, debe ser escrito en el corazón de los israelitas al constituirse la nueva alianza, lo que, según Ez 11 y 36, significa la donación de «otro corazón» y de un πνεῦμα καινόν. Allí se concibe, pues, πνεῦμα en sentido antropológico. Pero el topos juega un papel decisivo en el texto de la tradición de la conversión de los gentiles al judaísmo; allí se describe ésta como resurrección de los muertos, donde (según Gén 2, 7) el πνεῦμα que se dará a los neófitos es el Espíritu de Dios⁴¹². Igualmente entiende Pablo 2 Cor 3, 6: τὸ

410. Cf. Lev 26, 41; Dt 10, 16; 30, 6; Jer 4, 4; 6, 10; 9, 25; Ez 44, 7.9; 1QS 5, 5 en contraposición a 1QpHab 11, 13; 1QH 18, 20; OdSal 11, 1-3; Filón, *Migr Abr*, 92; *Spec. Leg.* 1, 6.305; Col 2, 11-13; Just, *Dial* 114. Cf. Aquí también Jer 31, 31s; Ez 36, 26 y la toma de estos motivos en Jub 1, 23: «... convertirse a mí y yo circuncidaré la membrana de su corazón y la membrana del corazón de su descendencia y crearé para ellos un espíritu santo y los purificaré».

411. De nuevo se produce un contacto entre el pensamiento paulino y un motivo estoico, pero se diferencian en la finalidad: la polémica contra la desviación hacia la «alabanza» de los espectadores en el ἀγών; cf. Fridrichsen, *Der wahre Jude*, 46-48. Cranfield 175s, ve, por el contrario, detrás de v. 29 el juego de palabras ἡθη-ἡθη (= ἔπαινος), conocido a partir de Gén 29, 35; 49, 8.

412. Cf., especialmente, Jos As 8, 9: κύριε ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς μου Ἰσραήλ... ὁ ζωοποίησας τὰ πάντα καὶ καλέσας ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς τὸ φῶς, καὶ ἀπὸ τῆς πλάνης εἰς τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, σὺ καὶ τὴν παρθένον ταύτην εὐλόγησον καὶ ζωοποίησον καὶ ἀνακαίνισον αὐτὴν τῷ πνεύματι σὺν τῷ ἁγίῳ, καὶ φαγέτω ἄρτον ζωῆς καὶ πιέτω ποτήριον εὐλογίας σου, καὶ συγκαταρτίθμισον αὐτὴν τῷ λαῷ σου ὃν ἐξέλεξας πρὶν γενέσθαι τὰ πάντα, καὶ εἰσελθέτω εἰς τὴν κατάπαυσίν σου ἣν ἠτοίμασας τοῖς ἐκλεκτοῖς σου, καὶ ζησάτω ἐν τῇ αἰωνίᾳ σου ζωῇ εἰς τὸν αἰῶνα ἁρπώνον. Cf. 2 Cor 4, 4-6; Ef 5, 14; Col 1, 18b-20; 3, 1-4. Es interesante cómo, por una parte, estas aseveraciones responden a Rom 2, 17ss y, por otra parte, cómo en la recepción paulina el tema de la renovación por el Espíritu de Dios, que está allí en el contexto de la piedad de la ley, es contrapuesto a la ley como γράμμα.

πνεῦμα ζωοποιεῖ, pero añade: τὸ γράμμα ἀποκτείνει (cf. Rom 7, 6), con lo que se piensa en la función que cumple la ley: adjudicar al pecador la muerte que éste se ha merecido con su actuación personal (6, 23)⁴¹³. Con ello se pone igualmente de manifiesto que Pablo ha tomado en estos tres pasajes un topos de la teología judeo-cristiana de la conversión; así como también que éste le da nuevos perfiles mediante su propia interpretación de la *torá*. Según la tradición judía, la ley está del lado de la vida, también en la conversión de un gentil: él, el pecador sin ley, entregado a la muerte sin participación de la ley, es rescatado de esa muerte e incluso recreado mediante la iluminación de la *torá*⁴¹⁴. Ley y espíritu están situados aquí en el mismo plano. Sin embargo, según 2 Cor 3 y Rom 7, la «letra» es el polo opuesto al espíritu; aquella mata mientras que el espíritu resucita a la vida. El motivo es que, según Pablo, la ley convence de pecado a toda persona, tanto judía como gentil, de manera que la conversión como nueva creación contrarresta este efecto de la ley.

Así, la idea de Pablo adquiere una vertiente sorprendente al final de su polémica con el interlocutor judío: el verdadero judío en el sentido de v. 28 no debe encontrarse entre los judíos empíricos porque éstos son, sin excepción, pecadores; el sólo es engendrado como καινή κτίσις a partir del Espíritu de Dios⁴¹⁵. El verdadero judío es, pues, el cristiano converso, recreado por el Espíritu de Dios para las buenas obras (Ef 2, 9s; cf. Rom 7,6), por el que comienza a ser cumplida verdaderamente la ley (Rom 8,4); y la verdadera circuncisión, la del corazón, es el bautismo (Rom 4, 11)⁴¹⁶. El cambio consiste en que v. 25-27 están orientados todavía por la radical idea del juicio según las obras: el gentil que es fiel de hecho a la ley es contrapuesto al judío pecador y la idea va más allá: sólo la actuación práctica de la ley, no

413. Cf. E. Kamlah, *Buchstabe und Geist. Die Bedeutung dieser Antithese für die alttestamentliche Exegese des Apostels Paulus*: EvTh 14 (1954) 276-282. En el judaísmo como en el resto de los escritos no paulinos del cristianismo primitivo se utiliza el plural τα γράμματα, por el contrario, siempre con sentido positivo, como sinónimo de αἱ γραφαί; cf. Jn 5, 47; 7, 15; Hech 24, 26.

414. En el bautismo se contesta siempre a la pregunta acerca del verdadero judío en el sentido de la justicia de la ley, cf. Bill. II 125.

415. Cf. 8, 2; 2 Cor 1, 22; 5, 5.17; Gál 3, 2-5; 1 Tes 1, 8; Ef 1, 13s; 5, 14; Tit 3, 5; Heb 6, 4s; 1 Pe 4, 6; Jn 3, 5-8.

416. Así, correctamente, Berger, *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*: MThZ 17 (1960) 47-89, aquí 63s; Käsemann 70, el cual niega tanto diversos comentarios de los exegetas acerca de cómo Pablo puede hablar de los judíos de tal manera como también la otra explicación de que con el gentil en v. 26ss se piensa, según v. 26s, en cristianos venidos de la gentilidad. Pero Pablo tampoco contrapone de manera especial en v. 29s, como opina Käsemann, *ibid.*, a los cristianos venidos de la gentilidad con los judíos, sino a los cristianos en general; así, con razón, Cranfield 176.

la posesión de la ley y de la circuncisión, acreditan al verdadero judío. Partiendo de esto, cabría esperar como conclusión, en primer lugar, una repetición de la tesis de v. 13, según la cual la justificación en la salvación escatológica sólo llega a adjudicarse al judío por la puesta en práctica de la ley. En lugar de esto, Pablo continúa aquí con el topos tomado de la tradición judía de la conversión, pero lo reorienta, en contra de la tradición, no al gentil, sino al judío. Sólo mediante la experiencia de una conversión como nueva creación por el Espíritu de Dios se convierte el judío en verdadero judío. Porque en lugar de ser entregado por la ley a la muerte, éste experimenta la ley mediante el espíritu de Dios y logra así, en vez de la alabanza de los hombres, la alabanza escatológica de Dios. Pablo no hace aquí sino apuntar esta sorprendente respuesta; la desarrollará más tarde (cf. después de 7, 5s en primer lugar 8, 2ss). Con todo, indica hacia dónde apunta en último término la polémica contra el interlocutor judío: no a una estigmatización del judío como pecador, sino a la salvación, también abierta para él, del pecado en la conversión por medio del Espíritu de Dios. Todavía no es éste el lugar para decir que ésta se lleva a cabo en la fe en Cristo (cf. 3, 21ss).

Resumen

Desde la Iglesia antigua se refleja la tensión en esta sección del texto en cuanto que se pregunta: ¿a quién se refiere la ἀκροβυστία? Se contraponen dos interpretaciones extremas. Una parte de v. 28s: si el verdadero judío está «circundado» por medio del Espíritu, es decir, por el bautismo, cuando con anterioridad los v. 25-27 hablan del incircunciso que cumple la ley, sólo pueden aludir al cristiano venido de la gentilidad; porque sólo «el que vive según el Espíritu cumple la ley; pues el cumplimiento de la ley está en Cristo»⁴¹⁷. Pablo no puede pensar en ejemplos concretos de cumplimiento real de la ley por gentiles si concluye su pensamiento con el juicio de que todos están bajo el pecado (3, 9). Mas puesto que en v. 25b-27 habla del cumplimiento fáctico de la ley, sólo puede tratarse del cristiano, al que pone ante los ojos del judío pecador: como aquel al que la gracia y el Espíritu de Dios capacitan para el cumplimiento de la ley que el judío trasgrede.

La otra posición alcanza, en correspondencia inversa, una exégesis unitaria de la sección en cuanto que entiende πνεύματι de v. 29 en

sentido antropológico y la finalidad en el sentido de que a la justicia aparente puramente exterior, orientada por la letra y por la circuncisión corporal, Pablo contrapone la obediencia verdadera, interior, que se realiza con el corazón, más concretamente con el «espíritu» como la mismidad del hombre, en lugar de reducirse todo al puro cumplimiento externo de prescripciones. Desde Orígenes, en el que se encuentra ya esta exégesis⁴¹⁸, la distinción estoica de la ley de la naturaleza como νόμος ἄγραφος⁴¹⁹ de todo derecho legislado sirve en la Iglesia antigua y medieval como horizonte hermenéutico evidente.

La diferencia entre estas dos exégesis contiene puntos de vista de interés teológico general. Si se considera la contraposición «letra-espíritu» en el sentido de la interpretación mencionada en último lugar, entonces la esencia del cristianismo en diferencia característica respecto del judaísmo aparece como «la liberación de la conciencia de toda autoridad externa transmitida sólo por medio del hombre, como la eliminación de toda barrera que coarta, como la elevación a un punto en el que todo es desvelado y descubierto ante los ojos del espíritu con una claridad meridiana, como autonomía e inmediatez de la autoconciencia»⁴²⁰. En este sentido presentó J. G. Fichte, representativo de la recepción del cristianismo en la filosofía idealista alemana, la significación general fundamental de la contraposición «letra-espíritu»⁴²¹. La otra interpretación tal como fue fundamentada por Agustín en su escrito *De spiritu et littera* y adquirió en Lutero significación central como principio de la doctrina bíblica de la Reforma, parte de una comprensión estrictamente teológica del concepto πνεύμα y entiende γράμμα en sentido funcional como la ley que condena al pecador, que lo mata. El espíritu anula este efecto de la «letra»: Dios salva al hombre que perece por su propia actuación. El discurso acerca del espíritu habla de un suceso que el hombre no puede alcanzar por

418. Fragmento 10 (Ramsbotham I); cf. Teodoro de Mopsuestia en Staab, *Paulus-kommentare*, 116, quien, sin embargo, acentúa el carácter hipotético de 2, 25s. En nuestro tiempo especialmente en Baur, *Paulus* I, ²1966, 374: «Así pues, en cuanto que el verdadero valor moral del hombre consiste sólo en la actuación, en hacer aquello de lo que se tiene conciencia que debe hacerse, se anula en esta única realidad la diferencia de la gentilidad y del judaísmo: membrana es como circuncisión y circuncisión como membrana; no importa lo que el judío es externamente sino únicamente aquello que es internamente en el corazón delante de Dios» (Igualmente Berger, *Abraham* 63s).

419. Cf. *supra*, p. 168s a 2, 14. Käsemann 71 cita la sentencia de Arjita en *Stob. ecl.* IV 1, 135: νόμος ὁ μὲν ἐμψυχος βασιλεύς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα.

420. Baur, F. C., *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, ²1860, 62.

421. Fichte, *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie* (1794, *Werke*, ed. por J. H. Fichte, vol. 8, 1846, 270-300); cf. Id., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806, 7. *Vorlesung* (*Werke*, *ibid.*, vol. 7, 96-111).

417. Orígenes, *Röm* (Rufino 901) y sobre esto R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, London 1957, 90-104. Cf. así también Agustín, *de spir et lit* VIII-X (13-16) CSEL 60 (§ 164-169) y Lutero, *Röm* I 128. En nuestro tiempo, por ejemplo, Zahn 144; Bultmann, *Teología*, 317, nota 14.

sus propias fuerzas; excluye, pues, una comprensión antropológica de πνεύμα⁴²².

Si es claro que Pablo persigue en 2, 25ss un objetivo ético —se trata de un verdadero actuar de la ley— igualmente decisivo para la recta comprensión es el conocimiento de que este objetivo sólo se alcanza mediante la ruptura en v. 28s. Tal actuación no sólo no documenta la situación fáctica del hombre como pecador, sino que sobre todo la excluye. El judío está ahí como prototipo de todos los hombres. El contraejemplo del gentil en v. 25-27 se utiliza tan sólo para perfilar la acusación, pero no sirve para demostrar positivamente a modo de ejemplo las posibilidades humanas realizadas. Se logra el cumplimiento de la ley sólo como consecuencia del suceso del Espíritu de Dios, que significa conversión: conversión no del gentil a la ley, sino del judío al evangelio, que elimina el efecto de la ley.

En este sentido, la polémica paulina con el judío abre el horizonte bajo el que hoy hay que hacer valer el evangelio como ruptura con todas las tendencias de autorrealización: sólo el hombre que experimenta y entiende que él como alienado no puede eliminar su alienación, ni por medio del conocimiento ni por la actuación, experimentará la eliminación de la alienación: πνεύματι οὐ γράμματι, como *creatio ex nihilo*. Ahora bien, tal experiencia del Espíritu afecta al hombre de manera tan total, en la raíz de su relación consigo mismo, que queda excluida cualquier obligatoriedad de la religión. Esto significa ciertamente no la interiorización de la religión en el sentido de un retorno a la subjetividad «privada», de espaldas al mundo, cerrada sobre sí misma, ni en el sentido de una postura de indiferencia frente a todas las manifestaciones vitales «externas», por ejemplo culturales, de la religión en beneficio de una devoción pura del «corazón», sino, por el contrario, una interiorización de la religión en el sentido de que queda eliminada toda heteronomía en la que la relación del hombre con Dios permanezca como exterior a él mismo y se crea una verdadera imbricación de religión y autoconciencia, de autoconciencia y religión. En la medida en que la interpretación de los Padres, y también la teología idealista del siglo XIX, apuntaba a este objetivo no carecía de razón y merece ser mencionada de nuevo sin los sentimientos habituales.

422. El carácter de conversión de la experiencia del espíritu ha sido elaborada filosóficamente sobre todo por Kierkegaard en rotunda antítesis con la interpretación idealista; cf. de manera especial en *Philosophische Brocken*, en *Gesammelte Werke* 10, Düsseldorf 1952, 16-18.

c) 3, 1-8 Rechazo de las objeciones judías

Bibliografía: Bornkamm, G., *Theologie als Teufelskunst*, en *Geschichte und Glaube* II, 140-148; Doeve, J. W., *Some notes with reference to τὰ λόγια τοῦ θεοῦ in Romans III, 2*, en *Studia Paulina*, 1953, 111-123; Jeremias, J., *Chiasmus in den Paulusbriefen*, en *Abba*, 287-289; Kertelge, K., «*Rechtfertigung bei Paulus*», 63-70; Ljungmann, H., *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Lund 1964, 13-47; Müller, Ch., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 67-69; Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes*, 84-86; [Stowers, S. K., *Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3: 1-9*; CBQ 46 (1984) 707-722; Räisänen, H., *Zum Verständnis von Röm 3, 1-8*, en *SNTU/A*, vol. 10, 1985, 93-108].

1 ¿Cuál es, pues, la ventaja del judío o cuál la utilidad de la circuncisión? ¡Grande de todas maneras! 2 Primeramente: a ellos les fueron confiadas las palabras de Dios. 3 Pues ¿qué? Si algunos de ellos fueron infieles, ¿frustrará, por ventura, su infidelidad la fidelidad de Dios? 4 ¡De ningún modo! Antes queda sentado que Dios se muestra como veraz y todo hombre mentiroso, como está escrito: «Para que seas reconocido justo en tus palabras y venzas (en el proceso) cuando se pleitee contigo». 5 Mas si nuestra injusticia pone a la luz la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿Será acaso injusto Dios cuando descarga su cólera? —hablo en términos humanos. 6 ¡Jamás! ¿Cómo podrá juzgar Dios al mundo de otro modo? 7 Pero si con mi mentira sale ganando la verdad de Dios para gloria suya, ¿por qué razón soy juzgado todavía como pecador? 8 Y no (debe tener validez), como se nos calumnia y como algunos que nosotros dijimos: «hagamos el mal para que resulte el bien». Esos tales tienen merecida su condenación.

Análisis

El estilo de diálogo une este trozo con el precedente. Pero, sin embargo, ahora el interlocutor judío toma la iniciativa y formula a Pablo contrapreguntas polémicas. τί οὖν v. 1, continuado mediante τί γάρ v. 3, introduce la objeción que se refiere a 2, 17ss («judío») y 2, 25ss («utilidad de la circuncisión»). εἰ δέ v. 5 y v. 7 introducen la contraargumentación propiamente dicha a 2, 17 (εἰ δέ cf. ἐὰν v. 25). A pesar de estas patentes relaciones con lo precedente⁴²³, se discute el contenido de 3, 1-8 en el contexto. Con frecuencia se ve aquí a Pablo «preocupado... por solventar ideas secundarias» que

423. La objeción 3, 1 se refiere no sólo a 2, 28s; contra Michel 94; de igual manera Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 84.

llegan a ocupar una posición preponderante en él y le «distraen una y otra vez del tema»⁴²⁴. Sin embargo, aquí se pasa por alto que, igual que el interlocutor, también el tema discutido en 2, 17ss y en 3, 1ss es el mismo. Si Pablo ha negado en 2, 17ss la tesis de un privilegio histórico-salvífico del judío frente al gentil con miras al juicio según las obras, el interlocutor niega ahora en 3, 1ss, a la inversa, la tesis paulina de la equiparación de judíos y gentiles como pecadores en el juicio final; y su negativa se fundamenta en la elección divina de Israel.

Ciertamente, ni el estilo ni la formulación permiten decidir si es Pablo el que se formula a sí mismo las preguntas que encontramos en v. 1.3.5.7⁴²⁵. Es indudable que detrás de v. 1-4, y más allá de la situación de diálogo polémico, se esconde un profundo interés teológico personal. Sin embargo, se pone de manifiesto en v. 8 que Pablo tiene que defenderse, en la conclusión, de un reproche concreto de un adversario real. Las preguntas de v. 1.3.5.7 forman entre sí una cadena de argumentación cuyo último eslabón es el reproche de v. 8. Las dos primeras constituyen el punto de partida; y están formuladas de manera que en cada caso sean negadas por Pablo. La «preferencia» del judío y la «utilidad» de la circuncisión significan naturalmente «muchísimo» en cuanto que provienen de Dios (v. 1s). Sin embargo aquí se fragua la segunda pregunta en cuanto que ella une el argumento de Pablo en 2, 17ss. 25ss con esta premisa de la elección divina: si Pablo apuntaba que el pecado del judío contradecía su llamamiento al don de la ley y de la circuncisión, el interlocutor va más allá y afirma que la infidelidad del hombre no es capaz de anular la fidelidad de Dios (v. 3). Le da la razón Pablo cuando, utilizando la Escritura, ratifica como irrefutable la antítesis entre la «mentira» del hombre y la justicia de Dios evidenciada en el pleito jurídico (v. 4). Y partiendo de esta premisa, el interlocutor pasa al ataque mediante dos conclusiones introducidas con εἰ δέ. Primero invierte en v. 5s la concepción paulina de la cita del salmo v. 4b en la tesis blasfema de v. 5a, que, en su consecuencia, lleva a una contradicción entre justicia y juicio de ira de Dios (v. 5). La misma objeción se repite enseguida en v. 7, acentuada a partir de v. 4a⁴²⁶, pero aquí, en lugar de la consecuencia imposible formulada de forma general en v. 5 (μή como v. 3), aparece en v. 7b la pregunta con acento personal. De la problematización de la idea del juicio, con la que acabó la polémica de Pablo en 2, 17ss después del juicio del interlocutor, viene sin embargo en v. 8 el re-

proche decisivo contra Pablo, reproche al que tiende toda la argumentación del adversario⁴²⁷: donde teológicamente no existe posibilidad alguna de un juicio desaparece también éticamente la diferencia entre el bien y el mal.

Por consiguiente, el interlocutor judío intenta desde el comienzo rechazar teológicamente el presupuesto del ataque paulino contra él en 2, 17ss, de manera que éste caiga por su propia base. Y comienza por la elección divina, cuya realidad se desmorona si, como consecuencia del pecado de los judíos, cae por tierra la diferencia histórico-salvífica, escatológicamente importante, entre judíos y gentiles. Y puesto que Pablo mantiene radicalmente de hecho la meta a la que apunta su pensamiento de 2, 17ss, pero niega al mismo tiempo que esto traiga consigo la aniquilación de la elección, la argumentación adversaria lo convierte en teólogo blasfemo cuya tesis, de consecuencia inquietante, golpea a Dios mismo ya que éste tiene que ser injusto si, *stante peccato omnium*, cubre a los pecadores con su juicio de ira. Pero si el juicio cae por tierra, también el principio de la ética según el cual quien obra el bien consigue el bien se invierte en su contrario inquietante. Así Pablo se desenmascara con su ataque en 2, 17ss como blasfemo de Dios. Pablo mismo se encuentra durante el proceso de esta argumentación en una situación extremadamente comprometida. Después que él debe negar rotundamente la pérdida de vigencia de la elección divina, formula Pablo su decisiva tesis v. 4 utilizando el texto escriturístico, dotado de autoridad; y precisamente así se quita de encima el argumento del adversario manifestado en v. 5, que sólo puede rechazar con un global μή γένοιτο y lo niega mediante la referencia al juicio de Dios (v. 6). Y precisamente esto arroja el adversario de nuevo contra Pablo (v. 7); y antes de que él pueda responder de ello, está ya en liza su decisivo reproche final de v. 8, al que él contesta nada más que con una nueva recriminación global de blasfemia y con una rotunda aseveración de juicio. En 3, 1-8, Pablo se encuentra casi contra las cuerdas. Aquí se pone de manifiesto claramente que no se trata en modo alguno de un «juego dialogal» con un adversario «fingido» mediante el que «intenta exclusivamente exponer sus ideas»⁴²⁸, sino que, como consecuencia de su ataque contra el judío en 2, 17ss, se ve sumido en un contraataque muy real y compacto al que a duras penas puede responder con argumentos. En ningún otro lugar del nuevo testamento aparece con tanta claridad el adversario judío de Pablo ni en parte alguna se alcanza un nivel tan elevado de reflexión de la polémica teológica como aquí.

424. Lietzmann 45; similar Kuss 99; Käsemann 72; Schlier 97.

425. Así frecuentemente; recientemente Käsemann 73; Schlier 91.

426. Jeremías, *Chiasmus*, 287-289, pone de manifiesto que la objeción v. 5 arranca de la cita en v. 4b; la objeción en v. 7, de lo dicho en v. 4a, de manera que la exposición de las ideas en v. 5ss ha sido estructurada de forma quiástica.

427. Reconocido atinadamente por Kuss 99.

428. En contra con razón, Michel 94.

Con frecuencia no se tiene en cuenta la unidad interna de la sección. Por lo general se la divide en dos partes en las que se tratan dos objeciones distintas⁴²⁹. La división en dos partes (v. 1-4. 5-8) es clara; sin embargo, en la intención del adversario, v. 1-4 es sólo la premisa para el ataque propiamente dicho de v. 5-8, mientras que, para Pablo, v. 4 es la base⁴³⁰ única que le permite repeler el ataque. Ambas partes han sido construidas en dos pasos de argumentación; de ellos, el segundo (v. 3. v. 7) continúa y refuerza al primero (v. 1s. v. 5s)⁴³¹.

Explicación

- 1 τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου se refiere a 2, 17ss: si las prerrogativas enumeradas allí, de las que se gloria el judío frente al gentil, quedan anuladas por sus obras, ¿para qué vale esta preferencia? Lo mismo hay que decir de la circuncisión como signo de elección: si ella de nada «sirve» (2, 25ss) al trasgresor, ¿en qué consiste su «utilidad»?
- 2 Como pone de manifiesto v. 2, se pregunta por la permanencia y la fuerza de la elección de Dios. Pablo responde plerofóricamente y su apasionado interés se pone de manifiesto en que, realicen como realicen con sus obras los judíos su participación en la elección divina, ésta no caduca por sí misma (cf. 9, 6). Hasta los capítulos 9-11 no tocará Pablo el problema que se crea mediante esta contradicción. Sólo podrá resolverlo sobre la base de la acción salvífica de la justicia de Dios en la muerte de Cristo, de la que no se habla aquí todavía. Por consiguiente, en primer lugar se trata aquí de reafirmar la acusación de 2, 17ss, que el adversario quiere echar por tierra haciendo referencia a la elección; quiere reforzarla precisamente desde ésta. Desde la vertiente de Dios, tanto ella como también su signo, la circuncisión, valen «mucho de todas maneras». De sus infalibles notificaciones divinas en la historia (cf. 9, 4s), Pablo cita aquí sólo lo primero y más importante⁴³²: el factum de que las «palabras de Dios» han sido con-

429. Así, recientemente, de nuevo Käsemann 72s.

430. Así, con razón, Michel 96, como, especialmente, Käsemann 76 contra Weiss, J., *Beiträge*, 221, quien ve en v. 4 una digresión retórica.

431. Ahí reside el momento de verdad de la disposición en cuatro secciones en Bornkamm, *Theologie als Teufelskunst*, 142-146.

432. πρῶτον μὲν puede estar en Pablo de manera autónoma, sin una continuación subsiguiente (cf. 1, 8). Pero Pablo podría tener aquí presente una serie de declaraciones fácticas, correspondientes con 9, 4s, de la elección de Israel que no expone a continuación a causa de la apretada situación de discusión. Naturalmente, no puede concluirse de ahí que unió inmediatamente a cap. 1-4 los capítulos 9-11 en una homilía «histórico-salvífica» preliteraria; así Scroggs, R., *Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1-11, in Jews, Greeks and Christians*, FS W. D. Davies, Leiden 1976, 271-298, aquí 277 nota 19. Orígenes leyó πρῶτοι (cf. también Euseb y 1739), con lo que se elimina la dificultad lingüística, pero se cambia el sentido con la mirada puesta sobre la subsiguiente elección

fiadas a los judíos. τὰ λόγια (τοῦ Θεοῦ) es en LXX, en Filón y en Hech 7, 38 una designación global de las palabras de la revelación en la Escritura⁴³³ y tal vez se ha utilizado aquí de forma equivalente. Pablo alude a que las palabras que Dios ha dirigido a Israel atestiguan en cuanto tales su voluntad de elección y tienen carácter de promesa. Esta voluntad de fidelidad de Dios a la alianza⁴³⁴ no pudo hacerse añicos, empero, por la infidelidad «de algunos». Aquí Pablo está de acuerdo plenamente con su interlocutor judío: μὴ γένοιτο⁴³⁵. Toma el juego de palabras entre πίστις y ἀπιστία y lo continúa mediante la correspondiente pareja de conceptos contrapuesta ἀληθής—ψεύστης. En el antiguo testamento, la «verdad» de Dios es la seguridad inquebrantable de su fidelidad; la «mentira» del hombre, su no perseverancia en la fidelidad demostrada en el quebranto de ésta. Lo primero es como una rubricación mediante juramento; lo segundo está formulado con el texto de ψ 115, 2, que proporciona a Pablo la universalización: πᾶς ἄνθρωπος, con lo que él supera el τινές de v. 3. En esa dirección apuntaba su acusación, que partía de la consideración del pecado de los gentiles e incluía en ella el de los judíos. El pecado no es un problema que afecte sólo a algunas partes de Israel; en modo alguno puede hablarse de un resto de justos, expresión constante en el judaísmo⁴³⁶. Israel como totalidad ha roto la alianza; Pablo

histórico-salvífica de los gentiles en Cristo. Cf. para esto, Bauernfeind, O., *Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex von der Goltz untersucht und herausgegeben*, 1923 (TU 44, 3), 95s; Schelkle, *Paulus*, 95 nota 99. Tal vez esta variante motivó la añadidura de γάρ, que, fuera de **K** sólo se encuentra atestiguada en la tradición tardía.

433. Stuhlmecher, *Gerechtigkeit Gottes*, 85 remite a Dt 33, 9 (par. διαθήκη σου); ψ 106, 11 (par. βουλή τοῦ ὑψίστου) y especialmente ψ 18, 8-15 (par. νόμος τοῦ κυρίου, μαρτυρία κυρίου, δικαιώματα κυρίου, ἐντολή κυρίου, κρίματα κυρίου) y ve desde aquí una referencia retrospectiva a 2, 26 δικαιώματα τοῦ νόμου. Pero de seguro que no se ha concebido 3, 2 pensando en la ley en sentido estricto, sino de modo general, pensando en el testimonio de la Escritura; cf. Doeve, *Some Notes*. Para Filón, cf., especialmente, *Vit Mos* II 188; *Virt* 68, así como la documentación en Pr-Bauer 942.

434. Para πίστις Θεοῦ, cf. ψ 32, 4 εὐθὴς ὁ λόγος τοῦ κυρίου, καὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πίστει; Os 2, 2; Sal 8, 28.

435. Esta expresión de negación vehemente de una objeción adversaria (cf. v. 6.31; 6, 2.15; 7, 7.13; 9, 14; 11, 1.11; Gál 2, 17; 3, 21; 1 Cor 6, 15) corresponde al rabínico הלילה או חס (Bill. III 133); pero se encuentra también frecuentemente en la diatriba, cf. Bultmann, *Stil*, 33.

436. τινές v. 3 no debe entenderse desde 11, 25ss ni pensar que Pablo tiene aquí ante sus ojos, con ἐπίστευσαν, el rechazo de la fe de los judíos actuales frente al evangelio en contraposición a la fe de los judeo-cristianos (así Kuss 101 con bibliografía). τινές tampoco corresponde al estilo polémico (así Käsemann 74). V. 3 es más bien objeción del adversario, el cual, según toda la tradición judía, sólo puede y quiere hablar de la apostasía de «algunos». V. 4 es la réplica de Pablo a esto: πᾶς ἄνθρωπος responde a v. 9ss.

toma la acusación de los profetas; y de esta manera la «mentira» de todos los hombres se encuentra frente a la fidelidad de Dios, que, precisamente en cuanto que sigue en vigencia, compromete a los pecadores. Desde el punto de vista de la historia de las formas, v. 4a proviene del género de la exhomologesis, que, sobre todo en la comunidad de Qumram, se radicalizó hasta el punto de que el orante se incluye a sí mismo «entre la humanidad impía» (רשעה לאדם), «entre la masa de la carne pecadora» (לפד בשר עול) (1QS 11, 9) y ensalza a Dios como el único recto y fiable: «En ti, Dios de los conocimientos, están todas las obras de la justicia y el consejo de la verdad; pero en los hijos de los hombres están al servicio del pecado y acciones del engaño (מעשי הרמיה)» (1QH 1, 26s)⁴³⁷. El contexto tradicional de oración de este motivo se indica en Pablo con γυνέσθω; y la continuación v. 4b es lenguaje directo de oración. El *parallelismus membrorum* de la cita de ψ 50, 6⁴³⁸ indica que δικαιωθῆς se concibe en el sentido de la historia de las formas como demostración de la justicia y, por consiguiente, como victoria de Dios en el proceso contra sus acusadores humanos⁴³⁹. Si se trata de la verdad de las «palabras» de Dios (cf. v. 2) en las que él ha adjudicado su elección a Israel, entonces Dios se muestra como justo en su fidelidad a la alianza. Por consiguiente, no se incluye la cita de la confesión de pecados del orante de ψ 50, 6 porque la contraposición al pecado de los hombres está expresada ya en v. 4 y Pablo no puede utilizar en el contexto el estilo-yo⁴⁴⁰.

Pero precisamente de esta interpretación de la cita de la Escritura extrae el adversario su argumento decisivo contra Pablo. Él resume

437. Cf. lo mismo en el horizonte de la concepción de litigio judicial 1QH 9, 14s y otros lugares.

438. Excepto νικήσεις, que probablemente es original frente a la variante νικήσης, armonizada con ψ 50, 6, los términos se corresponden exactamente con el texto LXX. Hay que entender el futuro en sentido lógico –«prospectivo»; Kuss 101 según Schwyzer-Debrunner, *Griechische Grammatik* II, 1930, 290. Pero el contexto conceptual paulino es escatológico; Käsemann 75.

439. Para el trasfondo conceptual, cf. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, 57-64; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 137ss. LXX introduce con κρινεσθαι –en lugar de כשפטך MT– la idea de pleito judicial en el texto, idea que Pablo radicaliza desde v. 4. Pero hay que entender κρινεσθαι, paralelo de νικῶν, probablemente tanto en LXX como en Pablo no como pasivo, sino como medio; a ello apunta la doble formulación con ἐν (así Michel 96 –de manera distinta Käsemann 75, quien piensa, sin razón, que Pablo sustituye la voz media del texto de LXX por la pasiva); en el sentido pasivo habría que esperar ἐκ (cf. Mt 12, 37) o ἀπὸ (cf. Mt 11, 19 par). Es imposible la concepción de Ulonska, *Paulus*, 166s, de que Pablo utiliza la cita «contra el uso de los LXX como alocución directa, actual a sus oyentes».

440. Para la explicación no es suficiente decir que Pablo añade mentalmente como conocida la confesión de pecados ψ 50, 6a (así, por ejemplo Lietzmann 54).

primero la opinión de Pablo en la frase: «Nuestra injusticia demuestra la justicia de Dios». Se desprende para él este sentido en cuanto que él refiere el ὅπως de la cita v. 4b inmediatamente a v. 4a: todo hombre es un mentiroso para que Dios aparezca como justo. Con συνίστησιν se toma la aseveración forense de v. 4b. Así, el adversario da plenamente en la diana a la que apunta la «argumentación» paulina. De hecho, Pablo resumirá su exposición de la justificación diciendo que la «intención» histórico-salvífica del pecado de todos es la revelación de la justicia de Dios (3, 21) como entrada de la soberanía de su gracia (5, 20s) y de su compasión sobre todos los impíos (11, 28-32). Y, sin embargo, el adversario tiene algo distinto ante sus ojos: en la tesis de Pablo no puede ver nada más que una blasfemia de profundidad abismal. Porque él sólo puede entender la justicia de Dios como poder de salvación para los justos. ¿Qué sería la justicia de Dios tomada en sí misma, sin justos a los que procurar la salvación, más bien sólo en confrontación con los impíos? Y así pasa él al ataque presentando como consecuencia imposible, blasfema, de la tesis paulina que Dios es «injusto» cuando recubre a los injustos con su juicio de ira, como Pablo ha manifestado ya, sin embargo, en 2, 17ss. Porque «nuestra», de los judíos, injusticia debe servir únicamente para demostrar la justicia de Dios; pero una justicia que sólo produzca ira y no salvación deja de ser justicia. Por consiguiente, no se utiliza ἄδικος en el sentido greco-romano como violación de la iustitia distributiva, que debe hacer que cada uno reciba lo suyo, como si Dios actuara injustamente cuando castiga a aquellos que, sin embargo, pecan para su glorificación⁴⁴¹. Para un judío, la justicia de Dios sólo es concebible como su fidelidad a la alianza que crea salvación para los justos que corresponden a aquella y aniquila a los injustos. Mas si por el contrario –¡que contrasentido!– la ruptura de la alianza de todos como impíos no tiene más finalidad que la de demostrar la justicia de Dios como tal, entonces ésta consistiría en un juicio universal de ira. Pero esto contradice profundamente al sentido de justicia. Pero antes de rechazar de nuevo enérgicamente esta consecuencia utilizando otra vez el μὴ γένοιτο, Pablo la presenta primero a su lector como argumento «humano» que no se corresponde con la verdad de Dios⁴⁴². Y contrapone el principio de fe reconocido de que Dios juzgará (κρινεῖ) al mundo; mas entiende

441. Casi siempre se entiende en este sentido Rom 3, 5; cf., por ejemplo, Bultmann, *Teología*, 345. En contra, con razón, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 86; Käsemann 76; ahora también Schlier 95.

442. Cf. Gál 3, 15; 1 Cor 9, 8; Rom 6, 19. Orígenes conoció manuscritos griegos que leyeron κατὰ τῶν ἀνθρώπων y lo refirieron a lo precedente. Cf. Al omite la frase.

esto, a diferencia de la tradición rabínica⁴⁴³, en el sentido de juicio universal que abarca también a los judíos. La justicia de Dios es una realidad escatológica que no permite tampoco en modo alguno ser llevada *ad absurdum* mediante el pecado de todos. Sin embargo, con ello Pablo no alcanza a la objeción en su eje de empuje propio. Todavía no puede hacerlo aquí; porque que el juicio de ira de Dios sobre todos los hombres como pecadores no hace caduca su justicia creadora de salvación se debe demostrar precisamente no mediante el reforzamiento del juicio de Dios sobre todos los pecadores, sino únicamente poniendo la mirada en la muerte de Cristo como *iustificatio impiorum*⁴⁴⁴. Se comprende así que el adversario contragolpee y que repita su argumento con más fuerza, pasando del estilo «nosotros» al estilo «yo»⁴⁴⁵. Y concluye a partir de v. 4a: si mediante mi «mentira» obtiene «ventaja» la «verdad» de Dios, de manera que no se dé περισσόν alguno de un hombre (v. 1), sino únicamente el de Dios y, en consecuencia, mi mentira sirva sólo para gloria de Dios, ¿por qué razón soy juzgado todavía? (Para καί cf. 1 Cor 15, 29). En la «noche, cuando todos los gatos son pardos» (Hegel)⁴⁴⁶, cuando desaparece toda distinción entre justos y pecadores, entonces todo juicio tiene que carecer de sentido. Naturalmente, esto no responde en modo alguno a la opinión del adversario mismo ni tampoco a la objeción v. 5⁴⁴⁷. Esta quiere, más bien, desenmascarar la imposible consecuencia de la posición paulina y, al mismo tiempo, mostrar que precisamente y tan sólo partiendo de ésta se desmorona la acusación de Pablo contra el judío 2, 17ss.

443. Cf. la documentación en Bill. III 84.139. Ciertamente también el judío fiel a la ley se sabe, en relación con el juicio final, confrontado con el juicio de Dios según sus obras; cf. Volz, *Eschatologie*, 284ss; Cohen, *Le Talmud*, Paris 1976, 439-447; E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, 511-523. Sin embargo, se sabe situado de manera fundamentalmente distinta en el juicio final que el no judío por su participación en la elección de Israel.

444. Así correctamente Kuss 103; en contra, Schlier 96.

445. El estilo-yo es de suyo frecuente en la diatriba y puede utilizarse con laxitud (cf. las pruebas paulinas en Lietzmann 46, a excepción de Rom 8, 11). Sin embargo, la primera persona del plural en v. 5 queda fuera del estilo de diatriba; el adversario habla como representante del judaísmo. Puesto que v. 7 continúa a v. 5, hay que entender ἐγώ de forma concreta. καί significa entonces «precisamente yo», el judío de 2, 17ss.

446. Cf. *Phänomenologie des Geistes*, en *Theorie-Werk-Ausgabe* III, Frankfurt/M. 1970, 22: «Contra poner este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento».

447. En este sentido, Bornkamm, *Theologie als Teufelskunst*, no hace justicia al compromiso teológico y *niveau* de las objeciones v. 5-7 a las que considera sólo como «pseudo-teología sofista» (148); tampoco tiene en cuenta la dificultad en la que Pablo se encuentra frente a ellos.

Así, el último y decisivo reproche v. 8 deriva directamente de v. 5-7⁴⁴⁸. Ahora el adversario pasa al ataque directo y acusa a Pablo de una ética blasfema que es la consecuencia de su nivelación global del privilegio histórico-salvífico de los judíos como pecadores con los gentiles: allí donde desaparece la distinción entre justos y pecadores, desaparece también todo compromiso moral a favor del bien. Una vez más, el adversario saca una consecuencia absurda que él presenta ahora realmente como opinión de Pablo: «Hagamos el mal para que de ello provenga el bien»; pues el pecado glorifica a Dios. Pero ahora termina toda discusión para Pablo. Así como la tradición judía ve en la actuación el ámbito en que se realiza tanto la justicia de Dios como la del hombre, así también Pablo. Sin embargo, para él el problema del pecado de todos se presenta –de manera más radical que en aquellos grupos judíos que veían la masa de sus conciudadanos en la apostasía y en la injusticia fáctica, mientras que frente a esa masa los justos representaban una minoría reducida– como barrera catastrófica que impide de manera irremisible toda realización de la justicia por parte de los hombres. Realmente Dios está como único Justo frente a una *massa perditionis*. Sin embargo, el destacar esto de manera despiadada no es para Pablo, el judío, en modo alguno una cosa positiva de la que se desprendería, como la inversión de la justicia de Dios en injusticia, también una arrogante inversión de la pretensión de justicia de los hombres en su contrario. Más bien, está detrás de su acusación, también del judío, el dolor del que está comprometido en la causa de Dios, a favor del bien y en contra del mal, el cual, por consiguiente, nunca puede pensar en imputar esta situación catastrófica, por ejemplo, a Dios ni encontrar ahí, sarcásticamente, un atenuante para sí mismo. En el reproche del adversario, él no ve otra cosa que «blasfemia» y no porque el adversario haga de su opinión una «figura grotesca y una caricatura»⁴⁴⁹, sino porque hace una mala farsa de Dios mismo, de la fidelidad de su justicia como del rigor de su cólera. El adversario es el que se descalifica incurablemente delante de Dios por medio de su argumentación y atrae sobre sí un κρίμα ἔνδικον.

Resumen

Para la comprensión de esta sección es decisivo caer en la cuenta de que las preguntas v. 1.3.5.7 son formuladas por el interlocutor

448. Contra Käsemann 78; correctamente Schlier 97.

449. Así Bornkamm, *Theologie als Teufelskunst*, 146. Kuss 105, traduce –en consecuencia– equivocadamente: «calumniador».

judío a Pablo como contraataque perfectamente pensado, construido gradualmente, a la acusación 2, 17-29. Si Pablo ha privado al judío que ha pecado de toda posibilidad de presentarse como abogado defensor de la verdad de Dios frente al gentil en virtud de los actos histórico-salvíficos de su elección, éste plantea en primer lugar la pregunta acerca de la «verdad» de la fidelidad divina a la alianza, la cual, por supuesto, no desaparece aunque algunos de los elegidos hayan roto la fidelidad⁴⁵⁰. Precedida de $\mu\eta$ como en la introducción de las preguntas v. 1 y v. 3, Pablo tiene que negar que desaparezca, pero precisamente así se mantiene en pie su acusación de manera que justamente ahora comienza a ser radical: en cuanto que sólo Dios es creíble en su fidelidad, en el pleito acerca de la justicia del *partner* de la alianza triunfa su justicia frente a la injusticia y a la mentira de todos los hombres, de manera que, desde Dios, precisamente por la demostración de la permanencia de la elección, la culpa del acusado aparece en una luz cegadora. Pero precisamente esto es incluso blasfemia para el interlocutor judío. Porque, ¿qué clase de justicia sería la de Dios si éste, en lugar de la salvación que quiere otorgar a sus elegidos, cubre con su cólera a todos sus elegidos como infieles a la alianza? Justicia y cólera son aquí, como constantemente en la tradición judía, conceptos contrapuestos⁴⁵¹; pero de ahí se sigue para el judío que la justicia de Dios, si tiene que entregar a todos sus elegidos a su ira, no puede realizar su obra, y así cae por tierra: un Dios de cólera universal no puede ser un Dios de la justicia. Y si Pablo, frente a esto, mantiene firmemente la justicia de Dios, el cual juzga no sólo a los gentiles a diferencia de sus elegidos, sino al mundo, a todos los hombres sin distinción, entonces sólo puede significar que así «yo», mediante la mentira de mi pecado, otorgo a la justicia de Dios el triunfo de su glorificación: pero entonces justamente pierde toda razón el juicio de ira sobre el pecador. Mas para el hombre se sigue de aquí que todo compromiso con la actuación del bien carecería de sentido; más bien debería invertirse la divisa moral de la actuación de la justicia en la expresión contraria: «Hagamos el mal a fin de que (mediante él) se suscite el bien». ¡Qué contrasentido! ¡Qué blasfemia! Y sin embargo, el adversario entiende la opinión de Pablo en estos términos. Mientras que las preguntas v. 1.3 y también v. 5 esperan todavía un no como respuesta, la pregunta de v. 7 debe afectarles ya que él apuntaba en

450. Pablo argumenta en consonancia con la teología de los primeros targumistas quienes presentaron la «verdad» de Dios como el fundamento último, «trascendente», imposible de derribar por ningún pecado ni insuficiencia de los hombres, de la justicia divina; cf. Koch, *Die drei Gerechtigkeiten*, 260-263.

451. Así, con razón, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 85; Käsemann 76s; en contra, sin razón, Schlier 95s.

2, 17ss a entregar al judío al juicio; y ahora comienza a tomarse en serio la divisa blasfema v. 8 como la verdadera finalidad de la predicación de este apóstata. En 6, 1.15 se repite el mismo reproche.

No se puede caricaturizar la orientación de estas objeciones tachándolas de apologéticas. El adversario toca problemas auténticos y la dureza de la respuesta paulina demuestra bien a las claras que no se trata de juegos florales sofistas. De hecho, la aporía es completa y se hace patente en la contienda entre la fidelidad de Dios a la alianza y la infidelidad de todos, entre su justicia y la injusticia de todo hombre.

Bajo la premisa del juicio según las obras, también para Pablo, teólogo cristiano, pero con mentalidad judía, tiene que suponer un contrasentido profundo hablar todavía de la justicia de Dios como de su poder salvador. Y si permaneciera esta situación entre Dios y hombre, de hecho sería desoladora para ambos; la justicia de ambos se trocaría en su polo opuesto, de forma que, en lugar de la correspondencia entre la fidelidad de Dios y del hombre a la alianza, entre justicia y salvación tendría lugar una correspondencia entre justicia de Dios vacía de todo tipo de realidad salvífica, retirada a sí misma, y una actuación humana que se orienta al mal que, en cuanto tal, sería «bueno» sólo para Dios.

En esta problemática específicamente judía hay temas que en nuestro momento presente han experimentado un renacimiento notable bajo otra configuración, pero que tienen para la teología cristiana actual la misma importancia que representaron entonces para Pablo. Representativo de esto es el libro del filósofo *Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966). Él ve en la apocalíptica el grandioso intento de compensar el fracaso histórico de la espera de la salvación mediante la «profecía de un cumplimiento que tendrá lugar más allá de la historia, para justificar con ello al Dios del pueblo y de su historia» (28). Este intento se tomaría después en el cristianismo de una manera radicalizada, como expone Blumenberg fijándose especialmente en la doctrina de Agustín sobre el pecado original: en verdad, el cristianismo predicaría la ya acaecida consumación de la salvación pero de manera que ella cargaría el estado desesperadamente malo de la injusticia terrena en la cuenta del hombre como su pecado; por el contrario, la consumación de la salvación sucedería en el plano trascendente *ad maiorem Dei gloriam*, como teodicea. Es cierto que Agustín, en contra de la radical tendencia de desmundanización de la gnosis, justificó el orden del mundo como tal mediante la introducción del *liberum arbitrium*. Pero «el precio por esta salvación del cosmos era no sólo la culpa que el hombre tenía que imputarse por la forma en que encontró el mundo, sino también la resignación que cargaba sobre él su responsabilidad por el estado del mundo: la renuncia a cambiar para su

provecho, mediante la actuación, una realidad cuyo perjuicio tenía que adscribirse él a sí mismo» (89).

En esta dirección camina hoy la crítica del cristianismo, al menos la que puede calificarse de seria. Esta se distingue de la argumentación del adversario judío de Pablo en Rom 3 sólo en que se exige de manera positiva lo que el judío niega polémicamente como blasfemia de Pablo: que el hombre tiene que penetrar el problema de la teodicea como racionalización de su huida ante la realidad y que sólo puede encontrar su «autoafirmación» negándose decididamente a dejarse condenar a la resignación del pecador culpable a causa de la justificación de Dios mismo.

¿Cómo puede Pablo negar esta consecuencia, en último término atea, de su acusación radical de todos los hombres como pecadores si destruye el presupuesto de su interlocutor judío, el privilegio histórico-salvífico de Israel, como protección última ante la consecuencia de desgracia de su pecado? Puede hacerlo sólo en virtud de su predicación de la justificación del impío mediante el efecto de la muerte de Cristo, en la que la justicia de Dios ha eliminado los pecados de todos.

En cuanto que la *iustificatio impii* está detrás de cada μή γένοιτο y sobre todo detrás de la tesis paradójica v. 4 de que la justicia de Dios se demuestra como «verdadera» en que todo hombre es desenmascarado como mentiroso. Pero se libera uno de la profunda aporía de esta tesis si encuentra en v. 4 mismo ya «el motivo más profundo de la doctrina de la justificación»⁴⁵², la «posición clave para toda la doctrina paulina de la justificación»⁴⁵³. De la justificación no se habla todavía aquí; más bien se comprueba con claridad última, escatológica e irrefutable que «todo hombre» es pecador en cuanto que se le confronta como tal con la justicia de Dios, que demuestra su «verdad» mediante la radical oposición a la mentira del pecador. «El camino a ella pasa por el juicio de Dios que afecta a todos y su justicia no se revela sino como su libre actuación gratuita “sin ley” sólo por la fe».⁴⁵⁴

Así como Pablo asigna al judío al juicio de Dios que él tiene que aceptar como pecador, así el hombre se experimenta hoy en todo su ímpetu por cambiar el mundo confrontado por el evangelio con la dura contradicción de toda su actuación para el bien verdadero, que debe admitirse no como diferencia permanente de la imperfección presente respecto del progreso que hay que esperar, sino que hay que aceptar

452. Michel 94.

453. Käsemann 76. En contra, con razón, Schlier 96.

454. Bornkamm, *Theologie als Teufelskunst*, 148.

como juicio de Dios que conoce como medida sólo el bien perfecto. El que de ahí no resulte resignación alguna hay que agradecerlo únicamente al evangelio de la justificación del pecador.

d) 3, 9-20 Judíos y gentiles culpables ante Dios

Bibliografía: Blank, J., *Warum sagt Paulus: «Aus den Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?»*: EEK, V 1 (1969) 79-107; Ellis, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, 1957, 10-14; Fitzmyer, J. A., *The use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*: NTS 7 (1960/61) 297-333; Gyllenberg, R., *Die paulinische Rechtfertigungslehre und das AT*: StTh (R) I (1935) 35-52; Lohmeyer, E., «Gesetzeswerke», en *Probleme paulinischer Theologie*, Stuttgart, s/f, 31-74; van der Minde, H. J., *Schrift und Tradition bei Paulus*, 1976 (Paderborner Theologische Studien 3) 54-58; Wilckens, U., *Was heisst bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?»*, en *Rechtfertigung als Freiheit*, 77-109; [de Kruijf, T. C., *Is Anybody Any Better off? (Rom 3, 9a)*: Bijdragen 46 (1985) 234-244].

9 ¿Qué pues? ¿Tenemos ventaja? ¡De ninguna manera! Pues ya hemos demostrado anteriormente que judíos y griegos sin excepción están bajo el pecado, 10 como está escrito: «No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo. 11 No hay un sensato; no hay quien busque a Dios. 12 Todos se desviaron, a una se inutilizaron. No hay quien obre el bien, no hay siquiera uno. 13 Sepulcro abierto es su garganta. Con su lengua urdieron engaño. Veneno de áspides bajo sus labios; 14 su boca está llena de maldición y amargura. 15 Ligeros son sus pies para derramar sangre. 16 Desertización y miseria (hay) en sus caminos, 17 y no han conocido el camino de la paz. 18 No hay temor de Dios ante sus ojos». 19 Pero sabemos: lo que dice la ley lo dice a aquellos que (están) en (el ámbito de vigencia de) la ley para que toda boca enmudezca y todo el mundo se reconozca culpable ante Dios. 20 Porque en virtud de las obras de la ley ninguna carne será justificada delante de Dios. Por medio de la ley, pues, (se llega sólo al) conocimiento del pecado.

Análisis

V. 9 saca la consecuencia de la acusación en 2, 17ss. Se documenta y aclara el juicio en v. 10-18 mediante citas tomadas del salterio y de un pasaje de Isaías. V. 19s acentúan finalmente que este juicio de la ley tiene por destinatario al judío y así la humanidad entera conculca el derecho de Dios. De hecho, no existe justificación por las obras de la ley; ésta tiene tan sólo la función de dar a conocer el pecado.

En v. 10-18 se ha logrado con las diversas citas un trenzado bellamente entrelazado. Es sumamente improbable que esto sea obra de Pablo en el momento de dictar; por el contrario hay que pensar que se trata de un trozo dado de tradición, de carácter exhomológico, tomado, presumiblemente, del uso litúrgico⁴⁵⁵. También en la tradición de Qumram hay testimonios de tales encabezamientos de citas⁴⁵⁶. La terminología responde mayoritariamente a LXX; en parte, ha sido cambiada *ad hoc*⁴⁵⁷.

V. 10-12 corresponde a ψ 13, 1-3. Sin embargo, ψ 13, α οὐκ ἔστιν ποιῶν χρησότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός ha sido resumido por Pablo en v. 10 en la expresión οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἰς. Puesto que v. 12 b.c coincide literalmente con ψ 13, 3b, el texto LXX ha sido cambiado indudablemente en v. 10b, tal vez por Pablo mismo, quien ha colocado, tomándola de su contexto, la palabra δίκαιος y ha convertido así v. 10b en encabezamiento⁴⁵⁸. ψ 13, 2α κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψεν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπων τοῦ ἰδεῖν εἰ ha quedado fuera, lo que podría provenir del documento base de Pablo. Así se produce, sobre todo donde ψ 13, 2b εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν se desmenuza en dos frases en v. 11a.b, una serie, retóricamente eficaz, de tres frases οὐκ ἔστιν paralelas que se continúa en v. 12b.c coincidiendo literalmente con ψ 13, 3b. Se ve, pues, cómo se ha reformado estilísticamente, para uso litúrgico, el comienzo de la cita según el modelo de ψ 13, 3b.

V. 13a.b corresponde literalmente a ψ 13, 5c.d; igualmente v. 13c a ψ 139, 4b. En v. 14 subyace ψ 9, 28. Pero se ha cambiado οὐ en ὄν, se ha reducido ἀρᾶς καὶ πικρίας y se ha colocado el verbo al final; así la cita encaja estilísticamente en el contexto del documento-base.

V. 15-17 se basa en Is 59,7s. Pero se ha abreviado el texto de LXX y se ha procedido a un cambio en parte del texto.

V. 18 se corresponde literalmente con ψ 35,2; sin embargo, como en v. 14, se ha sustituido el αὐτοῦ de LXX por αὐτῶν, de acuerdo con las exigencias del contexto.

La finalidad se pone de manifiesto en el οὐκ ἔστιν, que se extiende a través de toda la serie (v. 10.11.12.18). La división del pasaje es clara: v. 10-12 expresan en frases breves la trasgresión de los justos; v. 13-17 describen la impiedad; v. 18 resume⁴⁵⁹.

455. A favor habla también el paralelo en Just, *Dial* 27, 3; cf. para esto Vielhauer, *Paulus und das AT*, 39 nota 28. Para el problema como totalidad, cf. Michel, *Paulus und seine Bibel*; Ellis, *Paul's Use of the OT*; Chadwick, art. *Florilegium* en RAC VII 1131-1160; Luz, *Geschichtsverständnis*, 95-99 (*ibid.*, 41 nota 2 bibliografía) a Rom 3, 10ss, *ibid.*, 98; van der Mind, *Schrift und Tradition*, 54-58, así como la mayoría de los comentarios.

456. Cf. 4Q Test (con pasajes no comentados), para esto cf. Fitzmyer, J. A., *4Q-Testimony and the NT*, 18, 1957, 513-537; *4Q Flor* (con pasajes comentados).

457. Para cada caso, cf. Kuss 106-108.

458. Así, van der Minde, *Schrift und Tradition*, 56.

459. Michel 99s, quiere ver tres estrofas, la primera (v. 10-12) con 2 veces 3 líneas,

Explicación

τί οὖν toma τί οὖν de 3, 1. El texto occidental lee τί οὖν προ- 9
κατέχομεν περισσόν y deja fuera οὐ πάντως⁴⁶⁰, con lo que se clarifica el empalme con 3, 1. Sin embargo, la variante προεχόμεθα; οὐ πάντως es antigua y está ampliamente documentada. De seguro que es original pues es claro que como *lectio difficilis* fue corregida en la variante occidental⁴⁶¹. προέχσθαι en voz media está atestiguado sólo en la significación de «colocar delante como protección» (así Hen et 99,3), «pretextar»⁴⁶², que, sin embargo, aquí cuadra tan poco como una interpretación pasiva⁴⁶³. Por eso todos los comentarios suponen un significado que corresponde a la voz activa: «tener una ventaja» (cf.: «praecellimus eos?»). La corrección occidental apunta, pues, al blanco correcto. La respuesta οὐ πάντως no es unívoca. ¿Quiere diferenciar: «no del todo»? Entonces se pensaría desde v. 1-3 que está fuera de lugar ciertamente una ventaja en el sentido de 2, 17ss, mas permanece intacta una preferencia mediante la elección de Dios según 3, 1ss⁴⁶⁴. Pero es más natural pensar en una negación reforzada (cf. 1 Cor 5, 10): «en modo alguno» (de distinta manera πάντως οὐκ 1 Cor 16, 12)⁴⁶⁵. Porque v. 9b toma, con γάρ, la acusación de 2, 17ss y la resume en el juicio: «todos, tanto judíos como griegos están bajo el pecado». Falta el πρώτον histórico-salvíficamente diferenciador (2, 9; 1, 16). Constantemente habla Pablo de ἡ ἁμαρτία en singular; sólo se encuentra el plural en contexto tradicional (4, 7ss; 11, 27; 1 Cor 15, 3 y después v. 17; Gál 1, 4; 1 Tes 2, 16). Pablo concibe el pecado, casi personificado⁴⁶⁶, como poder bajo cuya soberanía se encuentra el pecador (Gál 3, 22 ὑπὲρ ἁμαρτίαν; Rom 5, 20s; 6, 12.14 soberanía; 6, 6. 16s; cf. 23 servicio). Esto se comprende, por una parte, teniendo presente la conexión acción-resultado⁴⁶⁷, en cuanto que se presenta la acción mala como esfera eficaz de poder que repercute en el que obra

la segunda y tercera (v. 13s.15-18) con 2 veces 2 líneas. Pero la división fracasa en v. 18, que no forma unidad con v. 17 –καὶ indica más bien la unión con lo precedente– sino que es una frase última de resumen.

460. De manera similar una variante testimoniada por algunos padres: κατέχομεν.

461. Cf. Lietzmann 47; últimamente Cranfield 187s.189.

462. Cf. Liddell-Scott 1479; Maurer, ThWNT VI 692; Pr-Bauer 1399s.

463. Mencionado por Maurer, *ibid.*, 693.

464. Así según Lietzmann 47; Michel 98s; Dodd 47 y otros; últimamente Käsemann 80. Cranfield 190; Schlier 98.

465. Así entienden Pr-Bauer 1109; Althaus; Schlatter 123; Nygren 107, así como los mencionados por Käsemann, o. c. Cf., por ejemplo, Theognis 305; Epict Ench 1, 5 (en Cranfield 189).

466. Sin embargo, es equivocado suponer trasfondo mitológico; contra Dibelius, *Geisterwelt*, 122s.

467. Cf. *supra*, p. 162ss.

y determina su suerte. Por otra parte, la comprensión del pecado como poder se desprende de la tesis específicamente paulina de la universalidad del pecado. Si todos los hombres han pecado, el cosmos en su totalidad está dominado por «el» pecado como fenómeno colectivo que deja su impronta en todas las acciones del pecador concreto, pero alcanza a toda actuación individual y se convierte en una magnitud de dimensiones cósmicas.

10-18 Para razonar y aclarar esta tesis Pablo deja hablar ahora a la Escritura, que es irrefutable en su autoridad. La introducción *καθὼς γέγραπται* indica que él toma la cadena de citas en abundancia como testimonio de la «Escritura»; como sucede siempre en el judaísmo, importa la letra como tal, no el contexto de cada uno de los pasajes concretos⁴⁶⁸. V. 10-12 confirman en frases breves paralelas y brutalmente acusadoras, que no hay ningún justo; que todos han roto la alianza (cf. v. 4). *πάντες ἐξέκλιναν* v. 12 se encuentra en el centro de las frases *οὐκ ἔστιν* y toma el *πάντας ὑφ' ἡμαρτίαν* de v. 9. V. 13-17 describen este hecho en cuanto que sobre todo la palabra emerge como *medium* del pecado (v. 13) e inmediatamente aparece su carácter deletéreo, su eficacia social devastadora (v. 14-16) que contradice al camino de la paz (v. 17) del que los pecadores se han desviado (v. 12). V. 18 resume: no hay en ellos «temor de Dios», compendio del caminar recto (cf. Hen et 42).

19 Pablo intenta dejar muy claro que esta acusación de la Escritura (v. 10), de la ley⁴⁶⁹, no va destinada tan sólo a los gentiles, sino a los judíos que viven en el ámbito de validez de la *torá* que les ha sido dada (2, 12). Lo que la *torá* dice aquí quiere indicar⁴⁷⁰ que a los judíos, que al igual que los gentiles se han convertido en impíos, les desaparece su *καυχᾶσθαι* (2, 17ss; cf. 3, 27) y así el mundo entero, tanto judíos como gentiles (v. 9), caen bajo el derecho divino del juicio de ira. Y esto vale precisamente también si se pone la mirada en el don de la ley: «En virtud de las obras de la ley», es decir: en virtud del cumplimiento de los mandamientos elementales de la *torá*⁴⁷¹, «ninguna

468. Cf. Bonsirven, J., *Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne*, Paris 1938. 334-338.

469. Para νόμος como denominación de toda la Escritura, cf. 1 Cor 14, 21, así como la documentación rabínica en Bill. II 542; III 159.

470. ὅπως debe entenderse como final, no como consecutivo, contra Lietzmann 48; Schlier 99.

471. Para ἔργα νόμου, cf. sBar 57, 2, donde «opera praeceptorum» —paralelo a «lex»— se encuentra muy cerca de la expresión paulina y, al mismo tiempo, remite al frecuente concepto rabínico מצוות (ocasionalmente en su lugar también מצוות; cf. *ibid.*, 48, 38. Se piensa, pues, en las obras cuyo cumplimiento indica la *torá* en sus mandamientos, distinguidas de las «buenas obras», cf. Bill. III 160-162; Lohmeyer, *Gesetzeswerke*, en *Probleme paulinischer Theologie*, 31-74; Bertram, ThWNT II 642-644.

carne» —nadie de los que viven sobre la tierra— será reconocida como justa ante el juicio de Dios. Pablo cita ψ 142, 3⁴⁷², pero añade la decisiva determinación ἐξ ἔργων νόμου, con lo que la coloca bajo la autoridad de la palabra de la Escritura.

¿Qué dice la frase? Puesto que se encuentra en Gál 2, 16 con idéntica formulación, Pablo no formuló Rom 3, 20 expresamente *ad hoc*. Esto indica también la introducción con εἰδότες Gál 2, 16, que se corresponde con el οἶδαμεν Rom 3, 19 y presenta la tesis como principio doctrinal conocido por el destinatario. Ciertamente está excluido el origen judío. Por supuesto que expresiones como ψ 142, 3 se encuentran muchas veces en contexto de exhomologesis, pero, si exceptuamos la teología de Qumram, la confesión de la injusticia humana universal desempeña constantemente la función de motivo de contraste con el que el devoto se vuelve a Dios en la espera de su justificación como justo⁴⁷³. Por eso, la añadidura paulina ἐξ ἔργων νόμου es absolutamente imposible en el judaísmo, pues la ley es considerada como la garantía elemental de la salvación y el cumplimiento de sus mandamientos aparece evidentemente como el presupuesto de la justificación. La versión paulina de la tradición exhomologética es, pues, una tesis de polémica que se dirige contra el fundamento de la doctrina judía de la justificación. Sólo Pablo pudo configurarla en esta

472. *πάσα σὰρξ* en lugar de *πᾶς ζῶν* es objetivamente insignificante; cf. Sand, A., *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967, 150.

473. Cf. Hen et 81, 5: «Da a conocer todo a tu hijo Matusalén y muestra a todos tus hijos que ninguna carne es justa delante del Señor, pues él es su Creador» (cf. Job 4, 17). El contexto muestra claramente que la frase no tiene sentido general como en Pablo, sino que con la infinita distancia del hombre frente al único justo Dios se marca el presupuesto bajo el que se pronuncia el macarismo sobre los justos distinguiéndolos de los impíos (*ibid.*, v. 7s; 82, 4); cf. para esto, Rau, *Kosmologie*, o. c. (nota 148) 424s («motivo de contraste»). La problemática soteriológica se hace consciente en 4 Esd; cf. 7, 46, donde, después del anuncio del juicio según las obras (v. 33-44), como respuesta al macarismo sobre los justos (v. 45) se dice: «¿Quién hay entre los vivientes que no peque? ¿Quién entre los nacidos de mujer que no haya sido infiel a tu alianza?» Sobre todo 8, 35s: «Pues en verdad, no hay nadie entre los nacidos de mujer que no haya pecado; nadie entre los vivos que no haya transgredido. Porque tu justicia y tu bondad se revela en que te compadesces de aquellos que no tienen tesoro alguno de obras buenas». (Cf. a esto, sin embargo, la tajante respuesta del ángel, *ibid.*, 38s, cf. *supra*, p. 191). En la tradición de Qumram se encuentran tales aseveraciones exhomologéticas repetidas veces; cf. especialmente 1QH 9, 14s «Nadie es justo en tu juicio y nadie inocente en tu proceso». Las diferencias relativas en la justicia entre los hombres no significan absolutamente nada comparadas con la fuerza creadora de Dios (*ibid.*, 15-17). 12, 31s: «Nada hay que objetar a tu corrección; pues tú tienes el derecho y nadie se sostiene delante de ti. Pues, ¿qué es él? El retorna a su polvo» (cf. el motivo del emudecer ante Dios, *ibid.*, 32-35), además 4, 29-31; 7, 16-18. También aquí la función como motivo de contraste es clara; sin embargo, la aseveración contrapuesta hace valer aquí la *iustificatio impii*, algo único en el contexto de la tradición judía. Cf. también la documentación rabínica en Bill. III 156s.

función. La introducción con οἴδαμεν se entiende entonces como referencia a la tradición exhomologético-litúrgica, que era conocida como tal por el destinatario. Pero que el conocido tenor lingüístico rompa la doctrina judía de la justificación es nuevo y carece de ejemplo en el ámbito de la tradición cristiana primitiva⁴⁷⁴.

Pero, ¿en qué sentido está concebida la negación polémica? Tras lo que antecede es completamente claro que, por consiguiente, ningún hombre es justificado por las obras de la ley, porque todos son pecadores delante de Dios (v. 19), porque no hay ningún justo (v. 10-12), porque todos han pecado y «están bajo el pecado» (v. 9), los judíos ἐν νόμῳ de igual manera que los gentiles ἄνομος (2, 12). Pero los injustos, cuya injusticia se pone de manifiesto e influye en sus acciones, no pueden ser justificados por el hecho de que cumplan los mandamientos como obra de resarcimiento por el que se eliminaría su pecado. La ley no tiene «fuerza alguna» para ello (cf. 8, 3). Ella está ahí sólo para la justificación de justos (2, 13), no de pecadores. Pero allí donde todos han pecado, su función sólo puede ser la de que ellos reconozcan el pecado⁴⁷⁵, la de hacerlos aparecer como pecado (7, 13).

El mismo sentido de la frase en Gál 2, 16 es claro por el contexto. A Pedro que argumenta al modo judío, responde Pablo diciéndole que la tradicional distinción entre judíos por nacimiento como justos y los «pecadores de los gentiles» (v. 15) ha desaparecido en la conversión a la fe en Cristo (v. 16); porque en el esfuerzo de ser justos en Cristo, incluso nosotros los judíos hemos sido hallados pecadores (v. 17). καὶ αὐτοὶ toma καὶ ἡμεῖς v. 16, que está determinado por v. 15 como ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι. Por consiguiente, también los judeocristianos han experimentado la *iustificatio impii* como los cristianos venidos de la gentilidad. En este contexto, v. 16 afirma que la aseveración exhomologética οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ, conocida para los destinatarios, tiene sentido radical: los pecadores no son justificados concretamente ἐξ ἔργων νόμου, porque la justificación de los pecadores no es posible sobre la base del cumplimiento de los mandamientos, sino sólo en virtud de la fe en Cristo como el «Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí» (v. 20). Pablo expone después su tesis en Gál 3, 10-13. ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, una forma breve para indicar: «todos los que basan su justicia sobre el cumplimiento de los mandamientos, que creen ser justos en virtud de las obras de la ley», están «bajo la maldición». ὑπὸ κατάραν equivale a ὑπὸ ἁμαρτίαν 3, 22; de Rom 3, 9.

474. La crítica de la ley de los «helenistas» se refirió probablemente a la abrogación de la ley del culto (Hech 6, 13), que no juega papel alguno en Pablo; por contra en la Carta a los hebreos ha sido elaborada reflexivamente.

475. Para ἐπίγνωσις en el sentido de un notar relevante y práctico, que conduce al reconocimiento de un estado de cosas, cf. Bultmann, ThWNT I 706s. La frecuentemente citada sentencia de Epicuro: ἀρχὴ σωτηρίας γνῶσις ἁμαρτήματος, que Séneca, *ep mor* 28 entendió en sentido psicologizante, no es, indiscutiblemente, el origen de la frase paulina, contra Pallis 65.

No es que la ley misma sea maldición, sino que ella maldice, según Dt 27, 26, al pecador que «no permanece en todo lo que está escrito en el libro de la ley para cumplirlo» (v. 10b). Puesto que «por la ley nadie es justificado en Dios» —justamente todos son pecadores, como es claro según 2, 15-17— es, pues, «evidente» que según Hab 2, 4 sólo el justo por la fe vivirá, pues la ley sólo asigna la vida a aquellos que se han demostrado como justos en la actuación de sus mandamientos. Ella tiene su validez y fuerza para la justificación no «de la fe», sino «de las obras», como se desprende de Lev 18, 5, pasaje que representa la correspondencia positiva a la maldición sobre el transgresor de la ley v. 10⁴⁷⁶. Pero «de la fe», significa: en virtud de la fe en Cristo (2, 16), que se convirtió en la cruz en maldito en el sentido de Dt 21, 23 y cargó sobre sí la maldición que la ley pronuncia sobre los pecadores, y nos substituyó a nosotros, pecadores, de manera que nosotros, los pecadores y propiamente malditos, seamos liberados de esta maldición (v. 13; cf. 2 Cor 5, 21).

De ambos pasajes se desprende, pues, que las obras de la ley en modo alguno cuentan para la justificación porque todos los hombres sin excepción son pecadores. Pero la justificación de pecadores no es asunto de la ley. Esta interpretación contradice a la que está actualmente extendida tanto en la parte evangélica como católica, según la cual el sentido de la frase Rom 3, 20; Gál 2, 16 tiene que ser completamente otro: no sólo el transgresor, sino también, y de manera especial, el observante de la ley, el devoto no podría ser justificado por las obras de la ley porque ya la intención de poder reclamar judicialmente de Dios la justificación en virtud de los rendimientos propios sería profundamente pecaminoso; en las «obras de la ley» residiría, pues, siempre y fundamentalmente un esfuerzo egoísta «por la justicia propia» que se contrapondría *eo ipso* a la justicia de Dios (Rom 10, 3). Así, mediante la antítesis paulina, tendría que estar afectado precisamente el devoto cuya intención fundamental, orientada por completo hacia la ley y sus mandamientos, sería el auténtico pecado

476. Berger, *Abraham, o. c.* (nota 416) 51s, ve, de forma completamente correcta, que según Gál 3, 10 la ley «no trae de por sí maldición» ... «sino únicamente su no cumplimiento», pero opina que esto «no es suficiente para Pablo» y quiere así según el procedimiento de otros ver excluida en v. 11s la posibilidad «de que alguien pueda hacerse justo mediante el cumplimiento de la ley... Mientras que en v. 10 se argumentó de manera negativa: quien no observa la ley es maldito, aquí se indica de forma positiva que también el que observa la ley es incapaz de llegar hasta la justicia: el justo vive de la fe». El pasa por alto que la cita v. 12 coincide objetivamente con la de v. 10; por consiguiente, v. 12 no niega la exigencia de la ley a ser cumplida, sino que según v. 10 afirma positivamente que la ley sólo es competente para aquel que la cumple y, por consiguiente, «permanece en todo lo que está escrito» (v. 10). Así como v. 12 se refiere retrospectivamente a v. 10, así v. 13 expone el sentido de v. 11: ἐκ πίστεως porque el creyente se basa en el suceso expiatorio de la cruz mediante el cual está eliminada la maldición de la ley sobre los pecadores. Además, en v. 10 la primera frase-ὄτι es causal; la segunda, declarativa, dependiente de δῆλον, no a la inversa como últimamente de nuevo en Mussner, F., *Der Galaterbrief* (HThK IX), 228; atinado BI-Debr § 127, 2; Luz, *Geschichtsverständnis*, 150 nota 59 remitiendo a Hanse, H., ΔΗΛΟΝ (a Gál 3, 11): ZNW 34 (1935) 299-303.

radical: la ley provocaría al hombre al aprecio práctico en autovangloria (5, 20; 7, 11; Gál 3, 19). Pero la justicia no podría lograrse esencialmente mediante la actuación humana, sino que sólo podría ser recibida mediante el regalo de la gracia divina, en la fe «mere passive». La fe sería así una postura fundamental que se contraponen de manera radical al egoísmo devoto orientado hacia las obras. Con su tesis 3, 20 al final de la sección, Pablo iría más allá de la acusación, presentada primero de manera inmanente-judía, contra el judío como pecador de hecho en 2, 17ss y lo confrontaría con la imposibilidad fundamental de una justificación por las obras de la ley⁴⁷⁷.

Sin embargo, esta interpretación está predeterminada por la temática de las confrontaciones pluriseculares en torno a la doctrina protestante de la justificación⁴⁷⁸, que se orientó por completo a la situación intraeclesial del cristiano y cuyo interés auténtico fue la correlación «evangélica» entre la relación cristiana con Dios y la praxis cristiana. Así el Lutero joven pudo resumir: «Non enim iusta operando justí effimur, sed iusti essendi iusta operamur. Ergo sola gratia iustificat»⁴⁷⁹. Si esto se corresponde en gran medida con el punto de arranque de la ética paulina (Rom 8, 1ss), en igual medida es claro que esto no da en el clavo de la problemática de Pablo en contraposición a la doctrina judía de la justificación. Al interlocutor judío le interesa saber que, más allá del principio de la justificación ἐξ ἔργων νόμου, su justicia propia está fundada y garantizada en el privilegio histórico-salvífico de la elección de Dios. Frente a esto, Pablo hace de las obras la medida exclusiva de la justificación del justo (2, 13) en la que los judíos en su totalidad fracasan como los gentiles. Y Pablo quiere llevar a su interlocutor precisamente ahí: al conocimiento y reconocimiento de su pecado como fundamento real de su κατάκρισις, que es lo único que tiene que esperar realmente. Depende de sus obras que tampoco el judío «sea reconocido como justo por las obras de la ley».

Exegéticamente, aquella otra interpretación está excluida por las siguientes observaciones:

477. Cf., además de los mencionados *supra* nota 367-369, entre otros, Michel 101s; Bornkamm, *Theologie als Teufelskunst* 147; Schlier, H., *La carta a los gálatas*, Salamanca 1975 (en contra, con razón, v. Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 32 nota 59); Klein, *Individualgeschichte*, 151; Kertelge, *Rechtfertigung*, 71.195s; Luz, *Geschichtsverständnis*, 149-151; Mussner, *Der Galaterbrief, o. c.* (nota 476) 230s; Käsemann 83; Schlier 101.

478. Cf. las observaciones incidentales de Schelkle, *Paulus*, 160, respecto de la exégesis de los Padres a Rom 3, 20, «que nosotros, los que por las luchas acerca de la Reforma nos hemos hecho de oído fino, nos admiraríamos, incluso tal vez casi nos irritaríamos de vez en cuando». Los Padres concretamente cuando no han entendido bajo νόμος la ley del ceremonial (*ibid.*, 105s), han concebido el sentido de los textos paulinos de manera ingenua-clara: Pablo habla de transgresiones fácticas que excluyen una justificación por las obras de la ley. Así ahora también Cranfield 199, nota 1 contra Bultmann.

479. *Röm*, 224.

1. Por lo que se refiere al contexto próximo, la frase causal v. 20b pone de manifiesto que el pecado es el motivo del juicio negativo v. 20a. Pero según v. 10-18, debe entenderse ἁμαρτία como concepto que resume los pecados de hecho, las transgresiones; hacer que se reconozca a éstas como tales en el sentido de v. 19 es, *rebus sic stantibus*, la única función de la ley, que exige obras que deben hacerse (cf. 2, 12.) y, por consiguiente, condena como pecador a todo el que no las hace (cf. 2, 23s. 25). Que, por el contrario, la observancia fáctica de la ley sea pecado reconocido mediante la ley no sólo no se indica en parte alguna en el contexto, sino que está excluido por su objetivo constante. El καυχᾶσθαι del judío 2, 17ss afecta a su privilegio histórico-salvífico, no a su meta egoísta de una justicia lograda mediante prestaciones propias ante Dios. Hay que observar que es precisamente Pablo el que insiste en las obras como único criterio de una justificación del justo, mientras que el interlocutor, por el contrario, insiste constantemente en sus privilegios histórico-salvíficos (2, 12-29; 3, 1ss) que Pablo le niega.

2. Se ha indicado arriba que hay que interpretar de manera igual también los lugares paralelos en la Carta a los gálatas (2, 16 en el contexto 2, 15-17 y 3, 10-13). Hay que añadir que Gál 3, 19 τῶν παραβάσεων χάρις no puede significar: «para provocar las transgresiones», sino que equivale a: «a causa de las transgresiones», concretamente porque las transgresiones estaban ahí para que fueran comprobadas y conocidas como tales (cf. Rom 3, 20 y 7, 13). Pues la ley es incapaz de crear vida para los transgresores (3, 21b); así la Escritura ha incluido a todos bajo el pecado (3, 23) con el objetivo histórico-salvífico de realizar la promesa en los que creen en Cristo (3, 22). Pero la ley no se opone en modo alguno a esta promesa como tal a pesar de que impide de hecho a los pecadores su consecución por medio de las ἔργα νόμου (3, 21a).

3. No hay lugar para incluir en el contexto de Rom 3 la contraposición entre θεοῦ e ἰδία δικαιοσύνη Rom 10, 3; Flp 3, 9. Ambos lugares se refieren a la reacción del judaísmo de entonces al evangelio, del que Pablo prescinde por completo todavía en Rom 2s. Pero por esto adquiere esta sección no sólo una función propedeútica. La acusación de todos los hombres como pecadores en virtud de sus obras constituye, por el contrario, el suelo imprescindible para poder entender en su significación la predicación de la justicia de la fe.

Pero desde aquí se puede aclarar, haciendo una breve anticipación, también la relación objetiva entre 3, 20 como suma de la acusación, por una parte, y 10, 3; Flp 3, 9, por la otra. Según Flp 3, Pablo como perseguidor de la Iglesia buscaba su «propia» justicia en contraposición a la (que viene) «de Dios», que

se hallaba frente a él en la πίστις de los cristianos. En su celo por la ley, se decidió contra la δικαιοσύνη πίστεως y a favor de la δικαιοσύνη ἐκ νόμου; es decir, a favor de seguir pretendiendo ser justificado ἐξ ἔργων νόμου y no ἐκ πίστεως Χριστοῦ. Su «intachabilidad» ἐν νόμῳ se demostró en su celo perseguidor (v. 6), el cual, sin embargo, por estar dirigido contra Cristo —lo que es igual que contra Dios— en verdad era pecado. Esta contradicción se le hizo patente en su conversión (v. 7ss), por lo que él había anotado las «ganancias» obtenidas hasta el presente en la página de «pérdidas». En este contexto, ἰδίᾳ δικαιοσύνη es una formación polémica que se corresponde con sBar 48, 38; sólo que allí son los apóstatas los que «perecen, cada uno *in operibus suis* y no se preocuparon de la ley del Todopoderoso», mientras que Pablo, juzgando desde la justicia por la fe su decisión, tomada antes en nombre de la justicia por la ley, de luchar contra el poder tentador y blasfemo del evangelio, la califica, por el contrario, como decisión de un apóstata que busca su propio camino contra Dios. Idéntica es la idea también de Rom 10, 3 en el contexto de 9, 30ss. También aquí la ἰδίᾳ δικαιοσύνη consiste en el ζῆλος activo por la ley y contra el evangelio. Mas puesto que el evangelio predica la justicia de Dios, el celo del judío Pablo preocupado por la justicia de la ley apuntaba de hecho contra Dios, era un esfuerzo arbitrario y blasfemo por la «propia justicia». Por lo que se refiere, finalmente, a la idea de la «multiplicación» del pecado por la ley (5, 20) y la «actuación» de concupiscencias por medio del mandamiento (7, 8-11), aquí sólo se puede anticipar a manera de tesis que la «multiplicación» del pecado por la ley consiste en que la ley permite conocer la consecuencia de desgracia escatológica del pecado y el καταργᾶσθαι de las concupiscencias no significa una influencia directa sino indirecta, en cuanto que el pecado como tal está ya ahí, pero es desenmascarado como pecado mediante la prohibición de desear y es activado *mediante ella*. Los dos lugares no deben marcar, en modo alguno, como pecado propiamente dicho la voluntad de cumplir la ley; 7, 7ss pretende precisamente cerrar el paso a tal pensamiento.

Resumen

En primer lugar, de este trozo final de la gran acusación se desprende claramente cuán radical e inexorablemente la acción concreta, la «obra» es el criterio de quién y qué es el hombre delante de Dios; y esto para los judíos de manera exactamente igual que para los gentiles. Que todos los hombres son pecadores y que están sometidos al pecado como señor del mundo no es un juicio que se traiga de más allá de la realidad terrena a ésta, sino el resultado de tomar en serio de manera radical la actuación fáctica humana para cuya profunda contradicción con el bien, para el que el hombre ha sido creado, no se puede nombrar precisamente ningún tipo de factores atenuantes para el hombre tomados del más allá de la facticidad real. Así como son de poca utilidad los argumentos motivados por la tradición histórico-salvífica a la que acudía el judío entonces para escapar de la κα-

τάκρισις que le avergonzaba y le creaba profundo sentimiento de inseguridad, así lo son los que podrían ocurrírsele al hombre moderno, alejado de la tradición religiosa cristiana, para defenderse del juicio paulino: ya sea la distinción idealista de idea y realidad o la de «relaciones» naturales-opuestas, «estructuras», y del poder humano para cambiarlas; ya sea la idea de un progreso que avanza sólo paulatinamente o la de una historia que camina hacia adelante con necesidad materialista a la que, en consonancia con la espera judía del tiempo final, se encomienda la realización plena del bien y, poniendo la mirada en ella, puede explicarse el mal presente como obstáculo necesario de la historia. Pero Pablo carga la acción-realidad fáctica con la exigencia del bien que concibe no como ideal que supera la facticidad humana, sino como demanda dada con la creación misma. Por eso la actuación fáctica decide ahora y aquí sobre lo que el hombre es.

Evidentemente, Pablo presupone aquí que el hombre puede obrar el bien y así cumplir la ley. Para él, como para todo judío de su tiempo, sería impensable que Dios hubiera dado una ley que fuera para el hombre imposible de cumplir. Los ejemplos positivos de cumplimiento de la ley 2, 14s. 26s ponen de manifiesto esto con igual claridad que la constante interpretación del pecado como pecado-acción. Pero, a diferencia del judaísmo, Pablo ve a toda la humanidad «bajo el pecado». Precisamente la mirada, libre por completo de «ideología», a la actuación fáctica le muestra esta imagen que aparece ante sus ojos tanto de forma general como concreta en la cadena de citas v. 10ss. La ley no es incumplible, pero no ha sido cumplida. Por eso, su función fáctica es sólo la del espejo en el que el hombre se reconoce a sí mismo como pecador en virtud de sus acciones.

Es cierto que esta radicalidad del juicio sería difícilmente posible si Pablo no presupusiera ahí fácticamente la experiencia y el saber de la *iustificatio impiorum*. A decir verdad, en el contexto de 1, 18-3, 20 jamás habla él de la justificación del pecador, sino que hace que la acusación se exprese con toda rotundidad, sin que el aspecto para el pecador sea otro que el de su condenación segura en el juicio inminente. Pablo apunta a «revelar» (1, 18) la situación actual de todo el mundo como definitiva ὑφ' ἁμαρτίαν (3, 9), de manera que al hombre, igual al judío que al gentil, no le quede respuesta alguna, ni la de «vanagloriarse» ni la de disculparse, porque se experimenta convicto de su culpa. La «revelación de la cólera» (1, 18) sucede διὰ νόμου como predicación de la maldición (Gál 3, 10) que la ley lanza sobre la cabeza de todo pecador.

Con todo, en esta radicalidad surge de hecho un antagonismo completo entre la ira de Dios y su justicia. La objeción del judío 3, 1ss se basa en una aporía última, decisiva de hecho. Pero como objeción del hombre en el pleito con Dios aquella se desmorona. La

aporía existe sólo en Dios: como el misterio del *Deus absconditus*, impenetrable para el hombre, que Lutero elaboró teológicamente con pleno acierto como horizonte de la predicación paulina de la justificación. Pero en Dios mismo el conflicto entre ira y justicia no es una aporía. La verdad, portentosa por antonomasia, del evangelio que Pablo tiene que predicar es ésta: la justicia de Dios ha eliminado en la muerte de Cristo el efecto universal de su ira y lo ha convertido en algo pasado, de manera que el presente está determinado por la *iustificatio impii*. En este sentido, la finalidad de la argumentación paulina va más allá del esquema tradicional de la exhomologesis. La ὑπόδικος τῷ θεῷ no es la palabra última desde el lado de Dios: 3, 21ss predica la acción salvífica universal de la δικαιοσύνη θεοῦ y llama al pecador culpable a la fe mediante la que es justificado.

Así, desde Dios, desde el evangelio, la acción salvífica de la justicia de Dios en Cristo, la justificación del impío, es el presupuesto oculto de la acusación radical que supera todos los juicios judíos sobre las dimensiones de la caída y del pecado. Pero el objetivo aniquilador de 3, 9ss es inteligible no sólo psicológicamente por el hecho de que el aspecto de la acusación de Pablo es la fe. Se trata más bien de su presupuesto teológico en sentido estricto: una aniquilación radical de todos los hombres como pecadores por Dios significaría de hecho la anulación de su justicia a la que ésta misma contradice. La revelación de la ira es verdadera y radicalmente válida a la luz de su eliminación mediante la revelación de la justicia de Dios⁴⁸⁰.

Sin embargo esto no significa que el conocimiento del pecado en este sentido radical comience a ser posible sólo por el aspecto de la fe mirando en retrospectiva al pecado convertido en pasado⁴⁸¹. Más bien, según Pablo, la ley hace que el pecador, en virtud de sus obras, conozca su pecado como pecado; naturalmente, la ley no sólo en la figura de la *torá* de Moisés, dada únicamente a los judíos, sino al mismo tiempo como la ley de Dios «escrita en el corazón» a los gentiles, que también queda expresada para él en el conflicto de la conciencia (2, 14s), adjudicando a todo hombre el juicio de ira de Dios. Naturalmente, en la medida en que este juicio de la ley se «revela» (1, 18) en conexión con la predicación del evangelio, a la acusación presente ya por la ley se suma una definitividad escatológica que, como tal, se convierte por primera vez en suceso nuevo en el contexto del evangelio⁴⁸².

480. Así fundamentalmente Bornkamm, *Offenbarung*, 30-44.

481. Esta opinión está difundida ampliamente: cf., por ejemplo, como representativo, Klein, *Individualgeschichte*, 136: «En el acto de su πιστεῖν se pone de manifiesto que también ellos son pecadores»; además, Käsemann 83.

482. Cf. Bornkamm, *Offenbarung*, 31: «Puede interpelarse al mundo sobre los signos

2. 3, 21-5, 21 La justificación de los impíos, tanto judíos como gentiles, por la fe

La *disposición* de esta nueva parte es en principio clara en lo que se refiere a 3, 21-4, 25. Pablo presenta ahora en forma positiva su tesis de 1, 16s. La superación de la revelación de la ira de Dios 1, 18-3, 20 por la revelación de la justicia de Dios es el tema nuevo. 3, 21-26 ofrecerá en principio un resumen apretado de él. Todo lo que viene después es explicación: en 3, 27-31, y partiendo de la nueva base lograda, Pablo retornará inmediatamente a la discusión con el interlocutor judío, interrumpida en 3, 8. Así aparecen en luz cegadora tanto la contraposición de la justificación por la fe a la justificación por las obras de la ley (cf. 3, 20) como la universalidad de la justificación por la fe tanto para judíos como para gentiles (3, 22b-24). La decisiva objeción del judío, formulada en 3, 5-8, permanece presente aquí; se responderá a ella brevemente en v. 31, en forma de tesis, anticipando lo que será contenido de los capítulos 6-8. La explicación de 3, 21-26 se expondrá después en 4, 1-25 mediante una valoración de tipo midráshico del testimonio de la Escritura (3, 21b) con la mirada puesta en el comienzo decisivo de la historia de la elección en la justificación de Abraham. Ella tuvo lugar como *iustificatio impii* ἐκ πίστεως (v. 1-8) en el estado de incircuncisión con anterioridad a su circuncisión (v. 9-12). Así Abraham se convirtió en padre de todos los creyentes, tanto gentiles como judíos (v. 13-16), como el modelo de la fe (v. 17-22), de la que los cristianos viven ahora (v. 23-25).

Es discutida la posición disposicional del capítulo 5⁴⁸³. En v. 1-5, Pablo, después de finalizar la explicación de la tesis 3, 21-26 (δικαιοθέντες οὖν ἐκ πίστεως v. 1), parece querer pasar a las consecuencias de la justicia de la fe en la vida de los cristianos. Por esa razón, muchos exegetas colocan un corte después de 4, 25 y ven en el capítulo 5 el comienzo de una parte nueva que se prolonga hasta el capítulo 8⁴⁸⁴. Sin embargo, Pablo retorna inmediatamente en v. 6-

de su perdición y con ello también sobre el declive que su historia ha tomado bajo la mano justiciera de Dios; pero hay que decirle al mundo, precisamente con la palabra escatológica de 1, 18, que su aprisionamiento en el pecado debe entenderse tan radicalmente que la historia del mundo, por decirlo así, está ya ante el resplandor del fuego del día final. No hay que desarrollarlo de los presupuestos de su saber por más que según la opinión del apóstol puedan entenderlo gentiles y judíos».

483. Cf. a este respecto últimamente el análisis detallado en confrontación con todas las diversas propuestas de disposición, en Paulsen, H., *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, 1974 (WMANT 43), 5-21. Anteriormente, sobre todo, Luz, *Aufbau*, 163-175.177-180.

484. Así los comentarios de Lietzmann 58; Dodd 71; Michel 15-17; Nygren 30; Kuss 198s; Schmidt 89; Käsemann 121s; Cranfield 28. 252-254. Además, por ejemplo, Ortigues,

11 a la temática de 3, 24s y la repite con una motivación más profundizadora y con la mirada puesta en su consecuencia soteriológico-escolástica (v. 9-11). Así, otros exegetas añaden 5, 1-11 a lo precedente y ven v. 11 como final con la palabra clave *καταλλαγή*⁴⁸⁵. Pero se reflejará la «reconciliación» en 5, 12-21 en su significación histórico-universal: el acto de justificación de Cristo como suceso de la gracia aparece como eliminación de efecto universal del pecado de Adán. Ahí se empalman directamente ambas partes 1, 18-3, 20 (Adán) y 3, 21-5, 11 (Cristo) en un raciocinio cerrado. Así la sección, lejos de ser un excursus⁴⁸⁶, tiene positivamente la función de una reflexión recopiladora de todo lo precedente y es, por consiguiente, el final y vértice indiscutibles del raciocinio expuesto hasta ahora⁴⁸⁷, por más que se encuentren también ya motivos de la sección siguiente (de manera especial del capítulo 8).

a) 3, 21-31 La revelación de la justicia de Dios

a) 3, 21-26 La tesis: la justicia de la fe en virtud de la acción expiatoria de la justicia de Dios en la muerte de Cristo

Bibliografía: Cambier, J., *L'Évangile de Dieu selon l'Épître aux Romains* I, 1967, 66-146; Eichholz, G., *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977; Fitzner, G., *Der Ort der Versöhnung. Zu der Frage des «Sühnopfers Jesu»*: ThZ 22 (1966) 161-183; Käsemann, E., *Para comprender Rom 3, 24-26*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 15-20; Kertelge, K., «*Rechtfertigung*», 48-62. 71-84; Kümmel, W. G., *πάρεσις und ἐνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre*, en *Heilsgeschehen und Geschichte*, 1965 (MThSt 3), 260-270; Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht*, ²1963 (FRLANT 64), 149-154; Lyonnet, S., *De iustitia Dei in Epistola ad Romanos 3, 25-26*: VD 25 (1947) 129-144; Morris, L., *The Cross in the New*

E., La composition de l'épître aux Romains: VC 8 (1954) 54; Lyonnet, *Note*, 305; Dupont, *problème*, 376; Dahl, *Two Notes*, 39; Gäumann, N., *Taufe und Ethik*, *Studien zu Rom 6*, 1967 (BevTh 47), 24-26; Balz, H. R., *Heilsvertrauen und Welterfahrung*, 1971 (BevTh 59), 28s; Bultmann, R., *Adam und Christus*, en *Exegetica*, 263; Kümmel, *Einleitung*, 267(s) nota 1 (cf. sin embargo *infra* nota 487).

485. Así los comentarios de Zahn 259; Leenhardt 15; Black 24. Además, Weiss, *Urchristentum*, 309; Feuillet, *plan*, 357-359. Paulsen, *Überlieferung, o. c.*, (nota 483) 18, ve 5, 1-11 en «función de transición».

486. Así Lutero, *Vorrede zum Römerbrief*, WA.DB 7, 1938, 18; Bornkamm, *Ana-koluhe*, 80s.

487. Así los comentarios de B. Weiss 262; Kühl 194-196; Sanday-Headlam 120; Althaus 51; Lagrange 99s; Gaugler 139; Kuss 199. Además, Kümmel, *Römer* 7, 6; Bonnard, P., *Où en est l'interprétation de l'épître aux Romains*: RThPh 3, 1 (1951) 225-243, aquí 243; Manson, *Notes*, 159; Luz, *Aufbau*, 179; Jüngel, *Gesetz*, 49s; Schmithals, *Römerbrief*, 17.

Testament, London 1965; Müller, Ch., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 1964 (FRLANT=), 108-113; Pluta, A., *Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Rom 3, 25a*, 1969 (SBS 34); Schrage, W., *Röm 3, 21-26 und die Bedeutung des Todes Christi bei Paulus*, en *Das Kreuz Jesu*, 1969 (Forum 12), 65-88; Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes*, 86-91; Id., *Zur neueren Exegese von Rom 3, 24-26*, en *Jeus und Paulus*, FS W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag, ed. E. E. Ellis y E. Grässer, Göttingen 1975, 315-333; Talbert, Ch. H., *A Non-Pauline Fragment at Romans 3, 24-26*: JBL 85 (1966) 287-296; Thyen, H., *Studien zur Sündenvergebung im NT und in seinen atl. und jüdischen Voraussetzungen*, 1970 (FRLANT 96), 163-172; Wegenast, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962 (WMANT 8), 76-80; Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder* 87-90; Wennermer, K., *Ἀπολύτρωσις Rom 3, 24-25a*, 1963 (SPCIC I), 283-288; Wonneberger, R., *Syntax und Exegese. Eine generative Theorie der griechischen Syntax und ihr Beitrag zur Auslegung des NT, dargestellt an 2 Kor 5, 2f und Rom 3, 21-26*, Dis. Theol Heidelberg 1974, 113-159; Zeller, D., *Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Rom 3, 24-26*: ThPh 43 (1968) 51-75; Id., *Juden und Griechen*, 157-161. 182-188.

21 Pero ahora ha sido revelada la justicia de Dios sin ley, atestiguada por la ley y los profetas: 22 y por cierto, justicia de Dios mediante la fe en Jesucristo para todos los creyentes. Pues no hay diferencia alguna: 23 ya que todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, 24 justificados gratuitamente mediante su gracia en virtud de la redención (que ha sucedido) en Jesucristo.

25 al que Dios ha exhibido como lugar de propiciación — mediante la fe— en su sangre, para demostrar su justicia a causa del perdón de los pecados cometidos con anterioridad 26 mediante la paciencia de Dios

para demostración de su justicia en el tiempo-presente, de manera que él es justo y hace justo al (justo) en virtud de la fe en Jesús.

Análisis

Las frases son extraordinariamente concisas. La tesis v. 21a de la revelación de la justicia de Dios (1, 17), que Pablo comienza a exponer ahora, es documentada primero por el testimonio de la Escritura (v. 21b) y a continuación es determinada, en segundo lugar, con la mirada puesta en la fe como su medio y en todos los creyentes como su meta (v. 22a). En esta tesis se toma acto seguido expresamente el resultado de 1, 18-3, 20 (v. 22b-23), desde donde se ilumina el efecto de la justicia de Dios como justificación de los pecadores mediante la gracia de Dios en virtud de la redención en Cristo (v. 24). A su vez se explicará ésta en la frase de relativo v. 25-26a, que se acentúa en

v. 26a con la mirada puesta en el contexto y en v. 26b se resume en una determinación de infinitivo bimembre.

El estilo relativo en v. 25, la repetición de εἰς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ v. 25b en v. 26a (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ) y la utilización machacona de δία πίστεως en el contexto indican que Pablo cita en v. 25-26a un trozo de la tradición. A favor de ésta hipótesis⁴⁸⁸ habla también el vocabulario, en su mayoría no paulino: προτίθεσθαι con el significado de «exhibir» (cf. por el contrario 1, 13), ἱλαστέριον, πάρεσις son hapaxlegomena paulinos; si prescindimos de la paradosis de la Cena del Señor 1 Cor 10, 16; 11, 25, Pablo habla de la sangre de Cristo sólo en Rom 5, 9, con referencia clara a 3, 25⁴⁸⁹. La expresión frecuente en el cristianismo primitivo ἄφεσις ἁμαρτιῶν, a la que equivale πάρεσις ἁμαρτημάτων, falta generalmente en Pablo; tan sólo volveremos a encontrarla en 1 Cor 6, 18.

Algunos exegetas añaden también v. 24 al trozo de tradición⁴⁹⁰ porque sorprende la unión participial a v. 23 donde propiamente habría que esperar una frase principal adversativa con una correspondencia antitética a πάντες; además el no paulino δωρεάν es explicado por Pablo mediante τῆ αὐτοῦ χάριτι; y Pablo utiliza ἀπολύτρωσις 8, 23 en sentido escatológico, en el resto, tan sólo en 1 Cor 1, 30 en el contexto de una fórmula acuñada.

Sin embargo, en contra habla: Pablo conoce δωρεάν en el sentido positivo «de balde, gratis» también en 2 Cor 11, 7; 2 Tes 3, 8 junto al negativo «en vano, inútilmente» (Gál 2, 21); cf. también δωρεά 5, 15. 17 como nueva toma de 3, 24. ἀπολύτρωσις aparece en 1 Cor 1, 30, un contexto ciertamente tradicional; pero la frase ha sido formulada por Pablo. Además ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ es probablemente una formulación paulina. Y la continuación participial de la frase en lugar de un verbo finito no es algo desacostumbrado en Pablo (cf. 2 Cor 5,

12; 7, 5; 10, 14s)⁴⁹¹. Además, el choque con la posición sintácticamente subordinada de la aseveración de la justificación, que sin embargo tiene autoridad superior objetivamente, se basa en una interpretación equivocada, como habrá que poner de manifiesto en la exégesis. V. 24 es, pues, probablemente formulación paulina.

La suposición de un trozo de tradición citado por Pablo en v. 25 hace más fácil explicar la estructura de la sección; la hipótesis de una formulación⁴⁹² completamente paulina resulta fuertemente sobrecargada⁴⁹³. Que Pablo sitúa la fórmula en medio de su razonamiento es tan claro como que une a ella su idea de la justicia por la fe para todos y subraya la significación de gran transcendencia histórico-salvífica de su aseveración (v. 26a). Habrá que dilucidar en la exégesis qué relación con la tradición nace mediante esta interpretación paulina.

Explicación

Con vvví δέ se presenta lo que viene a continuación como antítesis 21 de lo que precede. La revelación de la justicia de Dios sucede como contraposición a la revelación de su ira (1, 18). V. 26aβ pone de manifiesto que se ha dado a vvví no sólo un sentido lógico, sino también un sentido trascendente histórico-salvífico, cf. 2 Cor 6, 2. Frente al tiempo al que se refiere la ira, ha irrumpido un tiempo nuevo. Indudablemente está presente la concepción judía de la suplantación del viejo eón por el nuevo del tiempo final, idea en cuyo horizonte el cristianismo primero experimentó y entendió⁴⁹⁴ la conversión: como consecuencia del nuevo eón comenzado en Cristo, que actúa en la esfera de desgracia del viejo eón y rescata de ella a los creyentes (Gál 1, 4). Así, este vvví resuena en toda la carta a partir de 3, 21: cf. 3, 26; 5, 9-11; 6, 21; 7, 6; 8, 1; 11, 30s; 13, 11.

Sin embargo, la contraposición a 1, 18-3, 20 exige una reflexión más precisa. 1, 18 se unió a 1, 17 mediante γάρ, que está en tensión con el vvví δέ de 3, 21. Ya aquí se pone de manifiesto que la contraposición no es sencilla —como en la concepción judía de la suplantación del eón viejo por el nuevo— sino que es más bien una contraposición reconciliada que contiene en sí, supera en sí, lo que

491. Para esta crítica, cf. Lohse, *Martyrer*, 149(s) nota 4; Wengst, *Christologische Formeln*, 87; Stuhlmacher, *Exegese*, 316 nota 5.

492. Así, entre los comentarios, de manera especial Kuss 160; cf. Id., *Paulus*, 167; últimamente Cranfield 200s nota 1; Schlier 107 nota 8.

493. Lutero, *Röm*, 238 comienza su explicación de 3, 25 con la frase: «Textus obscurus et confusus»; cf., especialmente, J. Weiss, *Beiträge*, 222.

494. Cf. el topos ποτέ-vῶν Col 1, 21s; 3, 7s; Ef 2, 1-10; 5, 8; 1 Pe 2, 9s, al que conoce Pablo mismo, cf. 1 Cor 6, 11; 2 Cor 5, 16s; Gál 4, 8s.

488. Así últimamente Stuhlmacher, *Exegese*; Strecker, *Befreiung*, 501s; con anterioridad, por ejemplo, Wengst, *Christologische Formeln*, 82-86; Lohse, *Martyrer*, 149-154; Schrage, *Römer* 3, 21-26, 77s.

489. Strecker, *Befreiung*, 502, separa ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι del texto de la fórmula porque «el pronombre, en contraposición al sujeto regente ("Dios") tiene que referirse al ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ distante». Pero se refiere al introductorio ὄν.

490. Así, después de Bultmann, *Teología*, 91, sobre todo, Käsemann, *Verständnis*, así como Id., 88; además, por ejemplo, Bornkamm, *La revelación de la ira de Dios*, 12, nota 10; Thyen, *Studien*, 164; Lührmann, *Offerbarungsverständnis*, 150; Wegenast, *Tradition*, 76; Conzelmann, *Grundriss*, 90.187; Eichholz, *El evangelio de Pablo*, 273s; Zeller, *Sühne*, 52 (allí nota 10 más bibliografía). Es imposible la separación de v. 25s ó v. 25b como glosa no paulina; así Talbert, *Non-Pauline-Fragment*, y Fitzer, *Ort* (en contra Zeller, *ibid.*, 53 nota 12).

niega. Justicia e ira de Dios son conceptos contrapuestos. Pero mientras que según el pensamiento judío se contraponen en cuanto que operan en distintos grupos de hombres: la ira en los injustos, la justicia en los justos de manera que después de la ejecución de la ira aquellos están aniquilados y sólo éstos continúan viviendo, Pablo entiende la contraposición en el sentido de que la justicia de Dios opera en los mismos injustos que han caído ya bajo su ira sin excepción. La justificación de la que se habla no es la de 2, 13, sino la *iustificatio impiorum*. En este sentido, el pensamiento de 3, 21ss tampoco pasa por encima de 1, 18-3, 20, de manera que esta acusación quedara ahora en un segundo plano. Más bien, permanece ella presente, como indica la repetición expresa en 3, 23: los afectados por la revelación de la justicia de Dios son justamente los mismos sobre cuya impiedad e injusticia se ha revelado su ira desde el cielo (1, 18). Por eso 1, 18 se unió a 1, 17 mediante γάρ y el presente ἀποκαλύπτεται de 1, 18 se correspondía con el de 1, 17. De manera diferente, el verbo φανεροῦν, que objetivamente significa lo mismo, se encuentra en 3, 21 en perfecto. Ciertamente aquí se expresa el carácter de definitivo que «desde ahora» afecta en conjunto y sin límites al νῦν καιρός⁴⁹⁵; cf. 6, 10 ἐφ' ἅπαξ.

Sin embargo, en comparación con 1, 18 es preciso caer en la cuenta de un matiz especial: el perfecto como «presente consumado» contiene al presente en sí, pero lo difumina. La justicia de Dios que es revelada conjuntamente con su ira en el mismo acto de la predicación del evangelio (ἀποκαλύπτεται 1, 17. 18) *está* manifiesta (πεφανέρωται 3, 21) en el «momento actual»; su revelación es, pues, un acontecimiento que, en cuanto determina la totalidad del «espacio-tiempo» del presente, revela *como pasada* constantemente la ira que opera en contra de ella. Más tarde, en 5, 12ss, Pablo expondrá esto mediante la atrevida idea de que la acción de Cristo elimina la de Adán, de manera que su eficacia abarca a la totalidad del tiempo anterior a ella. Por esta razón puede él concebir en 4, 1-8 la justificación de Abraham como *iustificatio impii*.

A esto corresponde χωρίς νόμου. χωρίς significa en Pablo la falta o la interrupción de un efecto determinado; cf. de personas 10, 14; 1 Cor 4, 8; cf. Flm 14; también 1 Cor 11, 11; de la ley 3, 28; 4, 6; 7, 8.9. La revelación de la justicia de Dios excluye la operatividad de la ley en el sentido de 3, 20. Por más que esto puede ser un planteamiento polémico para el interlocutor judío, la frase no tiene aquí la

función de una tesis de batalla. La interrupción de la ley es fundamentalmente la condición imprescindible bajo la cual pueden ser justificados los pecadores que fueron probados como pecadores por medio de la ley con validez escatológico-forense. En la medida en que la *justicia* salutar de Dios se vuelve a los *pecadores* sólo hay un camino: que la condenación de ellos pronunciada por la ley sea interrumpida por la revelación de la justicia de Dios. Interrumpir la ley no significa eludirla, como las oraciones penitenciales veterotestamentarias-judías urgieron que la compasión de Dios se adelantara, por decirlo así, a su juicio y arrancara de él a los suyos (Dan 9, 16 y así también 4 Esd 8, 31-36). Más bien, la justicia de Dios es operante *precisamente allí donde* la ley *maldice* al pecador. Ella elimina esa maldición⁴⁹⁶. Naturalmente, esto no es posible ἐν νόμῳ (3, 19; 2, 12), sino únicamente χωρίς νόμου, porque la ley misma no tiene la fuerza (8, 3) para eliminar su propio efecto. Esto precisamente es la nueva actuación de Dios «ahora». Obra salvación allí donde la ley tiene que asignar desgracia y no puede asignar sino desgracia. La justicia de Dios rompe ahí al mismo tiempo su ligadura a la ley.

Que ahí no sea abolida la ley misma (3, 31) a pesar de haber sido interrumpido su efecto lo confirma al mismo tiempo la primera determinación cercana v. 21b. μαρτυρεῖν tiene significación forense⁴⁹⁷: dos testigos confirman la revelación de la justicia de Dios «sin ley» como acto jurídico escatológico (cf. Dt 19, 15): la ley misma como γραφή juntamente con los profetas, la segunda parte del canon⁴⁹⁸ veterotestamentario. Ciertamente, cuando todos están bajo el pecado (3, 9), la ley tiene de hecho sólo la función de la voz del acusador (3, 20; 2, 12). Ahí no ha sido exonerada, sin embargo, de su función originaria de ser la voz de la justicia de Dios. Como tal, allí donde es abolida su acusación se convierte en testigo de la revelación salutar de la justicia de Dios.

Pablo se sirve aquí de un topos de la tradición cristiana primitiva: que el acontecimiento de Cristo «había sido anunciado anticipadamente» mediante la promesa de los profetas (1, 2; cf. 1 Pe 1, 10-12; Heb 1, 1s; Lc 18, 31; 24, 25. 44; Hech 3, 18; 8, 34s; 10, 43; 13, 27;

496. La frase de Jünger: «Desde el evangelio se tematiza la ley como realidad superada» (*Paulus*, 29) apunta en la dirección correcta, pero debería ser precisada ya que en lugar de la equívoca metáfora «superar» hay que hablar de la *eliminación* de la situación ὑπ' ἁμαρτιαν ε ὑπὸ νόμου.

497. Cf. Asting, R., *Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum*, Stuttgart 1939, 458ss.

498. Cf. Bill. I 240; III 164s. Lc 24, 44 cita por primera vez los *nebiim* como tercera parte. Pablo ha citado en 3, 19 los pasajes de los salmos y de los profetas recogidos en 3, 10-18 como voz de la ley.

495. Así, con razón, Kuss 112: «El perfecto expresa la duración de lo consumado». Insuficientemente Michel 104: «Alude al carácter singular del acontecimiento en la historia».

26, 27, así como las citas mateanas de reflexión). Pero él añade la ley en esta función a los profetas (cf. así también Lc 24, 27), como él había presentado ya en Gál 4, 21ss la ley misma como testigo contra la intención nomista de los gálatas (cf. Rom 7, 1 así como sin polémica 1 Cor 9, 8s; 14, 21. 34). La ley no está en modo alguno «contra las promesas» (Gál 3, 21). Así Pablo tomará atinadamente de la *torá* la prueba escriturística decisiva a favor de su tesis en el capítulo 4. El cristianismo primitivo no podía privarse del sagrado texto de la *torá* a ningún precio; hasta bien entrado el siglo II, ella permaneció (*Diálogo* de Justino), juntamente con la tradición judía, la base común en la que tenía que dilucidarse necesariamente la lucha por la verdad del evangelio. Marción⁴⁹⁹ es un buen exponente de lo que sucede al evangelio paulino cuando se le desata de su ligadura a la *torá* como base de la «Escritura»; y el «marcionismo» (indigno de Marción) de la teología cristiana alemana de los tiempos recientes debe ser considerado como *vestigium terrenum*.

22 Si la revelación de la justicia de Dios sucede *χωρίς νόμου*, de forma que no se corresponda con ella ninguna justicia *ἐκ νόμου* (10, 5; Flp 3, 9), entonces su correspondencia por el lado de los hombres afectados por ella tiene que ser de otra clase, contrapuesta: ella abre *διὰ πίστεως* al hombre el acceso a ella. Si se entiende la expresión *δικαιοσύνη θεοῦ* en el sentido de 2 Cor 5, 21 como la justicia del hombre dada por Dios (Flp 3, 9), entonces habría que entender *διὰ πίστεως* como caracterización de la esencia de esta justicia cristiana: como «justicia ante Dios que viene mediante la fe en Jesucristo» (Lutero). Así, se interpreta también el lugar casi constantemente como «don... que Dios regala al creyente»⁵⁰⁰. Ahora bien, no puede discutirse en modo alguno que la justificación del pecador (v. 24. 26) es el efecto de la revelación de la justicia de Dios. El momento del don se expresa también mediante *δωρεάν* v. 24. Sin embargo, *δικαιοσύνη θεοῦ* no es simplemente un concepto intercambiable por *δικαιοῦσθαι*⁵⁰¹. Más bien, en v. 25 y con la mirada puesta en la muerte

499. El texto de Rom 3, 21 según Marción sonaba, de acuerdo con la reconstrucción de v. Hamack, *Marcion* 104, de la siguiente manera: τότε νόμος, νυνὶ δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως τοῦ Χριστοῦ, a lo que sigue inmediatamente 5, 1.

500. Bultmann, *Δικαιοσύνη*, 470. Cf. así, por ejemplo, Bornkamm, *Pablo*, 192s; Lohse, *Gerechtigkeit Gottes*, 227; especialmente acentuado Klein, *Gottes Gerechtigkeit*, 11: «Sólo el carácter de don de la justicia hace patente todo el alcance de la visión paulina de que la obediencia agradecida del agraciado es justamente la manera según la cual Dios impone su pretensión de soberanía universal ya ahora en la tierra»; Conzelmann, *Grundriss*, 243: «El tema de Pablo no es “justicia de Dios” (esta es la concepción judía del problema), sino justicia de Dios como justicia de la fe». A la comprensión luterana de la *δικαιοσύνη θεοῦ* como justicia «ante Dios» apunta también Oepke, *Δικαιοσύνη θεοῦ*, especialmente 263. Cf. para estos títulos la bibliografía al excursus «Justicia de Dios», *infra*, p. 251 ss.

501. Bultmann, *ibid.*, 471.

de Cristo, se habla de una «demostración de su justicia» claramente como de una actuación de Dios. Se podría decir, pues, más bien que *δικαιοσύνη θεοῦ* v. 21. 22 es recogida en v. 24 con *ἐν τῇ αὐτοῦ χάριτι*. Finalmente, en el resumen de v. 26b *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* se encuentra acentuado delante de *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*. En cualquier caso, pues, el genitivo *θεοῦ* es aquí, como en 1, 17, un *genitivus subjectivus*, no un *genitivus auctoris*⁵⁰². Pero luego en la determinación cercana de *δικαιοσύνη θεοῦ* en v. 22a se habla ciertamente de su «apropiación»⁵⁰³, pero como comenzada por ella misma: «Ella actúa por la fe para todos los creyentes»⁵⁰⁴. Se presenta la fe como «fe en Jesucristo»⁵⁰⁵, determinada, pues, por su «objeto». Se explica esto en v. 24b-25. Por consiguiente, con el término *πίστις* no se está pensando aquí en una postura determinada del hombre mediante la que obtiene justicia, «la agradecida obediencia de los agraciados»⁵⁰⁶, sino la fe salvífica en Dios, que se rige ahora no por su justicia en la ley, sino en la muerte de Jesucristo. En la fe en él los pecadores pueden participar de Dios, lo que la ley les niega con razón.

Al mismo tiempo se destaca el alcance universal de la justicia de Dios: *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*⁵⁰⁷. Con ello aparece una nueva correspondencia antiéctica con la acción precedente: si la ira de Dios alcanzó a *todos* los hombres (1, 18) porque «todos están bajo el pecado» (3, 9), se vuelve ahora la justicia de Dios a *todos* los que se abandonan en la fe en Cristo. Y a fin de que permanezca presente en el pensamiento el pecado de todos como el lugar en el que actúa la justicia de Dios, Pablo repite de nuevo expresamente la aseveración que contiene la meta de lo precedente. Bajo el pecado desaparece la «diferencia» (*διαστολή*) entre judíos y gentiles (10, 12) porque todos han pecado: aquí se hace clara otra vez la esencia del pecado como acción. Pero los pecadores son privados de la gloria de Dios⁵⁰⁸, como

502. Contra Bultmann, *ibid.*, 470; Bornkamm 192; con razón Käsemann, *Gottesgerechtigkeit*; Id., 25s; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 87; Luz, *Geschichtsverständnis*, 169s; Cranfield 202; Schlier 103s.

503. Kuss 113. Para la determinación cercana de *δικαιοσύνη θεοῦ* v. 21 por *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ* en v. 22, cf. 9, 30; 1 Cor 2, 6; Flp 2, 8.

504. Luz, *Geschichtsverständnis*, 170, quien *ibid.*, nota 130 acentúa con razón que hay que relacionar *διὰ πίστεως* con *δικαιοσύνη θεοῦ* no con *πεφανερωται*.

505. Sólo B y Marción leen *Χριστοῦ*. El genitivo es objetivo, no subjetivo; Käsemann 87.

506. Klein (cf. *supra* nota 500).

507. *εἰς πάντας* lee el texto egipcio, así como vulg. «super omnes»; *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας* es una combinación de ambas variantes, como leen Koiné, D G33 y la masa de los restantes minúsculos, Crisóstomo, Teodoro así como pesch. Cf. Lietzmann 48.

508. Para *ὑστερεῖσθαι* en este sentido acentuado, cf. 1 Cor 1, 7; 8, 8; 2 Cor 11, 5; 12, 11; en general «tener carencia» 2 Cor 11, 9; Flp 4, 12; también 1 Cor 12, 24.

Adán la poseyó en la creación y la perdió: cf. ApMos 20 «estoy desnudo (=privado) de mi gloria, con la que estaba vestido»⁵⁰⁹. Con ello se empalma con el tema de 5, 12.

- 24 La conexión participial de v. 24 aparece a muchos exegetas como dura⁵¹⁰. Sin embargo, K. Wengst⁵¹¹ ha indicado que esto no es desacostumbrado en Pablo. La subordinación sintáctica de la aseveración de la justificación a la frase principal v. 3, que habla del pecado de todos, puede explicarse objetivamente si se tiene en cuenta que Pablo no apunta en el contexto a la justificación, sino a la acción reveladora⁵¹² de la justicia de Dios⁵¹³, que tiene lugar precisamente *allí donde* el pecado de todos los ha conducido a su exclusión de la gloria de Dios⁵¹⁴. Su efecto presente, la justificación de los pecadores, sucede, pues, δωρεάν mediante la eficacia de la gracia de Dios como poder contrario al pecado. Ahí recae el acento. Por eso Pablo prefiere el término χάρις allí donde la tradición judía habla de la compasión, bondad, longanimidad y paciencia de Dios. La gracia es mucho más poderosa y radical en su eficacia que la compasión que invocaban los pecadores en la tradición veterotestamentaria: ella es el poder salvador escatológico en el que Dios ha eliminado el pecado de todos y su condenación por la ley. El lugar de la eficacia de la gracia es la realidad del pecado de todos (cf. 5, 20). Su *medio* es «la redención que (ha tenido lugar) en Jesucristo».

ἀπολύτρωσις aparece rara vez en el contexto de la liberación sacra de esclavos⁵¹⁵. Pero es preciso ser prudentes y no pensar sin más

509. Cf. también *ibid.*, 21; grBar 4, 16; ApMos 21, 6; ApSedr 6, 7; Bereschit rabb. 12, 5. Naturalmente, en la mayoría de los casos no se habla en la teología judía de una pérdida definitiva de la gloria del origen, ya que en la ley se vio la presencia de la gloria divina (Eclo 17, 13; cf. 5, 2; Sab 7, 25; Bar 4, 2s; cf. también Rom 9, 4). Puesto que la apocalíptica habla muchas veces de una glorificación escatológica de los justos (por ejemplo sBar 51, 1.3), algunos comentaristas entienden v. 23 en el sentido de una exclusión de los pecadores de la gloria futura: Kühl 114; Schlatter 142; Althaus 30; Nygren 116; Kuss, 114. Esta exégesis es posible, especialmente desde 2, 7.10; sin embargo, entonces habría que esperar μελλούσης como 8, 28.

510. Cf., por ejemplo, Michel 106.107; Kuss 114. Käsemann 88 llega a encontrar incluso una «ruptura brusca de la construcción de la frase». Para eliminar esta dificultad, Sandey-Headlan conciben v. 22b-23 como paréntesis, de forma que δικαιούμενοι se une a πιστεύοντες v. 22a. Sin embargo, esta solución es «perhaps rather too mechanical», como objeta con razón Cranfield 205.

511. Cf. *supra* nota 491.

512. Kuss 113.

513. Contra Conzelmann, *Grundriss*, 243.

514. Este es el fundamento objetivo desde el que se explica la conexión de la aseveración participial de justificación a la aseveración del pecado de todos como verbo finito.

515. Cf. la documentación en Pr-Bauer 190 así como Deissmann, *Licht vom Osten*, 271-281.

que la elección del término en el cristianismo primitivo se debió directamente a la experiencia social concreta de los esclavos cristianos. Es cierto que el problema de la liberación de esclavos asoma en 1 Cor 7, 21-23⁵¹⁶, pero no se expresa ésta con el término ἀπολύτρωσις, sino mediante ἐλεύθερος γίγνεσθαι y otras expresiones similares; y donde Pablo habla de la liberación del pecado sirviéndose de la imagen de la liberación de esclavos aparece también constantemente el término ἐλευθεροῦν (6, 18. 20; 8, 2; Gál 4, 21-5, 1). Por el contrario, λύτρωσις / λυτροῦν como concepto central de la redención se acredita a partir de los LXX⁵¹⁷, donde reproduce לַגַּל y פְּדוּת, que describe la experiencia⁵¹⁸ del éxodo y la liberación del exilio, equivalente a aquella⁵¹⁹, donde Dios en su justicia⁵²⁰ irrumpe para salvar a su pueblo. Lc 1, 68 recoge este motivo; en contexto escatológico Lc 24, 21. Con significación igual se utiliza ἀπολύτρωσις en Lc 21, 28; Rom 8, 23; Ef 1, 14; 4, 30 (cf. Sof 3, 1; Hen et 51, 2). Como ya en Deuterioisafas la redención está unida al perdón de los pecados⁵²¹, así el término ἀπολύτρωσις designa en el contexto litúrgico, tradicionalmente fijado, del cristianismo primitivo la liberación de los pecados en la conversión: en Col 1, 14 se llega incluso a determinar mediante ἄφεσις ἁμαρτιῶν; igualmente Ef 1, 7, donde, como Rom 3, 25, se menciona la «sange» de Cristo como el medio de la redención; cf. Heb 9, 15. De manera consecuente, en Pablo está 1 Cor 1, 30 ἀπολύτρωσις junto a δικαιοσύνη y ἁγιασμός. Desde todo esto es claro que en Rom 3, 24 tenemos ante nosotros el mismo motivo tradicional⁵²². El cristianismo primitivo entiende la experiencia del perdón de los pecados en la conversión como realización escatológica de la redención-éxodo bíblica que le ha acaecido ahora al pecador como milagro, completamente inesperado, de la resurrección de los muertos (Ef 5, 7) y nueva creación (2 Cor 5, 17).

La justificación como redención ha sucedido ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. La expresión se encuentra primero en Pablo; por consiguiente, fue

516. Cf. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon* (EKK), 42-49 detalladamente.

517. Cf. Procksch-Büchsel, ThWNT IV 329-359.

518. Cf. Dt 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 13; 21, 8; 24, 18; Ex 6, 6; 2 Sam 7, 23; 1 Crón 17, 21; Neh 1, 10.

519. Especialmente en Deuterioisafas: 43, 14; 44, 22-24; 52, 3; 62, 10-12; 63, 9; cf. ῥέσθαι 48, 20; 51, 10; 52, 9, así como frecuentemente sin referencia explícita al nuevo éxodo. En el salterio frecuentemente, sin embargo, casi siempre como experiencia del individuo.

520. Cf. en el contexto de la redención en el nuevo éxodo, especialmente Is 45, 13; 51, 5.6.8; 61, 3.8.11; 63, 7; además, por ejemplo, 41, 2; 42, 6; 45, 8; 46, 13; 48, 18.

521. Cf., por ejemplo, 43, 22-28; 44, 21s; 48, 9s; 50, 1-3; 54, 6-8; 55, 7. Cf. en esta significación ἀπολύτρωσις tan sólo Dan 4, 34.

522. Acentúa esto con razón Kertelge, *Rechtfertigung*, 53-55.

acuñada por él como compendio extraordinariamente condensado del acontecimiento de Cristo como fundamento de la salvación⁵²³. Para la comprensión es importante el contraste con ἐν νόμῳ 3, 19; 2, 12. Para el judaísmo, el estar y permanecer «en la ley» tenía una significación salvífica central⁵²⁴. Puesto que Pablo habla de la justificación sobre la base del pecado de todos (v. 23) y habla, por consiguiente, de χωρὶς νόμου (v. 21), la redención ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ suplantada como fundamento de la justicia de Dios a la condenación del pecado

25 ἐν νόμῳ. ¿En qué sentido? El trozo de tradición citado en v. 25 responde a esto. Si se presta atención a las determinaciones preposicionales, que en su amontonamiento dan a la frase su configuración formal, se puede reconocer un paralelismo doble en tres miembros⁵²⁵:

ὄν προέβητο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ πίστεως⁵²⁶ ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν
τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχηῖ αὐτοῦ.

El más difícil, y hasta hoy más discutido, problema de exégesis de la frase es la comprensión de ἰλαστήριον⁵²⁷.

Muy rara vez se encuentra en el griego profano el adjetivo con la significación general de «perteneciente al aplacamiento/expiación»⁵²⁸.

523. Cf. especialmente Neugebauer, *In Christus*, Berlin 1961, quien, con razón, llama a ἐν «uno referido al acontecimiento» (138) y apunta en contra de una comprensión mística (131s); cf. también Berger, K., *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*: NTS 17 (1971) 391-425, aquí 408 nota 1. Caso de que la fórmula ἐν Χριστῷ 1 Pe 3, 16; 5, 10 no fuera herencia paulina, sino tradicional, paralela a Pablo, como el motivo juánico de «ser en Jesús», podría estar unida tradicionalmente con ἀπολύτρωσις, precisamente en el contexto acuñado preliterariamente de Rom 3, 24s; así Berger, *ibid.*, 407 nota 3.

524. Cf. Berger, *ibid.*, 405s, quien llama la atención, junto a Dt 27, 26 (= Gál 3, 10), a Ecd 10, 3 ἐν ἐντολαῖς θεοῦ ἡμῶν καὶ ὡς ὁ νόμος y a pasajes similares (especialmente ἐν νόμῳ Ecd 9, 15) (*ibid.*, 40 nota 4), que tienen un eco en la Palaia (p. 260, ed. Vassiliew), donde se advierte a Josua: μή ποτε προσκυνήσης θεοὺς αὐτῶν καὶ ἔση μαχομένος (ἐν) νόμῳ κυρίου (variante: τοῦ θεοῦ) ὁ γὰρ νόμος (τοῦ) θεοῦ σωτήριός ἐστιν (*ibid.*, 404). De manera equivalente se habla en Lib Ant 3, 10 de una justificación en Dios («qui in me iustificatus est»); cf. 6, 9 («fortis est enim deus in quo confidistis, et ideo stabiles estote im ipso, qui liberabit et salvabit vos»). «Estar en Dios» significa, sin embargo, para el judío: cumplir sus mandamientos (*ibid.*, 21, 10; Test N 8, 10. con lo que hay que comparar 1 Cor 4, 10).

525. Cf. Pluta, *Bundestreu*, 42-45.

526. Según Pluta, *ibid.*, 45-56, διὰ πίστεως pertenece a la fórmula.

527. Cf. Herrmann-Büchsel, ThWNT 319-324; Lyonnet, *Sin*, 157-166; Morris, *The Cross in the NT*; Cambier, J., *L'Évangile I*, 92-94.

528. Cf. la documentación en Büchsel, *ibid.*, 320, 14-16 y Lyonnet 156. Jos, Ant 16, 182, hablando de Herodes el Grande, testimonia que tales actos aparecían también en el judaísmo.

El neutro substantivado designa muchas veces una ofrenda de consagración o de expiación que consiste en una estela consagrada a la divinidad⁵²⁹. En el lenguaje greco-judío el término adquiere peso por el hecho de que LXX traduce siempre con τὸ ἰλαστήριον la tarima sobre la que se encuentra el arca de la alianza en el Santo de los santos del templo, en hebreo כפרת⁵³⁰. En Ex 25, 17-22 se describe el propiciatorio como una plancha de oro, colocada encima del arca; dos querubines están uno a un lado y otro al otro cubriendo con sus alas el propiciatorio como lugar de la presencia de la palabra de Yahvé (cf. Núm 7, 89; Ex 30, 6; así también Heb 9, 5). De su función en el ritual cúlrico del Yom-kippur (Lev 16) adquiere su significación, por la que 1 Crón 28, 11 llama al Santo de los Santos como conjunto כפרת הכפרת. Sobre el propiciatorio se aparece Yahvé (v. 2), en cuya presencia se desarrolla la totalidad del rito; delante del propiciatorio el sumo sacerdote derrama la sangre para expiación del santuario (כפרת = ἐξιλάσσεσθαι v. 14), con lo que, al mismo tiempo, hace expiación por sí mismo y por toda la comunidad de Israel (v. 17)⁵³¹. Dado que por una parte ἰλαστήριον Rom 3, 25 carecería de sentido en la significación de «ofrenda de expiación» –sobre todo en unión con ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι– y resultaría ininteligible para todos los habitantes del mundo greco-latino; y dado, por otra parte, que se utiliza el término sin una explicación detallada, lo que hace presuponer que los lectores conocen su significación, muchos exegetas desde Orígenes⁵³² la entienden en el sentido de este término técnico bíblico. La objeción de que los cristianos romanos venidos de la gentilidad indudablemente no habrían entendido esto y, en consecuencia, Pablo «habría tenido que mostrarles mediante una indicación que él habría pensado en el objeto cultural de la antigua alianza»⁵³³ no es correcta porque Lev 16

529. Cf. Deissmann, IAAETHPIOΣ 193-212; Büchsel, *ibid.*, 321, 3s; Lyonnet, *Sin*, 155-157.

530. En el primer pasaje en que LXX traduce כפרת la describe para explicación al lector como ἰλαστήριον ἐπιθεμα. Igualmente Filón, que utiliza la palabra sólo como este término técnico de la Escritura; cf. la documentación en Büchsel, *ibid.*, 320, 36-44.

531. Para la explicación, cf. el siguiente excursus p. 289ss.

532. Cf. la documentación en Schelkle, *Paulus*, 115s, así como el texto original en J. Scherer, *Commentaire*, 156-162.

533. Lohse, *Märtyrer* 151. Del hecho de que en Ez 43, 14.17.20 se dé el nombre de ἰλαστήριον a un componente del altar del holocausto del nuevo templo contemplado en visión y la traducción de Símaco de Gén 6, 16 (15) al arca de Noé, concluye Schlier 110: «El concepto responde, pues, no a un objeto material, sino a que éste es un lugar de expiación». Ciertamente, esto es correcto: «Permanece vivo el sentido de que ἰλαστήριος es un adjetivo e ἰλαστήριον un neutro sustantivado». Sin embargo, no se puede pasar por alto que la significación central *histórico-tradicional* de la fiesta de la reconciliación ha conducido a que el concepto ἰλαστήριον se haya convertido mayoritariamente en designación fija *del* «lugar de expiación» central, del propiciatorio de Lev 16.

perteneció a las partes centrales de la tradición judía también en la diáspora y era conocido evidentemente por la *torá* para todo gentil que viviera en contacto con la sinagoga. Que ἱλαστήριον aparezca siempre sin artículo mientras que LXX lo utiliza en todas las ocasiones se explica por el estilo de la fórmula⁵³⁴. Se repite siempre la objeción de mayor peso: «Si se hubiera comparado a Cristo con el propiciatorio entonces la comparación sería incorrecta porque habría tenido que derramarse precisamente la sangre de Cristo sobre el propiciatorio, que era él mismo».⁵³⁵ Aquí habla, sin embargo, la lógica moderna, que no se corresponde en modo alguno con aquella valoración tipológica cristiana primitiva del antiguo testamento. Según Heb 9, 11ss, Cristo holla como sumo sacerdote el Santo de los santos celestial con su propia sangre. Según Jn 2, 19 Jesús anuncia que reconstruirá en tres días el templo destruido por los judíos, su propio cuerpo (v. 21)⁵³⁶. Sin embargo, por lo que respecta a Rom 3, 25, el propiciatorio es el lugar de la presencia de Dios que concede expiación. En la medida en que *Dios* «ha colocado públicamente» a Cristo como propiciatorio ha constituido al Crucificado en lugar de expiación redentora para todos los creyentes, propiciatorio en el que él mismo está presente.

προτίθεσθαι es en LXX término técnico cultural para la exposición pública de los panes de la proposición⁵³⁷; de ahí que en el contexto cultural de Rom 3, 25 sea completamente adecuado para denominar la constitución de Cristo como ἱλαστήριον, sin cuya referencia cultural

534. Así, con razón, Stuhlmacher, *Exegese*, 322s, contra Lohse, *ibid.*, 151. προέθετο no apoya su argumento del ocultamiento en el Santo de los santos, sino que lo contradice, pues en el contexto se amplía la justificación acentuadamente a todos, tanto judíos como gentiles, de donde se ilumina sin más la contraposición al ocultamiento del propiciatorio. Cf. además la alusión histórico-tradicional en Stuhlmacher, *ibid.*, 323s.

535. Lohse, *ibid.*, 152; después, por ejemplo, Wengst, *Christologische Formeln*, 83; Schrage, *Römer 3, 21-26*, 78 nota 91; más bibliografía en Kertelge, *Rechtfertigung*, 56 nota 190.

536. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, 276, alude a ello con razón.

537. A ello alude Stuhlmacher, *Exegese*, 328; cf. Ex 29, 23; 40, 23; Lev 24, 8; 2 Mac 1, 8.15. Smits, C., *Oud-Testamentische Citaten in het NT*, 1957 (CEN), 469, quiere entender προέθετο desde Ex 25, 17 ἱλαστήριον ἐπίθεμα, lo que no es posible en el contexto del uso cultural. Por el contrario, queda excluida una interpretación según 2 Cor 5, 19, de manera que con προέθετο se estuviera pensando en el asentamiento de la predicación (θέμενος), ya que en ninguna parte del contexto se habla en modo alguno de la predicación (θέμενος); contra Schrenk, ThWNT III 322 y después de él últimamente Eichholz, *El evangelio*, 275. También tiene que quedar fuera aquí la significación, ampliamente extendida en la Iglesia antigua, de «predeterminar» (Schekle, *Paulus* 116), a pesar del sustantivo πρόθεσις utilizado así 8, 28; 9, 11 y especialmente Ef 1, 9-11; 3, 11, porque esta idea histórico-salvífica-predestinacionista no es aludida en parte alguna si exceptuamos v. 21b; contra Bruston, C., *Les conséquences du vrai sens de ἱλαστήριον*. ZNW 7 (1906) 77; Cambier, *L'Évangile*, 90s; Pluta, *Bundestreu*, 59-62; Zeller, *Sühne*, 56s; Cranfiel 208-210.

sería difícilmente explicable de manera convincente. Pero sobre todo, la aspersión de la sangre constituye la parte central del ritual de la fiesta de la reconciliación. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι tampoco sería inteligible sin la referencia a Lev 16, pues las ofrendas de expiación he-lenísticas nada tienen que ver con la sangre.

Sin embargo, se apunta también otra explicación. Esta parte de que en los libros macabeos se asigna un efecto de expiación a la muerte vicaria de los mártires sin referencia cultural alguna. 4 Mac 17, 21s habla en este contexto de la sangre de los mártires como de un ἱλαστήριος θάνατος. Ellos se han «convertido como en una especie de sustitución (ἀντίψυχον) por el pecado (τῆς ἁμαρτίας) del pueblo; y por la sangre (διὰ τοῦ αἵματος) de aquellos piadosos y por su muerte expiatoria (καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου⁵³⁸ αὐτῶν) la providencia divina redimió a Israel oprimido previamente». De hecho, aquí —como en el kerigma cristológico 1 Cor 15, 3— está transportado el contexto conceptual originariamente cúllico de la expiación al plano histórico-social; y además el principio general del valor expiatorio de la muerte⁵³⁹ fue unido a la idea de la representación vicaria tal como sucedió ya anteriormente (cf. Ex 32, 30, así como, especialmente, Is 53). Sin embargo, hay algo que se opone a una subordinación de Rom 3, 25 a esta idea: el hecho de que aquí *Dios mismo* ejecuta la expiación, lo que sólo puede entenderse desde el contexto del culto expiatorio; especialmente es imposible una explicación partiendo del pasaje 4 Mac 17, 21 pues allí el adjetivo pertenece a θανάτου como atributivo, mientras que aquí está sustantivado como nombre del predicado, lo que hace que, en cualquier caso, tenga otra significación. Por consiguiente, es inoportuna una complementación de θῦμα⁵⁴⁰, de forma que

538. Stuhlmacher, *ibid.*, 326s, prefiere la variante τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν (N) en conexión con A. Rahlfs y R. B. Townsend (en Charles, *Apocrypha*, 683); a la vista de la comprensión de ἱλαστήριον Rom 3, 25 en el sentido del propiciatorio, ampliamente extendida en la Iglesia antigua, habría sido chocante la aseveración sobre la muerte de los mártires macabeos como ἱλαστήριον, mientras que en el texto originario habría sido interpretada esta muerte «en paráfrasis griegas aproximadas» (ὡςπερ ἀντίψυχον) «como una ofrenda de expiación consagrada a la providencia, como corresponde al uso lingüístico de las inscripciones griegas». Esto es digno de mención. Sin embargo, puede defenderse la variante más general del Alejandro precisamente con la mirada puesta en la formulación de la frase para profanos. El autor judío debió tener ante sus ojos la significación técnica cultural de ἱλαστήριον de forma que resulta difícil suponer que él mismo diera a la palabra la otra significación «ofrenda de expiación», usual en el mundo griego.

539. El principio «Todos los muertos son expiados mediante su muerte» se encuentra explícitamente por primera vez en la tradición rabínica: cf. Sifr Num § 112 a 15, 31 en Kuhn, K. G., *Römer 6, 7*: ZNW 30 (1931) 305-310; Büchsel, ThWNT III 313. Sin embargo, su validez es antíquisima, en cuanto que se trata de una consecuencia de la conexión acción-resultado.

540. Lohse, *Märtyrer*, 152.

también la correspondiente significación «sacrificio de expiación» que-
da descartada para Rom 3, 25⁵⁴¹.

Así no queda como explicación de la elección del término *ἱλαστήριον* sino la hipótesis de que el Cristo crucificado ha sido constituido aquí públicamente por Dios como propiciatorio de la fiesta de la reconciliación, sustituyendo a éste mediante su muerte; como el lugar de la presencia de su justicia salutífera, a fin de ofrecer expiación «por su sangre» por todos los hombres caídos en el pecado. Es decisivo, primero, que se habla de una actuación de Dios mismo; esto dice mucho a favor de una comprensión de la *δικαιοσύνη θεοῦ* como poder salvador de Dios, máxime cuando en v. 25b se caracteriza la aseveración-expiación expresamente como «demostración de su justicia». Mientras que en la ejecución del ritual de expiación Lev 16 la presencia de Dios sobre el propiciatorio es la condición previa decisiva de la eficacia de la expiación, pero no obstante permanece en segundo plano, en el acontecimiento de la expiación cristológica emerge como el sujeto activo en el suceso: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* (2 Cor 5, 19). Y segundo: en cuanto que Cristo permite que la muerte como consecuencia de los pecados de todos golpee sobre él en sustitución vicaria, Dios mismo es el que expía mediante esta muerte; Dios se identifica con el Crucificado. Y finalmente, tercero: esta expiación tiene eficacia universal. Esto se expresa tanto en *προέθετο* como mediante el contexto v. 23s.

Otro problema es la comprensión de *διὰ πίστεως*⁵⁴². Lo más natural es ver ahí una repetición, abreviada en estilo de fórmula, de *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* v. 22. Pero entonces la expresión se opone por completo al tenor de la frase, que habla de la acción salvífica de Dios, no de su apropiación por el hombre. Entonces difícilmente podría entenderse a no ser como inserción paulina forzada mediante la que se añade la idea de v. 22 a la aseveración de la fórmula y valorar esto como una prueba especialmente llamativa de que Pablo interpreta la justicia de Dios como justicia de la fe y somete la concepción cultural críticamente a la soberanía del concepto de la fe⁵⁴³. Sin embargo hemos considerado v. 22 de manera que con *διὰ πίστεως* no se concibe la fe primeramente como la postura del hombre que recibe, sino como

541. En contra, con razón, Stuhlmacher, *Exegese*, 328; también Hahn, *Hoheitstitel*, 61 nota 3.

542. La expresión falta en A.

543. Muchos exegetas interpretan así la expresión, incluso independientemente de análisis literarios críticos; cf. por ejemplo, Büchsel, *ThWNT* III 321: «Jesús es el *ἱλαστήριον* mediante la fe que él despierta»; Michel 109 («Fórmula de lucha»); Lohse, *Gerechtigkeit Gottes*, 220s; Kertelge, *Rechtfertigung*, 82; Kuss 157; Conzelmann, *Grundriss*, 243; Käsemann, *Verständnis*, 100.

la confianza salvadora en Cristo, el Crucificado (*πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*) y en este sentido, al mismo tiempo, como el medio por el que la justicia de Dios llega a actuar en todos los creyentes (cf. Gál 3, 23). En *este* sentido, la expresión en v. 25 no se opone en modo alguno al tenor teo-lógico de la frase por más que Pablo fuera, muy probablemente, el primero en introducirla. Precisamente sirviéndose de la inclusión entre los miembros interrelacionados de la aseveración de expiación *ἱλαστήριον* y *ἂν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, quiere él acentuar que la actuación expiatoria de Dios en la muerte de Cristo abre la fe a todos los hombres y les alcanza a todos como creyentes.

A. Pluta⁵⁴⁴ ha propuesto a discusión otra interpretación. El quiere entender *πίστις* en el contexto de la fórmula v. 24-26a, prepaolina y litúrgico-eucarística, en el sentido de una significación frecuente en LXX como fidelidad de Dios (*ΠΙΣΤΗ*) a la alianza⁵⁴⁵. Pablo mismo concibió la aseveración de la tradición en el mismo sentido. Se reconoce esto en que *πίστις* como «fe» está determinada por su objeto tanto en el contexto (v. 22, 26) como en todos los lugares restantes, pero en v. 25, por el contrario, aparece sin tal determinación del genitivo. Como Dios es sujeto, hay que pensar que *διὰ πίστεως* se refiere también a él. 3, 3 (*πίστις θεοῦ*) es el paralelo más próximo e indica que Pablo conoce perfectamente este uso lingüístico de LXX. Hay que prestar atención a esta interpretación⁵⁴⁶. Arriba, cuando se habló de 3, 3, se dijo ya que «justicia» y «fidelidad» de Dios están muy próximas entre sí. Un paralelo, incluido el motivo de la expiación, sería 1 Jn 1, 9: *ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῆ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρισή ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας*. Entonces v. 25b explicitaría *διὰ πίστεως* y la expresión tendría, dentro del tenor de la frase, una función llena de sentido e importante⁵⁴⁷. Sin embargo, habla en contra el hecho de que *πίστις* en v. 22 y v. 26 tendría entonces distinta significación que en v. 25, lo que no podemos pensar de Pablo. Por consiguiente, en el contexto paulino *διὰ πίστεως* sólo puede considerarse como una repetición abreviada de *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*. En todo caso, habría que ponderar si, a causa de la estructura formal del trozo de tradición puesta de manifiesto arriba y en la que *διὰ πίστεως* tiene claramente su posición pertinente, se entendió esta expresión en el contexto de la tradición en el sentido de «en fidelidad» y Pablo la consideró, partiendo de v. 22, como «fe».

La expiación en la muerte de Cristo tuvo lugar «para demostración de la justicia de Dios». *ἐνδειξις* no significa una prueba lógica, sino

544. *Bundestreu*, 45-56.106s.105-111.

545. Cf., por ejemplo, Dt 32, 4 (*πιστός* junto a *δίκαιος*): 1 Re 26, 23 (*τὰς δικαιοσύνας* καὶ τὴν πίστιν αὐτοῦ); ψ 32, 4; en total 18 veces en LXX (Pluta, *ibid.*, 51 nota 17).

546. Así, Lohse, *Gerechtigkeit Gottes*, 221 nota 29. Käsemann 90s no menciona la tesis de Pluta para nada.

547. En contra, naturalmente, Wengst, *Christologische Formeln*, 88 nota 7.

la demostración de hecho⁵⁴⁸. Al pecado de todos los hombres no correspondió Dios con su ira, sino con su justicia creadora de salvación, puesto que hizo expiación en la cruz de Cristo.

δικαιοσύνη Θεοῦ es aquí, pues, como en v. 21; 1, 17, genitivo subjetivo. Esto está reconocido generalmente, pero hasta hoy se discute en qué sentido se habla aquí de la justicia de Dios. Mientras que antes se interpretó v. 25b en el sentido de que Pablo subraya ahí que Dios no ha puesto fin en modo alguno a su justicia judicial que exige justicia y que castiga la injusticia, pero que no ha ejecutado en los hombres el castigo justo de sus pecados, sino en Cristo⁵⁴⁹, R. Bultmann adjudica esta comprensión a la tradición prepaulina y ve en v. 26 una corrección paulina⁵⁵⁰. Pero en el contexto nada habla a favor de una comprensión de la δικαιοσύνη Θεοῦ distinta de v. 21s. 26 como *iustitia distributiva* forense. Esta interpretación equivocada deriva de una comprensión jurídica de la expiación fundada por Anselmo de Canterbury como horizonte de entendimiento bajo el que en el centro germánico de la teología medieval el testimonio-expiación bíblico cristológico sólo podía recibirse en virtud de la tradición ideológica greco-romana heredada. Dios aparece entonces como el ofendido por el pecado que debe exigir en su justa cólera expiación como satisfacción. Mas puesto que los hombres como culpables no están en condiciones de ofrecerla —por consiguiente se tomó amargamente en serio la acusación Rom 1-3— su cólera fue apaciguada⁵⁵¹

548. Cf. en Pablo Flp 1, 28 y especialmente 2 Cor 8, 24; además ἐνδείκνυσθαι Rom 2, 15; 9, 17.22; y así constantemente en la literatura postpaulina. Cf. para esto Kümmel, *πάρεσις*, 263, que une atinadamente εἰς ἐνδείξιν con πεφανέρωται v. 21 (*ibid.*, 269).

549. Así últimamente todavía Ridderbos, *Paulus*, 123-125; cf. además la bibliografía mencionada en Kümmel, *πάρεσις*, 260 nota 1 y Zeller, *Sühne*, 59 nota 50.

550. Bultmann, *Teología*, 91; ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ 471: «Para demostración de su justicia judicial». Igualmente Thyen, *Studien*, 165; Klein, *Gottes Gerechtigkeit*, 5s; Conzelmann, *Grundriss*, 242s.

551. Greshake, G., *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*: TThQ (1974) 323-345, llama con vehemencia la atención sobre el hecho de que esta comprensión difundida de la doctrina de la satisfacción de Anselmo, sólidamente fijada en la teología protestante mediante Ritschl, sólo da en el blanco por lo que se refiere a su «remodelación» desde el escotismo y nominalismo, pero no en cuanto se refiere a Anselmo mismo, ya que éste, primero, entendió la gloria de Dios bajo el horizonte de la idea germánica del honor como factor de orden social, por lo que concibió la satisfacción como la restauración de este orden, pero no la de la herida gloria «privada» de Dios. En segundo lugar, la comprensión que Anselmo tiene de la *justitia Dei* se encuentra muy próxima, por consiguiente, a la comprensión bíblica de la justicia de la alianza; y tercero, la doctrina de la redención mediante el Deus-homo apunta a la conservación de la libertad del hombre como *partner* en la alianza con Dios (de acuerdo con la idea germánica de vasallaje). Por más innegable que sea que en Anselmo *justitia* y *misericordia Dei* «están inseparablemente unidas entre sí» (342 remitiendo a *Cur Deus homo* I 24 y *Proslogion* 9), en igual medida hay que tener en cuenta que a la vista del pecado del hombre la misericordia de Dios sólo puede actuar mediante la satisfacción de la justicia

mediante la sustitución vicaria del Deus-homo. Así se entendió la cruz de Cristo como presupuesto previo de la justificación por Dios. Pero Rom 3, 25 dice que la justificación fue realizada *mediante la muerte misma de Cristo* en cuanto que la justicia *de Dios* se ha demostrado en que para bien de los pecadores hace no que Cristo cargue con la culpa de ellos sobre sí, sino la *realidad* de sus pecados. Las categorías de la aseveración-expiación no son jurídicas, sino culturales. Presuponen la concepción judía fundamental del pecado como hecho-realidad históricos que repercute en el destino del pecador y la idea del perdón de los pecados como liberación de esta mala realidad mediante el vicario cargar sobre sí. Sin embargo, la concepción se radicaliza y profundiza por el hecho de que no entra en juego la vida de un animal en lugar de la merecida muerte del pecador, sino la vida de Cristo; y por el hecho de que Dios no está en un segundo plano, sino que aparece en el centro del acto de expiación como actor. Así ese acto se convierte en demostración de su justicia, como su justicia de alianza salvadora que imputa a todos los hombres como pecadores a ella en cuanto que ella elimina sus pecados mediante la expiación en la muerte de Cristo.

En lugar de la expresión ἄφεσις ἁμαρτιῶν, constante en los restantes lugares, en v. 25b se habla de *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*. *πάρεσις* suele entenderse frecuente y helenísticamente, a diferencia de ἄφεσις, como «dejar marchar, dejar sin castigo»⁵⁵², pero significa en todos los documentos constantemente «absolución»⁵⁵³. Al mismo tiempo hay que aclarar también por qué aparece aquí este término inusual en el contexto de la absolución de los pecados. El carácter cultural de la concepción expiatoria en v. 25 hace

de Dios; por consiguiente, desde este decisivo punto de vista se considera a ambas como *distintas*. Y cuanto más importante e iluminadora es la referencia de la idea del orden del mundo, tanto más intensa se presenta precisamente ahí la acentuación de la significación de la libertad humana como meta de la concepción anselmiana de «Cur Deus homo», al igual que la redención como satisfacción se ha concebido no como acción salvífica de Dios, sino como acción del hombre como *contrapuesto* a Dios, aunque de hecho sólo el *Dios-hombre* es el que puede llevarla a cabo representando vicariamente al hombre. Finalmente, no se puede desconocer cómo, aunque influya la idea germánica del orden y del vasallaje, sin embargo, la *terminología* utilizada es de origen romano, cuya lógica no desaparece en modo alguno en su recepción, como aparece según la muy unilateral presentación de Greshake. Por lo demás, para la historia de la influencia de la exégesis de Rom 3, 25 en el sentido de la doctrina de la satisfacción no es tan importante la comprensión original de Anselmo como su interpretación medieval tardía.

552. Así representativo Pr-Bauer 1242; de los comentaristas especialmente Michel 1096, que considera *πάρεσις* como «aplazamiento» y, de manera análoga a la doctrina rabínica, interpreta que Dios almacena los pecados cometidos durante el año para expiarlos en el Yom kippur (Jos 8, 8); igualmente ahora Schlier remitiendo a Jenol eq Mag 7, 10 y Jos, *Anf* 15, 3, 2. Contra esta comprensión, Lyonnet, *Notes*, 60s.

553. Así después de Lietzmann 51 especialmente Kümmel, *πάρεσις*, 262s.

imposible una matización jurídica⁵⁵⁴. La ciertamente intentada diferenciación de ἄφεσις ἁμαρτιῶν debería buscarse más bien en que este *topos* se afirma en el aspecto individual de la conversión⁵⁵⁵, mientras que aquí domina, por el contrario, un aspecto histórico-salvífico universal⁵⁵⁶. Los προγεγονότα ἁμαρτήματα son todas las transgresiones cometidas antes de la muerte expiatoria de Cristo⁵⁵⁷. Por consiguiente, tampoco puede entenderse διὰ en sentido causal o instrumental, lo que de suyo sería posible lingüísticamente⁵⁵⁸, sino que expresa la meta que Dios tiene presente en esta demostración de su justicia⁵⁵⁹.

26 La estructura paralela en v. 25a.b excluye la posibilidad de considerar ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ como determinación más concreta de προγεγονότων ἁμαρτημάτων y entenderlo en sentido temporal: «en el tiempo de la paciencia de Dios»⁵⁶⁰. Ciertamente que puede remitirse a 2, 4 como testimonio a favor de esta comprensión en la que la ἀνοχή mantiene abierto el camino de la conversión para los pecadores mediante la *contención* de la cólera; y entonces se puede entender bien v. 26a como continuación: en el presente está terminado el período de la «paciencia» de Dios, ahora la justicia de Dios se ha demostrado en la muerte de Cristo mediante el perdón completo en el que la cólera de Dios está *eliminada*⁵⁶¹. Por supuesto, aun cuando está extendido en la tradición apocalíptica el pensamiento de que la bondad y la longanimidad de Dios no excluyen en modo alguno en el presente preescatológico su cólera escatológica, sino que, más bien, es tanto más inevitable para todos los impenitentes (9, 22)⁵⁶², sin embargo, por esta subordinación de la paciencia y longanimidad de Dios a su

554. Contra Käsemann, quien explica la terminología elegida diciendo que con πάρεσις «se podía acentuar mejor el matiz jurídico que con la incolora ἄφεσις».

555. Así interpreta Schweitzer, *Mystik*, 215; Mundle, *Glaubensbegriff*, 88.

556. Así, con razón, Käsemann, 91.

557. Así, con razón, Kümmel *πάρεσις*, 262s; Zeller, *Sühne*, 72.

558. Para διὰ con acust. = διὰ con genitivo, cf., por ejemplo, 8, 28. Así entiende últimamente Käsemann 92.

559. Así tras Lietzmann 51 especialmente Zeller, *Sühne*, 60s con nota 58 (bibliografía), quien remite a Flp 3, 8, donde διὰ con acusativo es explicitada después con la frase ἵνα que sigue a continuación. Igualmente ahora Schlier 113.

560. Así tras Lietzmann 48, Kümmel, *πάρεσις*, 267.

561. Michel 109: «El viernes santo como acontecimiento escatológico se acerca al fin del viejo tiempo del mundo y pone punto final al período de la paciencia». Igualmente Schlier 113, quien, correspondientemente interpreta v. 26a diciendo que ha llegado «el tiempo de la decisión» (114): «En la relación con la gracia se hace concreto también el juicio de Dios» (113), una interpretación manifiestamente errada. Porque el ser justo Dios en v. 26b no indica su gobierno como «juez justo» (114), sino su ser en la acción salvífica de su justicia de v. 25.

562. Zeller, *Sühne*, 62-64 indica como paralelos sBar 48, 29 y especialmente 4 Esd 7, 74.

juicio de ira, en ninguna parte se habla de perdón escatológico para los que la paciencia de Dios respetó. Pero existe una línea de tradición que, en el contexto de la exhomologesis e invocando Ex 34, 6s, suplica perdón de los pecados, de los que uno se hace responsable del todo, mediante la bondad, longanimidad y paciencia de Dios⁵⁶³: Κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός, καὶ δικαιοσύνην διατηροῦν καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας, ἐξαιρῶν ἀνομίας καὶ ἁμαρτίας. Cf. especialmente Neh 9, 16s («Dios del perdón»); ψ 77, 38 αὐτὸς δὲ ἐστὶν οἰκτίρων καὶ ἰλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν... τοῦ ἀποστρέψαι τὸν θυμὸν αὐτοῦ καὶ οὐχὶ ἐκκαῦσαι πᾶσαν τὴν ὀργὴν αὐτοῦ; Esd 9, 13. 15 (del «resto de salvados»); Dan 9, 9 (justicia de Dios como su compasión); ψ 102, 8-18; 144, 7-9; 1QS 1, 18-2, 1; 11, 13-15; 1QH 17, 17s; 7, 34s; 10, 14-21; 11, 3-14. 29-32; 14, 23s; 16, 8s. 17. 20s; 4QBt 6, 2; 4 Esd 8, 31-36. De este rico material se desprende que se apela a la paciencia y longanimidad de Dios ya no como bondadoso desplazamiento de su cólera, sino que se apela a su compasión, que concede inmediatamente perdón de sus pecados al pecador como efecto de su justicia de alianza. Esto hace que desde el punto de vista de la historia de la tradición sea perfectamente posible concebir ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ como tercer miembro autónomo de la aseveración v. 25b: Dios ha demostrado su justicia en que ha perdonado mediante su paciencia los pecados cometidos con anterioridad⁵⁶⁴.

πρὸς τὴν ἔνδειξιν toma εἰς ἔνδειξιν v. 25b; pero, ¿en qué sentido? De la interpretación dada de ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ se sigue que queda excluida una prolongación del pasado al presente; pero tanto más una significación cambiada de δικαιοσύνη θεοῦ frente a v. 25. V. 26 no es una corrección de la aseveración tradicional en v. 25, como si ahora, en contraposición a la *iustitia distributiva*, se hablara de la actuación salvífica escatológica de Dios. Ya el trozo de tradición v. 25 habla ciertamente de la expiación en la muerte de Cristo como iniciativa salvífica de la justicia de Dios en el presente. ἐν τῷ νῦν καιρῷ de v. 26 subraya esto sólo a partir de v. 21: la revelación de la justicia de Dios, su demostración en la muerte expiatoria de Cristo y en su efecto como perdón de los pecados, ha irrumpido, por decirlo así, en el presente como el tiempo del eón que todavía permanece (cf. 8, 28)⁵⁶⁵. V. 26a repite, pues, la aseveración de la tradición con el objetivo de su valoración acentuada en v. 26b: εἰς con infinitivo tiene

563. Se debe esta documentación a Zeller, *ibid.*, 64-70, que se une a Käsemann 92.

564. Contra Kuss 161, que declara justamente esto como imposible.

565. Así, con razón, Kertelge, *Rechtfertigung*, 83; Zeller, *Sühne*, 72s; Schrage, *Römer*, 3, 21-26, 83s; Käsemann 92.

significado consecutivo e «indica la meta ... de la aseveración de toda la frase» v. 25s⁵⁶⁶.

La demostración de la justicia de Dios consiste en que Dios es recto en cuanto que ἐπί⁵⁶⁷ hace justo a todo pecador en virtud de la fe en Jesús. En el contexto de 3, 1-4 no era explicable todavía que la justicia de Dios perdure allí donde todos los hombres están en contra de ella (3, 4); lo único que hubo que hacer entonces fue defenderla (3, 5s) frente a la objeción de que Dios es injusto. Por fin ahora puede Pablo explicar en qué medida es correcta su afirmación enfática 3, 4: Dios en su justicia no vuelve la espalda al pecador, no permite que sea presa de su juicio de ira, sino que al injusto lo justifica⁵⁶⁸, y concretamente no ἐξ ἔργων νόμου –porque esta posibilidad de justificación está *passé*– sino únicamente ἐκ πίστεως Ἰησοῦ⁵⁶⁹.

Ἰησοῦ está acentuado al final. No por la fe en general, sino por la fe en Jesús⁵⁷⁰, es decir: el pecador alcanza la justicia por la fe en Dios que ha demostrado su justicia en la muerte expiatoria de Cristo. A la elipsis τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (cf. 4, 16; Gál 3, 7. 9) hay que añadir mentalmente δίκαιον⁵⁷¹. Sólo al que es justo por la fe en Jesús reconoce Dios como justo que se corresponde con su justicia. Que la justicia de los hombres tiene que corresponderse con la justicia de Dios es el principio judío desde el que el *partner* ha polemizado con Pablo en 3, 1ss. Desde Dios, Pablo lo afirma apasionadamente; desde el hombre lo ve, por el contrario, abolido; por sus pecados, todos contradicen la justicia de Dios. Sin embargo, la tesis 1, 17 había hablado ya de la justicia por la fe. Pablo ha fundamentado esto ahora 3, 21-36 con el resultado de que los *pecadores son* justificados mediante la fe en el Cristo crucificado; τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ es, pues, explicación de ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως. Al mismo tiempo, la formu-

lación general singular (cf. 3, 4 πᾶς ἄνθρωπος) se corresponde con la general plural en v. 22 y 23s. El artículo indica, pues, «todo el que» (cf. 1, 16 παντὶ τῷ πιστεύοντι). Pero el texto nada dice, por el contrario, de una pretendida concentración de la justificación sobre el individuo⁵⁷².

Resumen

La sección tiene importancia capital en el razonamiento de la primera parte de la Carta a los romanos. Aquí Pablo expone de forma extremadamente concisa la tesis 1, 17 en la que ha denominado el contenido del «evangelio» como «revelación de la justicia de Dios». En 3, 21-26 nos encontramos ante la «base» de la Carta a los romanos. Todo lo siguiente es explicación.

Si se quiere entender correctamente el pensamiento de Pablo hay que considerar conjuntamente los cinco aspectos siguientes:

1. La salvación que se predica en el evangelio consiste en la justificación del pecador mediante la acción *de Dios*. Sólo como tal existe salvación; todo tipo de presupuestos por parte del hombre por los que estaría condicionada su salvación no cuenta para nada. Ya que todos los hombres sin excepción son pecadores, está completamente excluida una justificación del justo en virtud de las obras de la justicia. Ningún judío puede invocar las señales de la elección de Israel, la ley y la circuncisión. Estas señales dan testimonio en contra de él; ponen de manifiesto que le es imposible pretender un *status* de salvación en virtud de su posesión, *status* en el que el pecador judío estaría privilegiado frente al gentil. En este sentido, la rotunda negativa de la «vanagloria» histórico-salvífica 2, 17ss está incluida en el evangelio de la justificación y actúa de manera fundamental ahí. Objetivamente tampoco puede existir, por consiguiente, vanagloria cristiana similar ante el evangelio: no existe una «cooperación» a la salvación, como la derivaron los pelagianos en la Iglesia antigua, y en la Edad Media, sobre todo, los nominalistas arrancando de la participación moral de la voluntad libre en el acto de fe o como la doctrina penitencial del Medioevo tardío la dedujo de la participación religiosa del devoto. Pero tampoco existe una «cooperación» como el hombre moderno la piensa cuando la presenta como exigida y alcanzable en virtud de la autonomía de su razón moral. Ciertamente que Pablo no pudo prever cómo

566. Kertelge, *ibid.*, 84 nota 102.

567. καί tiene sentido explicativo, cf. Blackman, C., *Romans 3, 26b: A Question of Translation*: JBL 87 (1968) 203s; Schrage, *Römer 3, 21-26*, 87; Käsemann 93. En el texto occidental falta καί en parte (G., Ambrosiaster, Agustín).

568. Cf. el paralelo objetivo 1 Jn 1, 9. Zeller, *Sühne*, 77, compara, además, 3 Mac 2, 19; Bar 3, 5, donde respectivamente se pide expresamente perdón en el presente de la comunidad (κατὰ τὴν ὥραν ταύτην, par. ἐν τῷ καιρῷ τουτῷ). Por esta razón considera él, *ibid.*, 73-75 también v. 26 como perteneciente a la fórmula prepaolina.

569. La omisión de Ἰησοῦ en G e f g se debe, según Lietzmann 51, a influencia marcionita. El relleno Ἰησοῦ Χριστοῦ es en bo, algunos latinos, peschit., Teod. y algunos minúsculos armonización con v. 22; Ἰησοῦν en D L 33 al. Cl. un viejo error de escritura.

570. Naturalmente, no se piensa aquí en la fe de Jesús, como tampoco en v. 22; contra Schmidt 72.

571. La mayoría de los comentaristas añaden implícitamente ὄντα, en correspondencia con οἱ ἐκ περιτομῆς 4, 12 y οἱ ἐκ νόμου (4, 14.16). Sin embargo, el primero es un partitivo; en οἱ ἐκ νόμου, por el contrario, hay que añadir correspondientemente δίκαιοι como en οἱ ἐκ πίστεως.

572. Cf. representativo Conzelmann, *Grundriss*, 243: «La fe conduce a la individualización; ésta es la condición de la universalidad de la salvación». Correcto, por el contrario, Käsemann 94: «La justicia divina va más allá del pueblo de la alianza; llega a todos los que creen en Jesús, que es el Crucificado».

su exégesis antijudía del evangelio afectaría, en cuanto al tema, a las diferentes tendencias en los dos mil años subsiguientes de la historia del cristianismo. Pero el que capta el *pensamiento* de Pablo como tal tendrá que reconocer *ex eventu* que todos estos diversos aspectos y motivos –que llegan hasta nuestros días– de una autoliberación del hombre de su enajenamiento son tan antagónicos al evangelio como la *καύχησις* del judío que Pablo tuvo que negar en Rom 2. Ahí descansa la verdad de la recepción agustiniano-reformadora de la doctrina paulina de la justificación, en la que actualmente coinciden la teología protestante y católica frente a las muchas pretensiones colectivas e individuales de autorredención en nuestro tiempo⁵⁷³.

2. En que Dios en su justicia libera a los pecadores de su pecado descansa la certeza salvífica absoluta del creyente, que –¡gracias a Dios!– no tiene que confiar precisamente en sí mismo, sino en la fuerza creadora de la justicia de Dios. La fe a la que anima el evangelio no es, pues, en modo alguno aquella «obra» del hombre que en el cristianismo ocupa el puesto de las obras de la ley. La fe como acto del hombre consiste precisamente en que el hombre, *a la vista* de lo que ha hecho en su pecado *mismo*, confía *a Dios* de manera total y concreta la salvación como superación del pecado. Pero este confiar como tal, en la medida en que el hombre se desprende por completo de su voluntad de autorrealización, de toda su confianza en su fuerza propia y se decide a la pasividad total

573. Ciertamente hay buenos motivos para entender la idea moderna de la autonomía como consecuencia de la idea de libertad, fundamentalmente cristiana, en su validez *general*. Bajo este aspecto interpreta, por ejemplo, Rendtorff, T., *Menschenrechte und Rechtfertigung. Eine theologische Konspektive*, en *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion*, FS Steinbach zum 70. Geburtstag, eds. Henke, Kehrer, Schneider-Flume, Tübingen 1976, 161-174 la idea de los derechos humanos como fundados en la justificación; el recurso que da valor a su universalidad apuntando a una instancia moralmente superior a los poderes político-sociales existentes; instancia que obtiene su fuerza del hecho de que la libertad no es creación primeramente de los hombres, sino que les es dada por Dios, y que «no hay libertad verdadera alguna entre los hombres que no incluya la debilidad de los hombres» (*ibid.*, 172). No obstante, no hay que desconocer que, por lo general, suele entenderse la libertad como autonomía del hombre que excluye la soberanía de Dios; y a ésta se la considera como contradicción de aquella. Incluso allí donde no se da este caso, predomina la tendencia a considerar a Dios sólo en la función de garante de la idea de la libertad, cuya realización compete exclusivamente al hombre. Con la mirada puesta en esto, es teológicamente insuficiente concebir el pecado únicamente como debilidad del hombre respecto a la realización de la libertad, en vez de concebirla como realidad del distanciamiento, de manera que la redención del pecado, puesto que jamás puede ser realizada por el hombre, tiene que quedar tan sólo como un postulado abstracto irreal. Esta valoración ético-social de la divisa luterana «peccator in re, iustus in spe» no se corresponde, en todo caso, con la doctrina paulina de la justificación; y parece sintomático que en todo el escrito se haga referencia a Dios, pero no a la cruz de Cristo. Cf. sin embargo, nota 788.

frente a la fuerza de Dios como gracia, no es la condición de su justificación; en tal caso se continuaría considerando la fe, aunque de manera sublime, como «obra». La tesis paulina de la justicia cristiana como justicia de la fe no convierte la fe entendida así en condición de la justificación, sino que estimula al pecador a conocer y reconocer, en medio de sus pecados, que *Dios ha* superado los pecados del mundo –y por consiguiente también los míos– por medio de la obra de su gracia. Para la fe no se necesita más que confiar en Dios, dejarse *regalar* la justicia, la pertenencia a él y a su salvación. La fe depende, consiguientemente, de la obra *de Dios* que Dios *ha* realizado en la muerte de Cristo. Ella es fe en *Dios* en Cristo, *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*: mediante este su «objeto», mejor: mediante esta su *dirección*, la fe está determinada por completo como fe.

3. Cuando Pablo se refiere a la justicia como justicia de la fe en contra de la justicia por las obras de la ley apunta no a un nuevo «principio» de la justicia, sino a una nueva acción de salvación mediante la cual, y en relación con ella, *es* justificado el *pecador*: la justificación *por la fe* está fundamentada por la revelación de la justicia *de Dios* en la muerte de Cristo; es decir, tiene fundamentación *cris-tológica*. En la doctrina paulina de la justificación, el tema auténtico es la eficacia salvífica de la actuación de Dios en la muerte de Cristo. En la cruz de Cristo ha sucedido la salvación para todos los hombres como liberación de la realidad de su pecado, como «expiación». Al cargar Cristo vicariamente sobre sí con la muerte como consecuencia de los pecados cometidos por todos los hombres, éstos han sido liberados de esta realidad. Pero cuando Dios mismo ha «demostrado» ahí *su* justicia, la ha hecho operante, han sido justificados, han pasado a pertenecer a Dios todos aquellos por los que Cristo ha muerto. La unión de Dios con el Mesías crucificado y del Crucificado con Dios es el verdadero fundamento de la justificación de los pecadores. Y sólo porque la justicia de Dios actuó en la muerte expiatoria vicaria de Cristo mismo como amor de Dios a sus enemigos (5, 8) hay en el mundo incurable, y para él, salvación como *eliminación del pecado*.

4. Por consiguiente, para la comprensión de la doctrina paulina de la justificación depende todo de lograr una comprensión fundada del sentido de expiación de la cruz en el horizonte *teo-lógico*, en un nuevo esfuerzo de intelección teológica. Porque para la consciencia teológica de los tiempos modernos se ha perdido en gran medida la idea bíblica de expiación como horizonte de la justificación. El recuperarla de manera proba y convincente es una tarea decisiva común de ambas confesiones. Quien entienda la muerte expiatoria de Cristo como sacrificio de Cristo *delante de Dios y para Dios* priva de su

corazón a la idea paulina: la unidad de Dios con el Crucificado por nosotros (*no* por Dios). Quien separe críticamente el sentido de expiación de la cruz como «interpretación» del cristianismo primitivo y vea en la muerte de Jesús únicamente la revelación de la paradoja de que allí donde uno se entrega por completo allí precisamente se gana a sí mismo, entiende la cruz tan sólo como posibilidad de identificación del creyente con Cristo y desconoce su sentido como la realidad histórica de la identificación de Dios con el Crucificado por nosotros. Quien entienda, frente a esta concepción, la muerte de Cristo como su entrega a la soberanía de Dios y, correspondientemente, la fe en el Crucificado como sometimiento a la soberanía única y absoluta de Dios, como aceptación de su juicio y de su sentencia de la *iustificatio impii* por gracia, deslumbra por completo el carácter de la soberanía de Dios como amor que se entrega y el carácter de la justificación como realidad de la eliminación del pecado, su fuerza como negación de la negación. Quien, finalmente, no entiende la muerte de Cristo como suceso de expiación, sino exclusivamente como la consecuencia última de la fidelidad de Jesús a la «causa» del amor de Dios, predicado y representado por él, por el que no sólo luchó, sino que llegó a entregarse a la muerte, ese tal priva al amor de Dios de su fuerza para abolir fácticamente la *realidad* del pecado de todos y a la fe de su fuerza como disposición concreta a la reconciliación *sucedida* en la cruz y puede hacer valer la fe sólo como seguimiento de la fe *de Jesús* en Dios en un indeterminado futuro de salvación. Pero según la comprensión paulina, la fe se asienta precisamente en Dios porque él *ha* eliminado el pecado del mundo en la muerte expiatoria de Cristo. Se da a entender esto en la diferenciación semántica entre justicia de la fe y justicia de Dios. Quien entienda la δικαιοσύνη θεοῦ sólo como el *don* de la justicia regalado por Dios y no la conciba como el *poder* salvífico de Dios por cuya fuerza ha sido eliminada de manera real la enajenación del mundo y ha sido fundamentada la justicia de la fe, reduce la cristología a la antropología cristiana, Dios a su don, la fe en Dios a la fe en su don.

5. La revelación de la justicia de Dios como su amor ha sucedido en el contexto de toda actuación de la justicia de Dios en la historia de la elección de Israel. Este es precisamente el sentido que tiene el hablar de la cruz de Cristo como demostración de la justicia de Dios, concepto que desde la más temprana tradición de Israel da nombre a la fuerza de la actuación salvadora de Yahvé. Por eso, la predicación cristiana de la justificación necesita del antiguo testamento como de su «testigo», es decir, como de su horizonte hermenéutico. Sin la referencia a la historia de las acciones salvadoras de Yahvé testimo-

niada en el antiguo testamento, no se puede entender la justificación cristiana como la última, la más amplia y la mayor de estas acciones salvadoras del Dios único⁵⁷⁴.

EXCURSO: «JUSTICIA DE DIOS»

Bibliografía: Aalen, S., *En eksegese av Rom 1, 16-17, med særlig hinvikk pā begrepet Guds rettferdighet hos Paulus:* TTK 39 (1968) 161-176; Becker, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im NT,* 1964 (StUNT 3); Berger, K., *Neues Material zur «Gerechtigkeit Gottes»:* ZNW 68 (1977); Bultmann, R., *Δικαιοσύνη θεοῦ*, en *Exegetica*, 470-475; Cambier, J., *L'Evangile de Dieu I*, 66-146; Conzelmann, H., *Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie?:* EvTh 28 (1968) 389-404; Id., *Grundriss der Theologie des NT*, 237-243; Cremer, H., *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Leipzig ²1909; Gäumann, N., *Taufe und Ethik*, München 1967, 138-158; Grundmann, W., *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostels Paulus:* RQ 2 (1959/60) 237-259; Güttgemans, E., *Gottesgerechtigkeit und strukturelle Semantik*, en *Studia Linguistica Neotestamentica*, München ²1973, 59-98; Käsemann, E., *La justicia de Dios en Pablo*, en Id., *Ensayos Exegéticos*, Salamanca 1978, 263-277; Kertelge, K., *«Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt der paulinischen Rechtfertigungslehre*, ²1966 (NTA NS 3), 6-109; Klein, G., *Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulusforschung*, en *Rekonstruktion und Interpretation*, 225-236; Koch, K., *sdq im AT*, Diss. theol. Heidelberg 1953; Id., *«Gemeinschaftstrue» im Israel der Königszeit:* ZEE 5 (1961) 72-90; Id., art. *sdq*, en THAT II 507-530; Id., *Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesaiatargum*, en *Rechtfertigung*, FS E. Käsemann, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen 1976, 245-267; Lohse, E., *Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie*, en *Die Einheit des NT*, 209-227; Lyonnet, S., *De iustitia Dei in epistola ad Romanos:* VD 25 (1947) 23-34. 118-121; 129-144. 193-203. 257-263; Id., *De notione «iustitia Dei» apud S. Paulum:* VD 42 (1964) 121-154; Müller, Chr., *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9-11*, 1964 (FRLANT 86); Oepke, A., *Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus in neuer Beleuchtung:* ThLZ (1953) 257-264; Plutta-Messerschmidt, E., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1973 (HUTH 14); Reventlow, H. Graf, *Rechtfertigung im Horizont des AT*, München 1971; Schmid, H. H., *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen 1968; Id., *Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur atl. Vorge-*

574. Cf. la exposición *infra*, p. 344ss (a 4, 1-25).

schichte eines ntl. Themas, en Rechtfertigung, FS E. Käsemann, o. c., 403-414; Stuhlmacher, P., Gerechtigkeit Gottes bei Paulus; Zänker, O., Δικαιοσύνη Θεοῦ SStH 9 (1932) 398-420; Zeller, D., Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief, 1973 (Forschungen zur Bibel 1), 163-179; Ziesler, J. A., The Meaning of Righteousness in Paul, Cambridge 1972 [Schmitt R., Gottesgerechtigkeit, Heilsgeschichte, Israel in der Theologie des Paulus, Frankfurt-Bern-New York 1984; Soards, M. L., The Righteousness of God in the Writing of the Apostle Paul: Bibl. Theol. Bull. 15 (1985) 105-109].

Cómo hay que entender la expresión δικαιοσύνη Θεοῦ es, desde hace mucho tiempo, un problema discutido que ocupa el centro de la exégesis de Pablo en la discusión más reciente. Si se quiere llegar a resultados seguros, es necesario proceder con un cuidado metodológico especial. Vamos a proceder de la siguiente manera: estudiaremos primero el estado de la cuestión en los escritos paulinos; a continuación, echaremos una mirada a los escritos extra-paulinos y desde ahí preguntaremos por los presupuestos histórico-tradicionales, para, finalmente, después de un resumen de los resultados, exponer los principales modelos que han influido en la historia.

1. «Justicia de Dios» en Pablo

Si exceptuamos 2 Cor 5, 21, δικαιοσύνη Θεοῦ se encuentra únicamente en la Carta a los romanos, pero aquí con tal abundancia y en lugares tan centrales en el raciocinio que se percibe el carácter de clave que tiene la expresión para el ideario de la Carta a los romanos. Que el acento recae sobre el genitivo Θεοῦ es claro por doquier; sin embargo, no es tan indiscutible si se trata de la justicia propia de Dios (genitivo subjetivo) o si el genitivo debe marcar de manera especial la justicia de los cristianos mediante la referencia de ellos a Dios, ya sea que haya que pensar en su origen en Dios (*genitivus auctoris*) o en su validez ante Dios (*genitivus objectivus* o relacional).

De la justicia propia de Dios se habla unívocamente en dos pasajes. En Rom 3,5 pone de manifiesto esto el contexto: «Nuestra injusticia» es la ruptura de la alianza demostrada en el pleito entre Dios y los hombres (v. 3) y en la falta de credibilidad de todo hombre (v. 4a); «justicia de Dios», por el contrario, es su correspondiente fidelidad demostrada (δικαιωθῆς v. 4b) a la alianza (v. 4a). Los sustantivos designan, pues, el hecho forense de que Dios es recto mientras que todos los hombres son injustos. δικαιοσύνη Θεοῦ indica el hecho del δίκαιος εἶναι de Dios, afirmado por la sentencia judicial como δικαιούσθαι. Esto se desprende también de la pregunta v. 5b en la que el interlocutor judío saca de ahí la consecuencia contrapuesta; concretamente que Dios es ἄδικαιος si pone en marcha el juicio de ira contra los injustos. Ni esta objeción ni la tesis precedente entienden δικαιοσύνη en sentido griego como *iustitia*

distributiva ni consecuentemente ἀδικία como su polo opuesto, trato jurídico desigual; más bien la entienden en sentido veterotestamentario judío como fidelidad a la alianza y ruptura de ella⁵⁷⁵.

Según el segundo pasaje, Rom 3, 25s, Dios ha demostrado su justicia al hacer a Cristo expiación (v. 25). Pablo explicita esta aseveración teniendo en cuenta que Dios es, pues, justo en cuanto que *hace* justo τὸν ἐκ πίστεως. Por consiguiente, aquí se habla de la justicia de Dios, a diferencia de en 3, 5, poniendo la mirada no en su fidelidad a la alianza en contraposición a la ruptura de la alianza e injusticia de los hombres, sino como *iustitia salutaris* de una manera nueva, extraordinaria: concretamente como su actuación expiatoria en la muerte de Cristo, por cuya eficacia los injustos se convierten en justos.

Ambos lugares se corresponden, pues, recíprocamente en el sentido en el que se corresponden ambas secciones 1, 18-3, 20 y 3, 21-5, 21 entre sí. En 3, 5 Pablo se deja provocar por su interlocutor judío para ver la irreconciliable e irreconciliable contraposición entre la fidelidad de Dios a la alianza y la ruptura de la alianza por todos, entre la justicia única de Dios y la injusticia de todos los hombres, como una aporía última, ingente que surge no sólo para la espera salvífica de Israel, sino también para la realidad de la justicia de Dios mismo: porque ¿qué clase de *iustitia salutaris* es ésta si Dios no puede obrar salvación para ninguno de sus socios de alianza, sino tan sólo desgracia para todos? Pablo sólo puede afirmar a manera de tesis que la justicia de Dios *no* lega fácticamente a la injusticia, sino que tiene su consistencia como fidelidad a sus promesas; que Dios, en su justicia de alianza no está obligado en modo alguno a procurar salvación a sus elegidos a pesar de sus pecados, objetivo al que apunta el interlocutor judío con sus ataques contra Pablo, sino que Dios permanece justo cuando decreta el juicio de ira también sobre sus elegidos como violadores de la alianza, juicio que responde al pecado. Pablo no puede exponer esto detalladamente, pues su tesis es absolutamente un contrasentido si Dios no hubiera hecho que su justicia de alianza obrara como justicia creadora de salvación en otra *nueva* acción de salvación en la que ha eliminado la contraposición dada y ha justificado a los pecadores. Pablo dice esto en 3, 25s con la mirada puesta en la muerte de Cristo como acción *expiatoria de Dios*. En 3, 25 se conserva, pues, del todo la aporía de 3, 5, pero como superada. Pero la eficacia de la δικαιοσύνη Θεοῦ como justificación del impío debe ser concebida realmente como la de la justicia de *alianza* de Dios. Su concepto nuevo es el del amor (5, 8) que crea salvación mediante la reconciliación de los enemigos.

Estos dos lugares una vez explicados de manera inequívoca son un punto de partida importante de la exégesis de los lugares restantes (1, 17; 3, 21s; 10, 3), en cada uno de los cuales parece existir por el contexto la posibilidad de entender δικαιοσύνη como justicia del *homo iustificatus*, ya que la δικαιοσύνη Θεοῦ es determinada como justicia *de la fe*: 1, 17a ἐκ πίστεως εἰς πίστιν pertenece sintácticamente como determinación concreta a δικαιοσύνη Θεοῦ, porque la cita 1, 17b muestra que Pablo apunta al carácter de la justicia ἐκ πίστεως. En la exposición 3, 21s se determinará la δικαιοσύνη Θεοῦ de v. 21 expresamente como διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντα τοὺς πισ-

575. Cf. *supra*, p. 207s.

τεύοντας, v. 22. De manera correspondiente, se explicará en 10, 5s la «justicia propia» de 10, 3 como δικαιοσύνη ἢ ἐκ νόμου y la «justicia de Dios» de 10, 3 como ἢ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη, al igual que con anterioridad se había introducido en 9, 30 la misma contraposición entre justicia de la ley y justicia de la fe. Finalmente, en ambos lugares se destaca la justicia de la fe como la justicia regalada mediante la justificación de los pecadores: 3, 24 δικαιούμενοι δωρεάν y 10, 4 εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.

Sin embargo, en los tres lugares «justicia de Dios» no es sinónimo sin más de «justicia de la fe». En cuanto a 1, 17, se desprende esto del paralelismo con 1, 18. Así como la ira de Dios es la que actúa frente a la impiedad y la injusticia de los hombres, así, de manera correspondiente, la justicia de Dios procura la salvación (v. 16) o vida (17b) al creyente en virtud de la fe. En ambas ocasiones se trata de acciones que experimentan los hombres: se revelan tanto la cólera como la justicia de Dios⁵⁷⁶. Que la correspondencia entre ambas frases sea la de una contraposición⁵⁷⁷ no es objeción alguna contra la comprensión teológica tanto de la justicia como de la cólera de Dios. Hay que distinguir entre la revelación de la justicia de Dios en el evangelio y el modo de su recepción (ἐκ πίστεως) y de su dirección (εἰς πίστιν). El aspecto antropológico está subordinado lógicamente al teológico a pesar de que la finalidad de la aseveración —como antítesis (aquí permanece todavía latente) contra una comprensión de la justicia ἐξ ἔργων νόμου fundamentada antropológicamente— descansa sobre la determinación antropológica ἐκ πίστεως: por el hecho de que sólo puede recibirse la justicia «en virtud de la fe» queda precisamente excluida toda fundamentación antropológica de la justicia. Aparece esto aún con mayor claridad en la explicación de 1, 17 en 3, 21s: cuando Pablo precisa aquí la determinación ἐκ πίστεως de 1, 17 como διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, indica el lugar de la actuación de la justicia de Dios al que se orienta su correspondiente fe: Cristo como el Crucificado en cuya muerte expiatoria Dios ha demostrado su justicia (v. 25s). Por eso Pablo repite en la concretización de v. 21 en v. 22 expresamente δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ; ahí no se concretiza la justicia de Dios como justicia de la fe, sino la fe en la actuación de Dios en Cristo como el «medio» (διὰ) de la justicia misma hecha eficaz ahí; medio por el que ésta quiere que la salvación obrada por ella sea recibida por los hombres como suceso de expiación. Se precisa cristológicamente el aspecto teológico de la justicia de Dios. Al mismo tiempo, Pablo destaca en 3, 22, al explicar εἰς πίστιν de 1, 17 como εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας,

576. La objeción de Conzelmann, *Grundriss*, 239, de que en v. 17 y v. 18 se está pensando en dos revelaciones diferentes, una vez como acontecimiento de la palabra en la predicación del evangelio, la otra vez como suceso cósmico «desde el cielo» no convence; porque, probablemente, en v. 18 hay que tener presente el ἐν αὐτῷ que aparece en v. 17 (cf. *supra*, p. 130s). Pero aunque hubiera que negar esto, la revelación de la ira debe entenderse en todo caso, desde el contexto (2, 12 y especialmente 4, 15), como acontecimiento de la palabra; porque función de la ley es descubrir el pecado como pecado (3, 20) y asignar al pecador la desgracia que sigue al pecado (4, 15); así, atinadamente, Güttgemanns, *Gottesgerechtigkeit* 87, después de E. Jüngel, *Jesus und Paulus*, 26.

577. Así, con razón, Güttgemanns, *ibid.*, 87-90, quien, sin embargo, concibe equivocadamente tanto justicia como ira de Dios como «efecto antropológico» (89) del acontecimiento divino de la palabra supraordenado lógicamente.

la universalidad del efecto salvífico de la justicia de Dios que, como justificación del pecador (v. 24), corresponde antitéticamente al efecto de la cólera (v. 23). La justificación del pecador es efecto de la justicia de Dios exactamente igual que la perdición *era* el efecto de su cólera (1, 24.26.28).

En 10, 3 se clarifica el sentido de Θεοῦ δικαιοσύνη no sólo por la oposición a ἰδίᾳ δικαιοσύνη, sino especialmente por el hecho de que los judíos «desconocen» la justicia (como la bondad de Dios 2, 4) en cuanto que se esfuerzan por «implantar» su «propia» justicia contra ella y se precisa expresamente al final de la frase el sentido ἀγνωεῖν como oposición a Dios (οὐ γινώσκουν 1, 21; 1 Cor 1, 21; 2, 8.11.14; 2 Cor 8, 9; Gál 2, 6; 4, 9): τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν. De igual manera puede Pablo hablar también en 6, 17-20 de un cambio del servicio al pecado al de la justicia, pero el aspecto es aquí igualmente teológico, como pone de manifiesto el resumen 6, 22; con la justicia como amo se refiere Pablo a Dios, al igual que con la injusticia como amo mira al «pecado» como poder que esclavizó al hombre. Incluso, si teniendo esto presente, se quiso ver en la δικαιοσύνη Θεοῦ de 10, 3 la justicia de los cristianos regalada por Dios, determinada por él, aun entonces el tono no recaería sobre el aspecto antropológico de esta justicia como la que compete a los cristianos en contraposición a los judíos que se obstinan en la incredulidad, sino en su justicia como el asunto de Dios; porque también los judíos están comprometidos a favor de Dios (ζῆλος Θεοῦ v. 2), que sin embargo como tal —concretamente como διώκειν νόμον δικαιοσύνης— no sucede κατ'ἐπίγνωσιν, precisamente porque ellos faltan a Dios en su justicia en cuanto que constituyen su propia justicia en criterio de su compromiso a favor de Dios. Pablo puede, pues, hablar en 9, 31 de su no alcanzar la ley (*de Dios*), pero sobre todo en 9, 32s de su escandalizarse de Cristo como el final de la ley (10, 4). Esto último pone de manifiesto que se considera a Cristo como el «lugar» de la justicia de Dios, alcanzable no mediante las obras, sino tan sólo a través de la fe. Una concepción antropológica debería, en el sentido de Pablo, poner de relieve tan marcadamente el lugar de esta justicia cristiana *extra nos* que esta exégesis de la frase acabaría en el mismísimo sentido que su exégesis teológica. Corresponde a esto que en 10, 5s se describa la contraposición de «justicia de la ley» y «justicia de la fe» precisamente en clave personal, como la rivalidad de dos poderes supraindividuales. Ambos hablan al hombre, uno mediante la ley escrita (v. 6), el otro a través del evangelio como la palabra viva de la predicación (v. 8) en la que actúa Cristo como κύριος πάντων (v. 12). Por consiguiente, tampoco aquí se discute la justicia de la fe como el sentido antropológico de la «justicia de Dios», sino, en todo caso, como su efecto; pero de éste de tal forma que el tono no descansa sobre el efecto en el creyente, sino en la iniciativa salvífica de Dios y en la realidad de salvación abierta histórico-salvíficamente mediante ella⁵⁷⁸.

Existen buenos motivos para interpretar la expresión «justicia de Dios» en estos tres lugares de manera similar teológica (= cristológicamente) como en 3, 5 y 3, 25s. No se puede desconocer que Pablo no tiene conciencia de hablar de la δικαιοσύνη Θεοῦ en 3, 25s en otro sentido que en 3, 21. 26. Si bien se

578. El aspecto es aquí, pues, similar al de Gál 3, 23s, donde Pablo habla de la revelación y del advenimiento de la πίστις.

ha señalado muchas veces tal diferencia en la exégesis⁵⁷⁹, ella no responde a la realidad. El error consiste en que se entiende equivocadamente 3, 25 en el sentido de la *iustitia distributiva*, una consecuencia de la equivocada interpretación anselmiana de la aseveración de la expiación⁵⁸⁰.

Muchos exegetas han entendido el genitivo θεοῦ como *genitivus auctoris* porque se ha interpretado la expresión desde Flp 3, 9. El paralelismo entre este lugar y Rom 10, 3 salta a la vista: en ambas ocasiones lo opuesto es la justicia propia (Flp 3, 9 ἔχων ἑμῶν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου). Sin embargo no hay que desconocer que Pablo persigue en Flp 3 la misma finalidad bajo otro aspecto, el de la conversión. Desde esta perspectiva, la mirada se dirige a la persona de Pablo mismo («yo»), a su contrapuesta manera de entender la existencia *ante fidem* e *in fide*; estructuralmente, pues, a la comprensión de la justicia del justo mismo: allí como la justicia «propia», lograda mediante el cumplimiento de la ley (v. 6); aquí como regalada «por Dios», «encontrada» en Cristo, que se cimenta no en las obras, sino en la fe. Por supuesto, también aquí es la fe *en Cristo* la que alcanza la justicia y constituye el ser justo. El poder que actúa en la existencia de la fe, que la determina, es la fuerza de Dios mediante la que Cristo fue resucitado de entre los muertos y de la que el creyente de tal manera participa en el «conocimiento» experimentado de la fe que aquella se ha convertido en su futuro (v. 10s; cf. v. 12-16). Por consiguiente, Flp 3, 9 coincide plenamente con Rom 10, 3; 3, 21-26 en el contenido teológico-cristológico de la fe que justifica; en el aspecto de la justicia se distingue de aquel pasaje en cuanto que aquí Pablo habla de la justicia del cristiano que le ha sido regalada *por Dios* en Cristo; allí, por el contrario, de la justicia *de Dios* que ha hecho justo al pecador en la muerte expiatoria de Cristo. Mientras que en Rom 10, 3 mira al hombre desde la acción salvífica de Dios, en Flp 3, 9 mira desde la justicia del cristiano a su fundamentación en la acción salvífica de Dios.

El único pasaje en el que, fuera de la Carta a los romanos, se habla de la justicia de Dios es, finalmente, 2 Cor 5, 21. Probablemente, la frase tiene una acuñación fuertemente tradicional y coincide con la frase de Rom 3, 25, igualmente tradicional, en que se entiende la muerte de Cristo como acontecimiento expiatorio⁵⁸¹. La aseveración se concentra en la expiación como sustitución: a Cristo, que personalmente nada tenía que ver con el pecado, Dios «lo hizo pecado» en lugar nuestro entregándolo a la muerte como la consecuencia de *nuestro* pecado (cf. Rom 8, 32), de manera que la muerte repercutiera en Cristo y no en nosotros (cf. Gál 3, 13). De esta manera estamos libres del destino real de nuestro pecado, «convertidos por él en justicia de Dios». De acuerdo con la lógica de la concepción expiatoria, esto significa en primer lugar que nuestro pecado está perdonado, que hemos sido justificados. Mas como Pablo no formula –análogamente a ἀμαρτίαν ἐποίησεν– ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη, sino que añade θεοῦ, se trata de destacar la justificación obrada por la muerte expiatoria de Cristo como acción *de Dios*: ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ (v. 19). Dios mismo, que es quien

actúa en la muerte expiatoria de Cristo, ha creado la justicia que nos ha sido participada mediante aquella; ella es así justicia como la justicia *de Dios* que nos ha sido impartida (cf. también 1 Cor 1, 30). Pero un punto de vista cristológico empalma también con esto: Cristo, como «el que nada tuvo que ver con el pecado», pertenecía a Dios; por consiguiente, la justicia que nos ha sido obrada mediante su muerte expiatoria es «justicia de Dios» como la *de Cristo*, «en el que estaba Dios». La idea de Lutero del «trueque sagrado» está fundamentada objetivamente en 2 Cor 5, 21. Este aspecto cristológico y aquél teológico de la justificación constituyen realmente una unidad en cuanto que es Dios quien ha obrado precisamente ese «trueque sagrado» entre la justicia de Cristo como carencia de pecado y nuestro pecado como injusticia. Por eso los apóstoles son enviados en lugar *de Cristo* en cuanto que *Dios* exhorta y pide a través de ellos: καταλλάγητε τῷ θεῷ (v. 20). Tampoco en este lugar, al menos tradicionalmente fundamentado con fuerza, δικαιοσύνη θεοῦ es sencillamente una expresión para la justicia cristiana: el genitivo θεοῦ la presenta completamente como justicia de Dios (porque de Cristo), y, en cuanto tal, como realidad obrada en nosotros mediante la actuación de Dios en la muerte de Cristo.

En 2 Cor 5, 21 se hace visible la base tradicional de la doctrina paulina de la justificación que Pablo examina minuciosamente y expone en la Carta a los romanos. En la Carta a los gálatas falta todavía este aspecto (a pesar de que la aseveración de la expiación con su idea de la sustitución vicaria está plenamente activa en Gál 3, 13). El tema de la justicia de Dios, una aseveración aislada en la tradición, se convierte por primera vez en la Carta a los romanos en medio central con el que Pablo ha reinterpretado su doctrina de la justificación que ha cobrado actualidad en la lucha gálata.

Desde ahí se puede determinar con mayor precisión la relación entre las afirmaciones sobre la justicia de Dios y las afirmaciones acerca de la justicia de los cristianos en el contexto de la doctrina de la justificación. Pablo ha sostenido ya en la Carta a los gálatas que no se adquiere la justicia por las obras de la ley, sino únicamente mediante la fe en el Cristo crucificado; y que hay cristianos justos sólo como pecadores justificados por la gracia de Dios. Quiere mantener, en la Carta a los romanos, como «doctrina» positiva la posición polémica de allí (Galacia); desea presentarla como la verdad del evangelio por antonomasia. Así expone en Rom 4 que desde Abraham se da la justicia ἐκ πίστεως, no imputada «por obligación» sino «por gracia», regalada a los pecadores como *iustificatio impii* y no conseguida en virtud de las obras de la ley, como servicio a la justicia, a causa del cual los cristianos han abandonado el servicio al pecado (6, 16-20) y han escapado de su cárcel (7, 4-6). Pero como tal, esa justicia se basa en el don del Espíritu (8, 10), cuya ley nos ha hecho libres de la ley del pecado y de la muerte (8, 2; cf. 14, 17). Las acciones del cristiano son «fruto de la justicia» (Flp 1, 11), como «fruto del Espíritu» (Gál 5, 22) en contraposición a las «obras de la carne» (Gál 5, 19). En este sentido –en el contexto del adoctrinamiento– la justificación es ya un motivo de la tradición bautismal prepaolina (1 Cor 6, 11). El cristiano combate con las «armas de la justicia» (2 Cor 6, 11), en cuanto que tiene presente la advertencia de que la justicia nada tiene en común con la ἀνομία (2 Cor 6, 14). Dios, cuya justicia tiene consistencia eterna, hará que crezca «la sembrera de vuestra justicia» (2 Cor 9, 9.10). Finalmente, Pablo puede

579. Cf., representativamente, Lietzmann 50.

580. Cf. *supra*, p. 242s.

581. Cf. a este respecto, *infra*, p. 295s.

destacar nítidamente la predicación del evangelio como διακονία τῆς δικαιοσύνης de la predicación de la ley como διακονία τῆς κατακρίσεως (2 Cor 3,9), y llamar a sus adversarios judeo-cristianos, en el ardor de la polémica, servidores de Satanás, μετασχηματιζόμενοι ὡς διάκονοι δικαιοσύνης (2 Cor 11, 15).

Pero la justificación del cristiano recibida en la conversión como don y activa mediante el Espíritu en la conducta cristiana, ha sido obrada como tal y en su totalidad por medio de la acción salvífica de Dios en Cristo, mediante la cruz como expiación por los pecados de todos; ella es la obra de la justicia de Dios, cuyo poder de salvación se ha demostrado en la eliminación de la realidad del pecado, en la negación de su negación, como *iustificatio impiorum*. Por consiguiente, la fe en Cristo pone verdaderamente su confianza salvífica en ella. La justicia de la fe se basa en la justicia de Dios.

2. La terminología paulina en relación con los escritos no paulinos

La terminología de Pablo se distingue característicamente de la de todos los restantes escritos del ámbito no paulino. Sorprende ya de entrada aquí y allí la relación numérica entre el uso del adjetivo δίκαιος y el del sustantivo δικαιοσύνη: en Pablo predomina con mucho el sustantivo; en el ámbito no paulino es clara la preferencia del adjetivo. Concuera con esto el hecho de que aquí el sustantivo está concebido desde el adjetivo: δικαιοσύνη es el ser justo o actuar justo del justo⁵⁸²; no se resalta el carácter de regalo ni siquiera la fundamentación de la justicia en la justificación del pecador⁵⁸³. En Pablo, por el contrario, se concibe la justicia cristiana completamente desde la justificación del pecador, en la que queda superada toda prevaricación de la justicia lograda mediante las obras. Correspondientemente, el adjetivo adquiere en Pablo un sentido crítico desde la *iustificatio impii* (Rom 5, 19): en Hab 2, 14, Pablo añade ἐκ πίστεως a δίκαιος (Gál 3, 11; Rom 1, 17), en contra de la conexión con ζήσεται⁵⁸⁴, usual en el resto del judaísmo y del cristianismo primitivo. Justo es, pues, tan sólo ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως, y la πίστις no es la fidelidad del justo a la alianza (así Heb 10, 38), sino la fe del pecador justificado en Cristo (Rom 3, 22.26.28). Porque de hecho (3, 10) no existen justos en virtud de las obras de la ley (2, 13), porque todos han pecado (3, 9).

582. A este contexto pertenece la expresión judía de «hacer» la justicia Mt 6, 1; Hech 10, 35; Heb 11, 33; Sant 3, 18; 1 Jn 2, 29; 3, 7.10; Ap 22, 11. El evangelista Mateo delimita la justicia de los discípulos de Jesús como «muy superior» a la de los escribas y los fariseos (Mt 5, 20; cf. 6, 1; también 21, 32): ellos tienen hambre y sed de esta justicia (5, 6) y son perseguidos por causa de ella (5, 10; cf. 1 Pe 3, 14). En los restantes lugares, δικαιοσύνη se encuentra al lado de δσιότης (Lc 1, 75), de ἀγαθωσύνη (Ef 5, 9), y de εὐσέβεια (1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22). Del «fruto de la justicia» se habla en Heb 12, 11; Sant 3, 18 (así como en Flp 1, 11). Noé es un ejemplar «heraldo de la justicia» (2 Pe 2, 5; cf. Heb 11, 7).

583. Ef 2, 8s; Tit 3, 5.7 son excepción en la tradición paulina; de los lugares restantes, sólo 1 Pe 2, 24; 3, 18.

584. A este respecto, cf. *supra*, p. 116s.

Sorprendentemente Pablo evita el adjetivo δίκαιος porque tradicionalmente se aplica al justo de la ley; en todo el *corpus paulinum* tan sólo aparece en 6 ocasiones. Su lugar es ocupado en Pablo por el frecuentísimo verbo δικαιοῦν, rarísimo en los escritos extrapaulinos⁵⁸⁵; el sustantivo correspondiente δικαίωσις sólo en Pablo, y concretamente con la significación de «sentencia de justificación» (Rom 5, 16.18)⁵⁸⁶.

δικαιοσύνη θεοῦ se encuentra en el ámbito no paulino sólo en tres lugares:

1. En Sant 1, 20 hay que interpretar la expresión o en el sentido contrario a ἀμαρτίαν ἐργάζεσθαι en 2, 9 como «observar el derecho de Dios» (paralelo a la expresión ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, frecuentemente en LXX y demostrable también en el NT)⁵⁸⁷ o como «hacer la justicia ante Dios»⁵⁸⁸.

2. En Mt 6, 33 se discute el sentido. καὶ τῆς δικαιοσύνης es una clara añadidura redaccional de Mateo a τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (Lc 12, 31 = Q). Partiendo de esto, algunos exegetas explican la añadidura como denominación del poder salvífico de la soberanía de Dios, de manera que se habla del propio gobierno de justicia salutar de Dios y se puede constatar una sorprendente proximidad objetiva respecto de la expresión paulina⁵⁸⁹. Pero si se parte de los restantes lugares –incluidos los de la redacción de Mateo– de δικαιοσύνη, de los que al menos en 5, 20; 6, 1; 21, 32 con justicia se quiere dar a entender la realización de la voluntad de Dios, entonces la añadidura en 6, 33 apunta a la acción de los discípulos de Jesús en la que éstos tienen que tratar de sintonizar con la soberanía futura escatológica de Dios⁵⁹⁰. A esta interpretación del lugar se oponen tanto ζητεῖτε (cf. Mt 13, 45) como προστεθήσεται, de manera que hay que entender aquí δικαιοσύνη como el don de salvación de la futura

585. Mt 11, 19/Lc 7, 35 (Q); Mt 12, 37; Lc 18, 14 (cf. 10, 29; 16, 16; 7, 29); 1 Tim 3, 16; en el resto sólo como eco de la doctrina paulina de la justificación, por una parte Hech 13, 38s; Tit 3, 7; por otra, Sant 2, 21.24s.

586. Además, Pablo utiliza el término δικαίωμα en la significación usual de «precepto de la ley» o «exigencia de la ley» en Rom 1, 32; 2, 26; 8, 4; cf. Lc 1, 6; Heb 9, 1.10; por el contrario, «acción jurídica» Ap 15, 4; 19, 8.

587. Así la mayoría de los exegetas, por ejemplo, Lohse, E., *Glaube und Werke. Zur Theologie des Jakobusbriefes*, en *Einheit des NT*, 292 con nota 28. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 192s, ve aquí, equivocadamente, la significación apocalíptica «inquebrantable fidelidad jurídica de Dios». Pero, ¿puede ἐργάσθαι significar «poner en obra»? Berger, *Neues Material*, nota 17, compara exc. *Juan Damasc. Sacra. Parall.* 520B en Filón (ed. Richter): ἀμάρτημα γὰρ οὐδὲν ἔργον δικαιοσύνης.

588. Así Dibelius, M., *Der Brief des Jakobus*, ed. H. Greeven, ¹¹1964 (KEK XV), 141s, quien considera el genitivo θεοῦ como expresión «superficializada» para «ante Dios», y lo acentúa atinadamente frente al sentido contrapuesto de Pablo: «Porque aquí se trata precisamente de algo que debe producirse mediante la actuación del hombre». La problemática de la doctrina paulina de la justificación no ha sido reconocida por el autor.

589. Así, recientemente, Schweizer, E., *Das Evangelium nach Mt*, ¹²1973 (NDT 2), 105 y con énfasis Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 188-191; con anterioridad, sobre todo Fiedler, M. J., *Der Begriff δικαιοσύνη in Mt auf seine Grundlagen untersucht*. Dis. teol. Halle-Wittenberg 1957 (mecanografiada).

590. Así, especialmente, Strecker, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Mt*, ³1971 (FRLANT 82), 154s.

soberanía de Dios⁵⁹¹ que los discípulos de Jesús tienen que buscar en la tierra «ante todo», es decir, por encima de todos los bienes terrenos por necesarios que sean. De igual manera hay que entender Mt 5, 6, mientras que en el difícil pasaje Mt 3, 15 hay que dejar abierta la cuestión de si se trata de la consumación de la voluntad histórico-salvífica de Dios⁵⁹² o del cumplimiento de la voluntad de Dios en el sentido de 5, 20⁵⁹³.

Por consiguiente, mientras que en Sant 1, 20 se concibe δικαιοσύνη Θεοῦ como la exigencia jurídica de Dios en el sentido de la *torá* (Sant 2, 8-11) que los cristianos creyentes tienen que cumplir en la conducta (cf. Sant 2, 14-26), en Mt 6, 33 se habla, probablemente, de la justicia de Dios como de su don salvífico a los discípulos de Jesús en el juicio final; además, en comparación con Pablo, hay que tener presente que, según la concepción de evangelista Mateo, sólo recibirá este don escatológico aquél que, en su vida terrena, obró la justicia en el sentido de la predicación de Jesús, concretamente en el cumplimiento del mandato del amor, como compasión. Ni la problemática de la doctrina de la justificación de Pablo ni tampoco su concepción de la justicia salvadora de Dios son conocidas o conscientes fuera del ámbito paulino.

3. En 2 Pe 1, 1 se caracteriza a los cristianos como aquellos que han conseguido la fe ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dado que δικαιοσύνη en 3, 13 es compendio del orden salvífico escatológico, en 2, 21 contenido de la doctrina de salvación (δόξος) y en 2, 5 objeto de la predicación de Noé, en la formulación general del encabezamiento de la carta habrá una correspondencia. Pero como en el contexto emerge el motivo de la ἰσότης, el autor piensa al mismo tiempo de manera helenística el orden de salvación de la δικαιοσύνη Θεοῦ traído por Dios de manera que la justicia de Dios consiste en la ἰσότης que concede a todos por igual; de la misma manera, por consiguiente, que el autor de la Carta de Diogneto (9, 1-6) interpreta Rom 3, 21-26.

La visión panorámica sobre la aparición de términos de la raíz δικ- en Pablo pone de manifiesto, pues, a diferencia del uso terminológico de los restantes escritos, primero una perfilada comprensión de la justicia, pensada desde la *iustificatio impii*, comprensión en la que Pablo se separa fuertemente de la interpretación judía de justicia y se destaca de la comprensión de la justicia que tienen las restantes fuentes del cristianismo primitivo. Pero, en segundo lugar, se hace patente una diferenciación entre la justicia de Dios y la de los cristianos; ésta es el efecto de la acción salvífica de aquella en la muerte expiatoria de Cristo y, por consiguiente, un regalo inmerecido de Dios que sólo puede recibirse en la fe en Dios en Cristo y no se puede lograr mediante

591. Así, por ejemplo, Schniewind, *Mt*, 95. Cf., sin embargo, Berger, *Neues Material*, nota 22, quien concibe δικαιοσύνη Θεοῦ como expresión de los mandamientos de Dios y compara 1 Crón 28, 8; Esd 7, 10; Sal 118, 100; Eclo 35 (32), 15 así como Sof 2, 3; Is 51, 1; 1 Mac 2, 29; Hen et 94, 4s.

592. Así, últimamente, Schweizer, *Mt*, o. c. (nota 589) 29; también Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 191, nota 2.

593. Así, por ejemplo, B. Fiedler, *Der Begriff δικαιοσύνη*, o. c. (nota 589) 97s. 113; Berger, *Neues Material*, nota 21, quien alude al contexto bautismal y correspondientemente al carácter de conversión.

la realización de las obras de la ley. En este punto, E. Käsemann, Ch. Müller y P. Stuhlmacher⁵⁹⁴ han atinado en cuanto a lo fundamental: la δικαιοσύνη Θεοῦ es el «poder» salvador de la justicia de la alianza de Dios convertida en amor, cuyo «don» es la justicia de la fe; pues el don es inseparable del dador ya que aquél se basa en que Dios mismo, en Cristo resucitado, ha eliminado la obra de los hombres, el pecado, y su consecuencia, la muerte. Así como en los carismas actúa la gracia misma y en los πνευματικά el πνεῦμα mismo, de igual manera la justicia de Dios actúa en la justicia de la fe. La diferenciación entre ambas tiene, primero, la función hermenéutica de proteger la justicia de la fe de toda independización en cuanto que precisa la fe como πίστις Χριστοῦ y por consiguiente la justicia cristiana como fundamentada y determinada mediante el amor de Dios⁵⁹⁵. Por otra parte, todo dependiendo de que este amor de Dios se identifica con la justicia de la alianza de Dios⁵⁹⁶ y su obra, la eliminación de la realidad del pecado es la obra precisamente de esta justicia de alianza en la que Dios ha realizado su promesa de salvación no al margen del pecado (como en la antigua tradición veterotestamentaria)⁵⁹⁷ ni contra el pecado, como «ira», sino mediante la eliminación del pecado, de manera que la ira misma de Dios ha sido abolida en el acto salvífico de su justicia y la voz de la ira, la ley, en la voz de su justicia, el evangelio. Si, por el contrario, se entiende δικαιοσύνη Θεοῦ en el sentido de que el genitivo indica el origen de la justicia en Dios y su validez ante él, pero la justicia debe referirse a la del cristiano agraciado así de forma que la finalidad soteriológica de la afirmación se sitúa en el plano antropológico y se nombra la teología y la cristología tan sólo como su horizonte⁵⁹⁸, entonces la soteriología paulina se hace necesariamente abstracta también en el plano antropológico mismo porque así sólo se habla del efecto, pero no de la realidad de la salvación misma. Pero la realidad de la salvación consiste según Pablo no en el cambio de mi interpretación de la existencia, sino en la actuación de Dios *pro me extra me* como eliminación de la realidad de mi pecado en la muerte expiatoria de Cristo. Pero al mismo tiempo, el horizonte individual del «tua res agitur» se mantiene abierto en su dimensión universal porque la actuación salvadora de Dios en la cruz de Cristo ha eliminado los pecados *de todos* y *como tal* está presente en la fe de cada uno.

594. Käsemann, *Justicia de Dios*; Ch. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*.

595. En este sentido interpreta especialmente Eichholz, *El evangelio de Pablo*, 319-327; cf. también Kertelge, *Rechtfertigung*, 63-109.

596. Esto ha sido destacado sobre todo por Lyonnet, cf. de manera especial *De «Justitia Dei»*, así como *De notione*.

597. Cf. a este respecto, K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung*, o. c. (cf. bibliografía al excurso, p. 286s).

598. En esta dirección apunta la réplica de Bultmann, *Δικαιοσύνη Θεοῦ* a Käsemann; cf., después de él, marcadamente Conzelmann, *Rechtfertigungslehre*; Klein, *Gottes Gerechtigkeit*; Güttgemanns, «*Gottesgerechtigkeit*»; Thyen, *Studien*, 169; más ecuánime y equilibrado Bornkamm, *Pablo*, 159ss; Lohse, *Gerechtigkeit Gottes*, 223-227; ahora también Zeller, *Juden und Heiden*, 166.179s.

Ahora bien, mientras que es correcto el reconocimiento de la diferenciación de la justicia de Dios y la justicia de la fe, resulta desatinado tratar las afirmaciones sobre la justicia de Dios como un conjunto cerrado en sí⁵⁹⁹. Contra la tesis exagerada de que se trata de una «fórmula»⁶⁰⁰ fija habla ya, en el entorno de la utilización paulina, la observación de que no está fijada la secuencia de las palabras. Pablo formula δικαιοσύνη θεοῦ en Rom 1, 17; 3, 21s (25); 2 Cor 5, 21, pero también a la inversa θεοῦ δικαιοσύνη en Rom 3, 5; 10, 3. Puede añadir también el artículo (Rom 10, 3 dos veces), pero sobre todo incrustar en medio una partícula exigida por el contexto (γάρ Rom 1, 17; δέ 3, 22). Todo esto —como también la transformación en Flp 3, 9— indica que el sintagma no está estereotipado en modo alguno⁶⁰¹. Pero, a la vista de la inclinación constante de Pablo a la vivacidad del lenguaje, inclinación observable sobre todo en el contexto de la justificación⁶⁰², esto no constituye un argumento concluyente. De ahí que, sobre todo, P. Stuhlmacher fundamente de manera decidida la tesis poniendo la mirada en la *historia de la tradición* de la «fórmula» en el judaísmo apocalíptico. Respecto de la numerosa documentación aportada, es correcta, en principio y desde un punto de vista estrictamente lingüístico, la misma observación: δικαιοσύνη θεοῦ se encuentra sólo en Dt 33, 21 (Mt); Dan 6, 10; IQS 10, 25; 11, 12; IQM 4, 6, así como Hen et 71, 14 («justicia del jefe anciano»); a esto hay que añadir el plural צדקות אל en IQS 10, 23, así como los lugares en los que, condicionado por el contexto, se habla de «su justicia» (Hen et 99, 10; 101, 3; Esd 8, 36). Si se tienen presentes estos datos no parece posible hablar de una fórmula fija⁶⁰³.

Pero sí es más importante dejar constancia de que se habla en repetidas ocasiones de la justicia de Dios diferenciándola de la de los justos. Mostraremos esto a continuación.

3. Justicia de Dios en el AT y en el judaísmo

Para comprender el concepto bíblico de justicia es muy importante tener presente que aquí no se trata de un término jurídico, sino de un concepto de relación social⁶⁰⁴. Se quiere expresar una actuación como fidelidad a la co-

599. Muchas veces se hace este reproche a Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*; cf. por ejemplo, Klein, *Gottes Gerechtigkeit*, 230, nota 10; recientemente Zeller, *Juden und Heiden*, 165. Sin embargo, tal reproche es atinado sólo en parte, ya que Stuhlmacher tiene siempre presentes las conexiones entre la justicia de Dios y la justicia de la fe.

600. La tesis se encuentra por primera vez en Käsemann, *La justicia de Dios*. Stuhlmacher trata de demostrarla detalladamente desde la vertiente de la historia de la tradición.

601. Güttgemanns, «*Gottesgerechtigkeit*», 80.

602. Cf., por ejemplo, la recepción de ἐκ πίστεως 1, 17 mediante διὰ πίστεως 3, 22, así como el cambio entre ἐκ πίστεως 3, 26, διὰ πίστεως 3, 22.25 y πίστει 3, 28 en el mismo contexto.

603. En eso tiene razón Güttgemanns, «*Gottesgerechtigkeit*», 77s.

604. Ha destacado esto por primera vez Cremer, H., *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh 21900. Para el AT, cf. de manera especial Koch, צדק, Id., *Gemeinschaftstreue*; Id., art. צדק, ThHW AT II 507-530; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit*; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 113-145.

munidad. Puesto que la vida social de Israel está determinada concretamente por la relación de Dios en lo fundamental y en todos sus ámbitos, toda fidelidad a la comunidad dentro de Israel tiene siempre una relación con Dios. La explotación social, por ejemplo, criticada por Amós, es, como tal, impiedad contra Yahvé. Pues Yahvé crea y da la posibilidad de la fidelidad a la comunidad. La justicia es como una esfera de fuerza que arranca⁶⁰⁵ de Yahvé y sin ligazón con este origen creador se perverte y desvirtúa. Por eso, el culto es probablemente el lugar dentro del ámbito de la vida de Israel en el que la justicia como realidad pasa de Yahvé a los hombres e irradia igualmente como poder sobre la vida social⁶⁰⁶. Mas puesto que la vida social está determinada de manera concreta y constante por la conexión acto-consecuencia⁶⁰⁷, la justicia e injusticia tienen parte esencial en ella al tiempo que la determinan: porque la justicia se basa en Yahvé, la consecuencia de una actuación justa es al mismo tiempo salvación; la consecuencia de toda actuación injusta, desgracia; y como Dios hace posible la justicia mediante su don en el culto, así también da la salvación correspondiente a ella y crea mediante su «ira» contra los pecadores la desgracia excluyéndolos del ámbito de la vida del pueblo.

Ahora bien, en esta actuación de Yahvé en la que crea salvación como consecuencia de la justicia Israel reside su propia justicia como su fidelidad de comunión a su pueblo elegido. Sin la fuerza permanente de su fidelidad, Israel estaría perdido; puede abandonarse por completo a ella. Yahvé salva de los enemigos a Israel en la guerra santa; de este contexto provienen las pruebas más antiguas a favor de la justicia (salvadora) de Dios: Jue 5, 11 canta las acciones salvíficas de Yahvé como יהוה צדקתו יהוה; igualmente Dt 33, 21⁶⁰⁸ y 1 Sam 12, 7; cf. también Miq 6, 5; Is 45, 24s; Sal 103, 6; Dan 9, 16; IQS 1, 21; 10, 23; 11, 3; IQH 17, 17. El lugar de transmisión (*Sitz im Leben*) de tal predicación laudatoria de las acciones de la justicia de Yahvé creadoras de salvación es probablemente la liturgia de la Fiesta de otoño en la que se celebraban la renovación de la alianza y la renovación de la atención del Creador respecto de su creación⁶⁰⁹. Esta coincidencia entre las acciones del Creador y las acciones histórico-salvíficas en Israel y para Israel como demostraciones de justicia es muy importante para entender צדקה/צדק. No se trata de diferentes ámbitos de la actuación divina, sino que las צדקה יהוה, que Israel experimenta en su

605. Cf. especialmente impresionante Sal 36, 6-13, donde צדקתך está en paralelo con חסדך (cf. v. 6s); su función es la ayuda (חשיח) salúfiera para personas y animales (v. 7), de manera que los hombres son cobijados (חסר) por ella como «en la sombra de tus ojos» (v. 8) y tienen abundancia de bienes y de dicha (v. 9) porque en Yahvé está la fuente de la vida (como consecuencia de la justicia) como la luz de toda luz (v. 10).

606. Para esto, cf. particularmente Koch, *Gemeinschaftstreue*. Puntos de apoyo son los lugares en los que se habla de זבחי צדק (Dt 33, 19; Sal 4, 5s; 51, 18.21), así como aquellos otros en los que se presenta la palabra de Yahvé donadora de צדק (Is 45, 19; 63, 1; Sal 33, 4-6).

607. Cf. para esto, *supra*, 162ss.

608. El texto masorético transmite el singular עשה יהוה צדקתו. Debido al paralelo con משפטיי, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 142-145, propone leer צדקתו con los Targumim.

609. Cf. a este respecto, resumiendo, Stuhlmacher, *ibid.*, 117-132.

existencia político-social son, en cuanto tales, acciones de salvación del Creador⁶¹⁰, y éstas, a su vez, se dirigen concentradas a Israel y afectan a todos los pueblos⁶¹¹.

La justicia de Dios no es, pues, una propiedad de Dios, sino una actuación de Yahvé⁶¹²; en concreto se trata siempre de una actuación salvadora⁶¹³: «Se desconoce el concepto de una justicia recompensadora y compensadora»⁶¹⁴. Donde Yahvé «castiga», la desgracia que él causa sirve fundamentalmente para proteger y salvar a los justos.

Naturalmente, como consecuencia de la predicación radical del juicio hecha por los profetas⁶¹⁵ surge un problema profundo que se refleja en la obra histórica deuterocanónica respecto a las tradiciones histórico-salvíficas y desde entonces se ha reproducido una y otra vez hasta adentrarse en la era neotestamentaria (4 Esd)⁶¹⁶: ¿qué pasa con la justicia de Dios frente al Israel *pecador*? Se percibe con especial claridad este problema en el hecho de que en la liturgia de la Fiesta de otoño, y en confrontación frontal con la predicación de las acciones salvíficas de Yahvé, se introduce una detallada y despiadada confesión de pecados, de manera que la confesión de la justicia de Yahvé es pronunciada por aquellos que se presentan a sí mismos ante Yahvé como injustos; cf. como ejemplos de tales exhomologesis Dan 9, 4-9 y 1QS 1, 24-26⁶¹⁷. La finalidad es que al pecador no le queda otra salida que la de apelar a la justicia de Yahvé en el sentido de Ex 34, 6, de manera que el orante busque refugio en ella

610. Esto destaca de manera especial en los llamados salmos de entronización, donde se alaba constantemente el efecto salvífico universal de la justicia de Yahvé, cf. Sal 96, 13; 97, 2.6; 98, 1-3; Is 51, 5.6.8.

611. Cf. especialmente Sal 98, 1-3; Is 51, 5s; cf. Sal 9, 9; 96, 13; 98, 6. El rey tiene la función de hacer que, partiendo de Sión, esta justicia de creación sea eficaz entre todos los pueblos, Sal 72.

612. Cf. Sal 22, 32 (עשה) 111, 2s; Jer 23, 6; Eclo 16, 22. Mediante su justicia, Yahvé salva (Ex 15, 13; Sal 31, 2; 51, 16), ayuda (Is 41, 10; 42, 6), sana (Is 58, 3), hace que el derecho sea eficaz (Sal 9, 9; 96, 13; 98, 6; 35, 24), conduce (Sal 5, 9) etc. En este contexto se habla también de la revelación de la justicia de Dios, cf. Sal 98, 2; Miq 6, 5; IQH 14, 16; CD 20, 20; fr. 27; DJD I 1, 6.

613. En paralelo con la justicia de Yahvé se nombran también en LXX su bondad (Sal 14, 4.7), su misericordia (Sal 35, 11; 39, 11; 87, 13; 88, 15; 102, 17; Os 2, 21; Is 63, 7; Jer 9, 23), su equidad (Sal 9, 9; 97, 6; 98, 4), su salvación (Sal 50, 16; 70, 15; Is 46, 13; Sal 39, 11; 97, 2; 118, 123; Is 51, 5.6.8; 59, 17), paz (Sal 71, 3), majestad (Sal 96, 6; Is 45, 24; 58, 8). Su justicia es su fidelidad constante (אמת = ἀληθεια: Gén 24, 27; 39, 11; 87, 13; 88, 15; 95, 13; 118, 75.138; 142, 1; Is 11, 5; Zac 8, 8).

614. Koch, *Gemeinschaftstreue*, 77s. Una excepción rara del tiempo posterior es Sab 12, 15s, donde la justicia de Dios consiste en que «considera indigno de su poder castigar al que no merece castigo», de manera que su soberanía sobre todos se ejerce en el «perdón de todos». Aquí se ve muy bien cómo el concepto griego de *iustitia distributiva* empalma con el concepto soteriológico de la tradición veterotestamentaria.

615. Para la discusión acerca de esto, cf. el informe de Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 127-129.

616. Cf. a este respecto especialmente Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, o. c. (nota 280).

617. En LXX, cf. Ex 9, 27 ó κύριος δίκαιος, ἐγὼ δὲ καὶ ὁ λόγος μου ἀσεβεῖς con Rom 3, 4s. De manera similar 2 Crón 12, 16; 2 Esd 9, 15; Neh 9, 8.33; Tob 3, 2; Est 4, 17; Lam 1, 18; Dan 3, 27; 9, 14.

porque, dado su carácter de ayuda de impotentes y oprimidos, espera, por decirlo así, un excedente de salvación como *chance* para el auxilio también de la impotencia del pecador que se ha hecho indigno de la salvación⁶¹⁸.

En este contexto está la visión de la justificación de la *Comunidad de Qumram*⁶¹⁹. Ella se entiende a sí misma fundamentalmente como la *única* comunidad de alianza de Yahvé en la que actúa la salvación de su justicia en medio de un mundo de corrupción e impiedad; pero esto bajo el presupuesto de que también los miembros de la comunidad fueron todos ellos pecadores y que *han sido* justificados sólo mediante la gracia creadora de Yahvé en la que él ha renovado la alianza (cf. IQH 7, 19s). Esta *iustificatio impii* con la que ha sido agraciado el individuo al principio, al ser recibido en la comunidad, constituye el horizonte de la autocomprensión de los devotos delante de Dios.

Mientras que se puede proponer esto simplemente a modo de tesis como *common sense* de la investigación sobre Qumram, se discute cómo hay que entender exactamente las afirmaciones sobre la «justicia de Dios» que se encuentran muchas veces en este contexto: ¿como afirmaciones sobre la justicia del devoto de Qumram regalada por Dios⁶²⁰ o como afirmaciones sobre la actuación salvífica de Dios mediante cuya fuerza creadora se fundamenta de manera actual la justicia del devoto⁶²¹? En la Regla de la secta, la tesis decisiva 1QS 11, 5 dice así: «Del manantial de su justicia viene mi derecho» (משפטי ומקורי צדקתי). Se comenta esto en 11, 12-15. En el traspies del orante «por la maldad de la carne», su derecho está fundado únicamente «mediante la justicia de Dios» (12b); es decir, la צדקה אל בשר עון porque ambas expresiones con ב están relacionadas entre sí. Precisamente esto se ha dicho anteriormente en 11, 3: «Mi pecado es borrado mediante sus acciones de justicia». Esto mismo se explica abajo, en 11, 4s, como expiación (כפרה) de los pecados mediante la riqueza de su bondad (בצדקתי) y como purificación de toda impureza; cf. también IQH 4, 37; 11, 31s. La fuerza⁶²² de esta eficacia salvífica se basa en las חסדי אל, que se han convertido en «ayuda de salvación» (1QS 11, 12a). ישרתי está, pues, en paralelo con משפטי: salvación y derecho del orante son efectos de la justicia de Dios en sus demostraciones de gracia⁶²³. Las חסדי אל en cuanto tales no son otra cosa que las צדקות אל (1QS 10, 23). El plural se comporta respecto del singular en el sentido de que las צדקות אל son las acciones concretas de la אל צדקה⁶²⁴. La justicia de Dios es Dios mismo

618. Cf. Dan 9, 15-19; Hen et 81, 5 y especialmente 4 Esd 8, 32.36.

619. Cf. a este respecto Schulz, *Zur Rechtfertigung*; Braun, *Römer 7, 7-25*, así como, particularmente, Becker, *Das Heil Gottes*, y Stuhlmacher, *Gottes Gerechtigkeit*, 148-166; Zeller, *Juden und Heiden*, 163-179.

620. Así sobre todo, en exégesis detallada y perspicaz de los diversos estratos del texto, Becker, *ibid.*, 276; genitivus auctoris. Sin embargo, cf. la precisión de Stuhlmacher, muy próxima, *ibid.*, 120 (a 1QS 11, 3.14).

621. Así contra Becker, *ibid.*, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 152s.

622. Cf. 11, 5 donde la justicia de Dios se pone en paralelo con «su poder» (גבורתו) y con la «verdad de Dios» (אמת אל); cf. *ibid.*, 6s, donde se añade la כבוד de Dios; cf. también IQH 13, 17.

623. Así, con razón, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 154.

624. De manera similar, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 158. Cf. IQH 17, 17 (plural) con *ibid.*, 20 (singular).

en cuanto salvador, de manera que el orante puede decir: **לא אל אומר צדיק** (IQS 10, 11)⁶²⁵, ya que la obligación fundamental de los devotos es «alabar a Dios por su justicia» (IQH 4, 40 cf. 13, 19). Es preciso «reconocer que en ti está la justicia y en tu gracia...» (IQH 11, 18). Por consiguiente, es claro que con «justicia de Dios» se designa en Qumram el poder salvador de Dios mismo, fundamento único y siempre actual de la justicia de los hombres. Como en ninguna otra parte, encontramos aquí un uso terminológico fijo en el que se ha reflejado la locución veterotestamentaria de las demostraciones de justicia de Yahvé (**צדקות אל**) como el poder, siempre activo, idéntico, de la justicia de Dios (**צדקת אל**) en su «verdad» permanente (**אמת**) como gracia (**חסד**) y compasión que borra los pecados. Así se puede calificar la expresión «justicia de Dios» como el principio *teológico* central de la soteriología esenia.

Independientemente de Qumram se encuentra una reflexión teológica similar sobre la justicia en el *Targum de Isaías*⁶²⁶. Evidentemente, los traductores no se han limitado a seguir unas determinadas reglas hermenéuticas⁶²⁷, sino que además han dado una interpretación teológica sutil del texto traducido. Se ve concretamente que de las 79 veces que aparece la raíz **צדק** en el texto masorético, en 58 casos se ha utilizado en el Targum derivados del arameo **זכא/זכי** sobre todo para el hebreo **צדקה** (37 veces en el texto masorético) se emplea mayoritariamente el arameo **זכותא**. Por otro lado, el hebreo **צדק** (25 veces en el texto masorético) es traducido también preferentemente (17 veces) mediante la palabra **קשטא** (**קשט**). Llama la atención, finalmente, que en 6 lugares en los que en el texto masorético aparecen diversas expresiones metafóricas (por ejemplo, «pobre»), así como en 57 lugares sin base hebrea, se use de manera estereotipada el adjetivo **צדק**, formado de la raíz **צדיקא**. En esto se pone de manifiesto que los traductores han valorado en una interpretación objetivamente diferenciada del documento hebreo el hecho de que la raíz aramea **צדק** no tiene una significación semejante con la raíz hebrea **צדק**.

Una comparación de los lugares da el siguiente resultado: por lo que se refiere, primero, a la raíz aramea **זכא/זכי** se distingue claramente entre el uso determinado e indeterminado. De manera determinada (**זכותא**) se predica la justicia sólo de Dios o del Mesías; y preferentemente en contexto escatológico⁶²⁸. En la justicia **זכוא**, Dios hace la redención futura (**פרקנא**)⁶²⁹. Sin embargo, esta revelación escatológica de la **זכותא** está ligada con la revelación de la palabra acaecida con anterioridad⁶³⁰. Por el contrario, el indeterminado **זכוא**, aplicado únicamente a hombres, designa la justicia terrena que

625. Para esto, cf. Becker, *Das Heil Gottes*, 120. Cf. también IQH 1, 26: «En ti están todas las obras de la justicia»; igualmente 4, 30s; además 16, 8s, así como, especialmente, IQM 18, 8: «Y tú, Dios de la justicia, has obrado a causa de tu nombre».

626. A este respecto, cf. el importante nuevo estudio de Koch, *Die drei Gerechtigkeiten*. Koch, *ibid.*, 263 nota 45 indica que el lenguaje del targum qumraniano de Job se corresponde en gran medida con el del targum de Isaías.

627. Para esto, Koch, *ibid.*, 262 con nota 42.

628. Muchas veces se habla del «revelarse» (**גלא**) escatológico de la **זכותא** sólo en 56, 1 en correspondencia con el documento hebreo, por el contrario 45, 8; (59, 17); 61, 11 cf. 51, 5-8 sin punto de apoyo en el texto masorético. Cf. Rom 1, 17; 3, 21.

629. 46, 13; 51, 5.6.8; 56, 1; 59, 17; 61, 10 cf. 45, 21; 63, 1.

630. Cf. especialmente 45, 23-25 en Koch, *ibid.*, 254s.

Dios exige, que cumplen algunos justos como Noé (65, 8) o los patriarcas (64, 4), pero que falta en la masa de los hombres porque estos están manchados por pecados (**חובין**)⁶³¹.

En cambio, por lo que se refiere a la raíz aramea **צדק**, el adjetivo determinado **צדיקא** ocupa clarísimamente el lugar destacado. Constantemente se habla de estos «justos» como de un grupo cerrado que tienen que padecer en la actualidad bajo la mala soberanía de los **רשיעיא** («impíos»), pero esperan en la redención futura, inminente en el esjaton próximo. No se trata, sin embargo, de un grupo demostrable empíricamente a pesar de que los justos – **זכוא** pertenecen a él; pero el punto de vista es escatológico – «trascendente»: los **צדיקא** son el pueblo de los justos como Dios lo ha creado en su elección y que, por consiguiente y visto desde Dios, no está amenazado en su existencia por ninguna privación tan grande de justicia – **זכוא**. Bajo este aspecto «trascendente» el grupo «de los justos» desempeña una función central en la historia de la salvación frente a los «impíos»: ellos son los que obtendrán la salvación plena al final⁶³².

Finalmente, existe, en tercer lugar, una justicia **קשטא**. Es propiedad tan sólo de Dios y del Mesías y es «trasfondo y fuerza motriz de toda la economía salvífica divina»⁶³³, «la personificada intención de Dios con su creación, en especial con la humanidad y, de manera particular, con Israel»⁶³⁴. Ella es la fuerza de la elección de Israel (41, 2.10), la fuerza en todas las notificaciones de la Memra (48,1). Su contraposición no es sólo la mentira (**שקר** 61, 8; 26, 10 cf. Rom 1, 24), sino el no ser por antonomasia (59, 4 cf. Rom 1, 21). Como tal será al final la fuerza del gobierno del Mesías (16, 5; 42, 6s). Rodeará a éste el grupo de los **צדיקא**⁶³⁵. De esta manera, la justicia **קשט** divina está próxima a la justicia **צדק** constituida a través de Dios, distinta de la justicia **זכי** humano-terrena.

El objetivo de esta concepción de los targumistas consiste evidentemente en resolver el problema de cómo puede darse salvación para los pecadores y cómo puede realizarse igualmente la justicia salvadora de Dios cuando la masa de sus elegidos está caída. Y lo soluciona distinguiendo dos planos, el humano-terreno y el trascendente, escatológico-divino. Sólo en el plano terreno existen carencia y falta de justicia, pero no en el plano divino. Visto desde éste, tanto la justicia **קשט** de Dios como la justicia **צדק**, fundada por ella, del grupo histórico-salvífico de los justos tiene consistencia y *perdurará* eternamente en esjaton. Dado que, desde la «verdad» de Dios, la justicia relativa **זכי** está superada ya en la justicia absoluta **צדק** y será superada en el esjaton, la insuficiencia y el defecto no constituyen una amenaza última de la justicia.

631. Documentación en Koch, *ibid.*, 256, el cual, *ibid.*, 256s, comprueba que este significado de **זכה** en el Targum nada tiene en común con la significación rabínica de **זכות** = «mérito».

632. Cf. la documentación en Koch, *ibid.*, 257-259.

633. Koch, *ibid.*, 8; 262.

634. Koch, *ibid.*, 266.

635. 11, 4, donde en el texto masorético **צדק** es el cinturón de los lomos del Mesías, se traduce de la manera siguiente: «Habrá **צדיקא** alrededor de él»; Koch, *ibid.*, 262.

Las marcadamente diferentes concepciones teológicas consignadas, por una parte en los textos de Qumran y, por otra, en el Targum de Isaías coinciden tanto en el planteamiento del problema como en el trazar una distinción entre la justicia humana y la divina. El punto fuerte de la teología de Qumram está en que aquí se juzga el peso del pecado de manera más radical que en el Targum y de esta manera la justicia de Dios se concentra sobre la *iustificatio impii*, mientras que el targumista ve su fuerza, de manera más tradicional, en la liberación de la opresión a manos de los impíos. El punto fuerte de la concepción targumista reside, por otra parte, en que destaca la superioridad de la justicia –tanto la de Dios como, desde ella, la de los justos– sobre la fuerza de negación de la injusticia y de esta manera se conseva la universalidad originaria de su eficacia frente al particularismo de Qumram. Al mismo tiempo, es claro que los puntos fuertes de ambas concepciones judías están recogidos de alguna manera en la doctrina paulina de la justificación mientras que se eliminan sus puntos débiles: la justicia de Dios ha actuado como *iustificatio impiorum* en la verdad escatológica y regala a todos los pecadores como creyentes en la salvación plena del final de los tiempos.

En los restantes escritos judíos la problemática se presenta de forma menos reflexionada; el desequilibrio entre la justicia de Dios como poder de salvación para los justos y el poder de condenación para los injustos, por una parte, y la problemática participación de los pecadores en la salvación, por otra, se hace claramente patente. En los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, la encarecida exhortación a los justos para que conserven la justicia y no caigan en la injusticia se encuentra en el centro del interés parénético. Entre justicia e injusticia existe un dualismo rotundo; de ahí que en Test D 6, 10, la exhortación final del patriarca a sus hijos diga: Ἀπόστητε οὐν ἀπὸ πάσης ἀδικίας καὶ κολλήθητε τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ⁶³⁶, καὶ ἔσται γένος ἡμῶν⁶³⁷ εἰς σωτηρίαν ἕως τοῦ αἰῶνος. Con «justicia» se piensa aquí en la de los justos, como muestra la oposición a «injusticia» en paralelismo antitético; cf. también v. 8. El genitivo τοῦ θεοῦ sólo puede indicar, como en Sant 1, 20, la precisión de la justicia mediante Dios, concretamente por medio de su ley, con la que se corresponde negativamente la precisión de la injusticia mediante Satanás (cf. *ibid.*, 5, 5s). Si bien es cierto que ahí como constantemente en los *Testamentos de los Doce* (1QS 3s) se hace patente una profundidad sobrehumana del dualismo como horizonte último de la actuación humana, no lo es menos que no se puede extraer del pasaje la afirmación de que se habla aquí de la justicia de Dios (*genitivus subjectivus*) como del «derecho determinante de

636. El texto β añade, tomándolo de v. 9, un τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ (ο κυρίου, así b). En su edición, de Jonge (51) considera esto como original; cf., sin embargo, Becker, *Jüdische Schriften* III, 1, 98, nota a texto D 6, 10; en contra, de nuevo, M. de Jonge, *Testament Issaschar als «typisches» Testament. Eintige Bemerkungen zu zwei neuen Übersetzungen der Testamente der Zwölf Patriarchen*, en *Id.* (ed.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation*, 1975 (SVTP 3), 291-316, el cual indica que τοῦ νόμου falta sólo en tres manuscritos de los siglos 13-16 (c h i). También Berger, *Neues Material*, nota 1, lee τοῦ νόμου.

637. Las variantes ἡμῶν y μου son probablemente secundarias; así Becker, *ibid.*, nota 6 a Test D 6, 10.

Dios»⁶³⁸. En cambio, de la justicia *de Dios* en este sentido se habla en TestSeb 9, 8; concretamente en conexión con el perdón de los pecados de los que se convierten a él (*ibid.*, 9, 5-7): καὶ μετὰ ταῦτα ἀνατέλλει ὑμῖν αὐτοῦ ὁ Κύριος, φῶς δικαιοσύνης⁶³⁹. Tal vez se piense aquí en la validez de la ley abierta de nuevo a los conversos; ley cuya observancia acarreará en el juicio final la salvación eterna y su desprecio condenación para siempre (cf. *ibid.*, 10, 2s).

En los *Jubileos* se habla ciertamente de que Dios no permite que terminen la compasión y la justicia (31, 25), que renueva su alianza y es para Israel «Dios en verdad y justicia en todos los días de la tierra» (22, 15); que perdona los pecados a aquellos que se convierten a él en la Fiesta de la reconciliación (5, 17). Pero todo esto vale tan sólo para los justos de la ley, mientras que Dios «es un Dios justo y juzga a todos los que trasgreden su mandamiento y a los que desprecian su alianza» (21, 4); y al final «abrirá mucha salvación en justicia» sólo a los que le «han buscado con todo su corazón y con toda su alma» (1, 15). No se ajusta con esto en 1, 6 la idea de la exhomologesis presentada en el sentido del Targum de Isaías: «Cuando les sobrevenga todo esto conocerán que soy más justo que ellos con todo su derecho y todas sus acciones; y conocerán que he estado constantemente con ellos».

Algo similar dice Hen et 81, 5⁶⁴⁰. Se muestran en el cielo a Henoc «todos los misterios de la compasión y de la justicia» (71, 3; cf. 91, 17) que, juntamente con los lugares del origen de los astros (71, 4), constituyen el orden de salvación escatológico eterno. En último término, este orden se funda en la «justicia del Anciano» (= Dios). A Henoc, en su entronización como Hijo del hombre, se ha prometido participar en la eterna y fiable protección de aquel (71, 14). Entonces se convertirá en lugar de reunión y paz escatológicas para todos los elegidos que andan por su camino; es decir, aquellos que son justos como él mismo (71, 16 cf. 99, 10-12). En las parénesis se expone este principio de la justificación escatológica de los justos; la justicia de Dios actúa al mismo tiempo como poder de ira contra los impíos (108, 13)⁶⁴¹.

El autor del *Apocalipsis de Esdras* lleva el problema al paroxismo. Por una parte, percibe su propia función como la del justo justificado (4 Esd 12, 7)⁶⁴²

638. Contra Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 171, cf. Zeller, *Juden und Heiden*, 173s, el cual, *ibid.*, 174, nota 163.164 alude a paralelos de κολλᾶσθαι.

639. Cf. Mal 3, 20; Test Jud 24, 1; Sab 5, 6; 1Qs 11, 3-5. En una parte de los manuscritos se encuentra como continuación καὶ ἰασίς καὶ εὐσπλαγγία ἐπὶ τὰς πέτροξιν αὐτοῦ. Αὐτὸς λυτρώσεται πᾶσαν αἰχμαλωσίαν υἱῶν ἀνθρώπων ἐκ τοῦ Βελιάρ, καὶ πᾶν πνεῦμα πλάνης πατηθήσεται, etc. Los otros dos testimonios ofrecidos por Stuhlmacher, *ibid.*, a favor de la idea de la justicia salútfera de Dios en Test XII: TestJud 22, 2 y Test N 4, 5 son inseguros desde el punto de vista de crítica textual.

640. «... muestra a todos tus hijos que ninguna carne es justa delante del Señor; porque él es su Creador». El recurso a la fuerza creadora de Dios no se entiende aquí en el sentido de la gracia frente al impotente (contra P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 168), sino en el sentido de su poder de juzgar, como pone de manifiesto el paralelo Ap Abr 31 (en la suerte que corren los pecadores castigados «verán la justicia del Creador aquellos que han elegido mi voluntad»); cf. también los testimonios de papiros recogidos en Berger, *Neues Material*, nota 23.

641. Cf. además, especialmente, Hen et 101, 3, así como Test Abr (Rec. A) XIII; también la acuñación helenística Hen esl 46, 3 (LR Bonwetsch); Sib III 704.

642. «Dominator Domine, si inveni gratiam ante oculos tuos, et si iustificatus sum apud te prae multis».

en la súplica vehemente a favor de los pecadores de su pueblo (*ibid.*, 13, 48 cf. 8, 15-18) y apela, en el estilo de la exhomologesis, a la justicia de Dios como su compasión en favor de aquellos «que carecen de tesoro de buenas obras» (especialmente *ibid.*, 8, 20-36)⁶⁴³. Mas por otra parte hace que el *angelus interpres* represente de manera dura, sin excepción, constantemente, el principio inevitable del juicio final: el de la justificación sólo de los justos (cf. la respuesta *ibid.*, 8, 37-40) y, por consiguiente, al final no puede anunciar al pueblo sino sólo esto (*ibid.*, 14, 34s).

Lo mismo enseña el *Apocalipsis de Baruc*, pero no deja ver el dolor del profeta que interviene a favor del pueblo pecador⁶⁴⁴. De esta manera, especialmente en las *escritos farisaicos*, la justicia y la compasión de Dios aparecen como contrapuestas entre sí. Su justicia se traduce en su juicio sobre todos los impíos, no sólo sobre los gentiles, sino también sobre los impíos de Israel: ἴνα δικαιοθήῃς, ὁ θεός, ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ἐν ταῖς ἀνομίαις ἡμῶν, ὅτι σὺ κριτὴς δίκαιος ἐπὶ πάντας τοὺς λαοὺς τῆς γῆς (Sal Salm 9, 2; cf. 8, 23-25). Sin embargo, Dios trata a su pueblo elegido de distinta manera que a los gentiles: incluso si los israelitas han pecado pueden confiar en su compasión si confiesan sus pecados en la exhomologesis (por ejemplo, *ibid.*, 9, 6s); porque ellos son el pueblo de su propiedad (*ibid.*, 9, 8-11; cf. 8, 25-34). De esta manera, la compasión se convierte en el concepto soteriológico central⁶⁴⁵. En la misma dirección se desarrolla la tradición doctrinal rabínica⁶⁴⁶. Por supuesto que se continúa encontrando aquí el término צדקה sólo en el sentido antropológico; y concretamente, en la mayoría de los casos, como *terminus technicus* para el dar limosna. Ya no se habla de una justicia de Dios. En el contexto teológico, דין y טוב se convierten en conceptos centrales; el primero para designar la actuación judicial de Dios que castiga a todos los impíos y pecadores según la medida de la *torá*; el segundo para designar la postura auxiliadora de Dios respecto a los devotos. Ambos aspectos se encuentran yuxtapuestos sin guardar un equilibrio⁶⁴⁷.

En el *judáismo helenista* sorprende la diferencia entre la terminología utilizada por LXX y la que emplean obras posteriores escritas en griego. LXX traduce la raíz צדק con gran regularidad, mediante palabras de la raíz δικ. En conjunto, y de manera especial en las aseveraciones sobre la justicia de Dios y el ser justo, conserva el sentido soteriológico del texto masorético con sor-

643. Berger, *Neues Material*, nota 25 documenta la tradición que está detrás.

644. Cf. la documentación en Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 173s.

645. Cf. para esto Braun, *Vom Erbarmen Gottes*, así como Stuhlmacher, *ibid.*, 178-180. Berger, *Neues Material*, nota 25, cita el Jeremías apócrifo copto, ed. K. H. Kuhn, *Le Museon* 83 (1970) 95-350, 130: «Only show mercy and righteousness (δικαιοσύνη) to them, because it is my people».

646. Cf. Stuhlmacher, *ibid.*, 180-184.

647. Sjöberg E., *Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum*, 1938 (BWANT 79), ha destacado esto en contra de una acentuación unilateral de la actuación judicial de Dios. Cf. Gén Rabba 12, 15 (ed. Freedmann y Simon, London 1951, I 99) en Stuhlmacher, *ibid.*, 183.

prendente fidelidad⁶⁴⁸. Sin embargo, en los escritos posteriores en griego, incluso donde el contexto se orienta fuertemente por los LXX, retrocede por completo el sentido soteriológico en la comprensión de la justicia de Dios; se considera a ésta más bien como su *iustitia distributiva* judicial⁶⁴⁹. En línea con esto, al contenido de sus mandamientos se denomina «sus *iusticiae*», en la medida, concretamente, en que los mandamientos de la ley son la norma de la justicia judicial de Dios⁶⁵⁰. Donde el contexto, por el contrario, no está determinado inmediatamente por el texto de los LXX o por fórmulas tradicionales, se hace patente de forma plena la interpretación helenística. Filón y Josefo conciben evidentemente la justicia en el horizonte de la doctrina griega de las virtudes; y concretamente también allí donde se habla de la justicia de Dios⁶⁵¹. La «madre de la justicia» es la ἰσότης⁶⁵².

4. *Resumiendo* se puede decir lo siguiente: en tiempos de Pablo, el tema de la justicia de Dios se encuentra, evidentemente, en un momento de paso. En los escritos apocalípticos está todavía fuertemente vigente, en parte, la concepción veterotestamentaria según la cual la justicia de Dios es su fidelidad a la comunión con el pueblo de su propiedad, que se traduce en sus acciones salvíficas en el contexto de la guerra santa y cuyo poder, que fundamenta y determina la creación entera, se experimentó en el culto. Sin embargo, en la apocalíptica se piensa su realidad en horizonte escatológico; bajo los «misterios»

648. El adjetivo δίκαιος, referido a Dios, traduce constantemente צדיק (sólo Is 41, 10, צדק y Jer 49, 5 אמת); el sustantivo δικαιοσύνη reproduce en la inmensa mayoría de los casos el término צדק o צדקה. Además, la traducción de חסד (Gén 19, 19; Ex 15, 13; Is 63, 7), צדקיהו (Dan 9, 9) y sin duda también אמת (Is 38, 19; Dan 9, 13) mediante δικαιοσύνη pone de manifiesto hasta qué punto la significación léxica soteriológica especial del texto masorético se ha hecho determinante para la significación de δικαιοσύνη en el lenguaje griego-judío; cf. igualmente la traducción aislada de צדקה Is 56, 1 mediante τὸ σωτήριόν μου. Sólo rara vez influye el lenguaje helenístico, por ejemplo, RJue 5, 11, donde LXX –como Dt 33, 21– no ha entendido que se habla de δικαιοσύνη y traduce siguiendo la analogía de la expresión δίκην δίδοναι: δώσουσιν δικαιοσύνας (B) ο δικαιοσύνην (A) κυρίῳ. Cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 108-112.

649. Cf., por ejemplo, como representativo, Test Job 4, 8-11: Job debe reconocer ὅτι ἀπροσωπώληπτός ἐστιν, ἀποδιδούς ἐκάστω τῷ ὑπακούοντι ἀγαθὰ (8)... τότε γνώσει ὅτι δίκαιος καὶ ἀληθινὸς καὶ ἰσχυρὸς ὁ κύριος, ἐνίσχυων τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ. 43, 13 δίκαιος ἐστιν Κύριος, ἀληθινὰ αὐτοῦ τὰ κρίματα; παρ' ὧ οὐκ ἐστιν προσωπώληψία. κρινεῖ ἡμᾶς ὁμοθυμαδόν... 37.6 κατατολμᾷ τις προσάπτειν τῷ Κυρίῳ ἀδικημα. Cf. también, por ejemplo, epAr 209, donde Dios es φιλοδίκαιος como imagen primigenia del amor a la justicia del rey terreno. Además, Test Abr (Rec. A) XIII; Ap Abr 31; PsCl Rec III, 41, 2: «etenim cum certum sit deum iustum esse, necessarium et consequens est aliud esse saeculum, in quo unusquisque pro meritis recipiens iustitiam dei probet»; *ibid.*, 38, 5; 40, 3; además, el material apocalíptico veterotestamental en Berger, *Neues Material*, nota 15, así como la inscripción funeraria de Acmonia (siglo III), ed. W. Ramsay REG 1889, 23 en Berger, *ibid.*

650. PsFilón, *liber antiquitatum biblicarum* 9, 8; 11, 1.15; 12, 2.10; 14, 9; 30, 2; 48, 5 (54, 1.5). Obsérvese en 14, 9 la variante helenística de la exhomologesis. Además, Sab 14, 2; Bar 4, 12s; también Hen et 99, 10; 94, 4s.

651. Cf. especialmente Filón, *Deus imm.* 79 ἐπιστήμη θεοῦ καὶ σοφία καὶ φρόνησις καὶ δικαιοσύνη καὶ τῶν ἄλλων ἐκάστη ἀρετῶν.

652. Filón *Spec Leg* IV 231.238. Para la totalidad, cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 106s.

todavía ocultos, que se revelarán en el futuro del tiempo final, de lo que tiene fuerza y consistencia eterna, la justicia de Dios tiene rango central. Mediante su fuerza es aniquilado el actual poder opresor de la injusticia y los justos serán liberados de él. Por otra parte, mediante ella, se dará a los justos para siempre, en la realidad escatológica consumada, la salvación correspondiente a su justicia. Precisamente ahí se revelará la justicia salvadora de Dios en su poder superior a toda impiedad. En el momento actual, la voluntad exigente de la justicia de Dios se da a conocer en la ley o en los mandamientos, de manera que para los devotos justicia de Dios y ley son casi lo mismo. Al mismo tiempo, se abre paso, especialmente bajo la influencia farisea, una comprensión de la justicia de Dios en la que ésta se concentra unilateralmente en su actuación judicial en los injustos. El punto de vista se dirige aquí a la recompensa correspondiente precisa de toda actuación mala, de manera que, bajo el horizonte ideológico helenista, fácilmente puede entenderse «justicia» de Dios como *iustitia distributiva*. Puesto que la ley es la medida del juicio divino que discierne entre justicia e injusticia de los hombres, la ley misma se convierte en documento de la justicia de Dios escatológico-«forense». Como consecuencia de esto, aumenta constantemente el número de otros conceptos que se destacan a un primer plano para designar la actuación salvífica de Dios: Dios actúa con compasión y bondad para sus devotos. Así se llega a la oposición entre la justicia de Dios y su compasión y bondad. Esta se orienta a los justos; aquella a los injustos. Finalmente, en la tradición rabínica posterior desaparece por completo el concepto **דִּקְוָה** de las manifestaciones teológicas; se mantiene únicamente en el contexto antropológico y designa, estrechando su significación, el dar limosna, mientras que para referirse a la justicia (punitiva) de Dios se continúa hablando tan sólo de su actuación judicial (**יִד**).

Es claro que las afirmaciones paulinas tienen su lugar histórico-tradicional en el ámbito apocalíptico y se encuentran relativamente lejos del pensamiento farisaico-rabínico. La proximidad al AT —especialmente a Deuterósaías— no debe juzgarse como un recurso autónomo de Pablo a la Escritura, a pesar de que éste reflexiona y se ocupa intensamente de textos veterotestamentarios. Más bien, su comprensión de las afirmaciones veterotestamentarias sobre la justicia está marcada fuertemente por la tradición apocalíptica: la δικαιοσύνη θεοῦ es el poder salvífico escatológico de la fidelidad de Dios a la alianza; y esto vale también allí donde Pablo habla de la δικαιοκρισία de Dios (Rom 2, 5) y la concreta mediante el motivo de la aprosopolepsia (2, 6.10). Pero en cuanto a su intención, la δικαιοσύνη en ninguna parte es justicia *punitiva*; y la concepción de la *iustitia distributiva* —a pesar de su aclimatación en el judaísmo helenista— es completamente ajena a Pablo; porque en su pensamiento es siempre determinante la vieja concepción fundamental de la conexión acción-consecuencia, transmitida por vía apocalíptica.

Se puede delimitar con mayor precisión aún la relación histórico-tradicional de Pablo con la apocalíptica. Si la predicación del juicio realizada por los profetas sacudió la confianza colectiva en la justicia de Dios y, desde ahí, sobre todo bajo la influencia deuteronomica, cambió fuertemente la imagen de la historia bajo el aspecto dominante del contexto temático de la exhomologesis, de igual manera el problema del pecado de Israel se convirtió en determinados grupos apocalípticos en problema cardinal de la comprensión de la justicia escatológica de Dios. Según el Apocalipsis de Esdras son poquísimos los justos

a los que se puede dar la salvación al final; la gran mayoría del pueblo perecerá como consecuencia de su pecado; acaso algunos se convierten todavía a la justicia. La comunidad de Qumram piensa de manera aún más radical: todo Israel ha caído y se ha convertido en *massa perditionis*: pero Dios ha renovado su alianza para algunos elegidos, dispuestos a la conversión radical, a los que él ha rescatado de la *massa perditionis* mediante su justicia y ha hecho justos a través de la *iustificatio impii sola gratia*. Es evidente que la doctrina paulina de la justificación se encuentra muy cerca de esta posición esenia. Pablo concuerda con Qumram tanto en la premisa de la injusticia universal, sin excepción, como también en la comprensión de la justicia de alianza salvadora de Dios como salvación expiatoria de los pecadores perdidos y de la justicia humana como justicia regalada mediante la *iustificatio impii*.

No obstante, con igual claridad se destacan las diferencias respecto de Qumram. Mientras que allí la *iustificatio impii* apunta de manera decidida a una renovación del cumplimiento más radical de la ley, en Pablo apunta a la fe, base única de la justicia del justificado. Se hace patente ahí que Pablo concibe la *iustificatio impii sola fide* de manera más radical que los esenios: se produce **χωρίς ἔργων νόμου**. Ni en Qumram ni en otro lugar alguno del judaísmo se encuentra esta negación rotunda y fundamental en el contexto de fundamentación de la justicia ni, sobre todo, la significación constitutiva única de la fe. Esta diferencia proviene de que en Qumram se concibe la *iustificatio impii* como suceso expiatorio fundado escatológico-culturalmente, mientras que Pablo la predica como efecto de la *nueva* actuación expiatoria de la justicia de Dios en la muerte de Cristo. De esto depende, a su vez, que Pablo considere esta eficacia de la expiación en la muerte de Cristo como universal, afectando por igual a gentiles y a judíos, mientras que la comunidad de Qumram se entiende estructural y esencialmente en el horizonte de la idea del «resto» judío, de manera que aquí la expiación se limita exclusivamente a la propia comunidad y falta toda voluntad misionera. Pablo puede así aferrarse a la fuerza universal de la justicia de Dios y, de esta manera, hacer justicia, a diferencia de Qumram, al tenor de los traductores del Targum de Saías sin compartir su relativización última del problema del pecado.

Si se piensa así la doctrina paulina de la justificación en el horizonte de su presupuesto histórico-tradicional en el judaísmo, entonces se destaca antes que nada su significación: con la mirada en el acontecimiento de Cristo se soluciona de raíz la profunda aporía en la que se vio envuelto el judaísmo respecto del problema del pecado de Israel en relación con la vigencia y fuerza de la justicia de Dios. Ni la solución fundamentada históricamente-salvíficamente, según la cual los israelitas como elegidos de Dios no quedan realmente fuera del ámbito de validez de la salvación a causa de su pecado, ni la relativización, motivada teológicamente, de la fuerza de negación del pecado frente a la fuerza salvífica de la justicia de Dios hacen justicia al problema del pecado en su radicalidad. Ni la reducción del círculo de los receptores de salvación escatológica al pequeño número de los justos ni la afirmación de la posibilidad de cumplimiento suficiente de la ley para cada israelita y del perdón de los pecados mediante la auxiliar bondad de Dios a sus elegidos hace justicia a la fuerza superior y universal de la justicia de Dios. En el evangelio de Cristo están recogidas plenamente ambas cosas en su tensión recíproca aporética: la aniquilación de

todos los pecadores como la consecuencia irreversible del pecado, mediante la ira de Dios, y la realización universal de la justicia de Dios en la participación de todos sus elegidos en la salvación final. Pero se elimina completamente la tensión cuando se predica la justicia de Dios como la fuerza infinitamente superior de su amor mediante el que ha eliminado de manera universal en la muerte expiatoria de Cristo la fuerza universal de negación del pecado y ha abierto a todos, en la resurrección del Crucificado por todos, la participación en la salvación⁶⁵³.

5. La justicia de Dios en la exégesis de Pablo

Como la Carta a los romanos ha estado constantemente en el centro del interés exegético desde los tiempos de Orígenes, el número de los tratados sobre la significación de δικαιοσύνη Θεοῦ / *iustitia Dei* en la exégesis de la Iglesia antigua⁶⁵⁴, de la Edad Media⁶⁵⁵, del tiempo de la Reforma y de la Contrarreforma⁶⁵⁶, así como de los tiempos modernos⁶⁵⁷ es tan grande que resulta imposible presentar aquí una historia de la exégesis ni siquiera limitándonos a una selección. En lugar de esto, trataremos de mencionar la significación teológica de los modelos de interpretación más importantes desde el punto de vista de la influencia ejercida por ellos.

653. K. Berger, quien amistosamente puso a mi disposición el manuscrito de su artículo «Neues Material zur "Gerechtigkeit Gottes"», publicado en 1977 en ZNW, llega aquí al mismo resultado de que Pablo —en contraposición a toda la tradición judía— «traza una separación entre justicia y ley» y une la justicia de Dios con la justicia por la fe porque la muerte expiatoria de Cristo «hace posible esta fe como fundamento de la salvación». Por eso «para Pablo», está «la fe en Jesucristo precisamente en el lugar... que la ley ocupa para el judaísmo». Sin embargo, Berger, con otros, refleja demasiado poco la profunda transformación que experimenta la justicia de Dios misma siendo que ella ha actuado en la muerte expiatoria de Cristo como amor de Dios, concretamente como su poder que abroga la realidad del pecado. De ahí se sigue que la fe no es la nueva «exigencia» de la justicia de Dios que ocupa el lugar de la exigencia de obras de la ley, sino que su acción salvífica en la muerte expiatoria de Cristo desliga la fe en Dios de la fijación a la ley, y se concentra por completo en el acontecimiento de Cristo, mediante cuyo efecto expiatorio el injusto («declarado» pecador por la ley) es justificado. En este sentido, la justicia de Dios no conserva en Pablo el tradicionalmente judío «doble carácter de exigencia y juicio», porque la fe no es propiamente exigencia, sino la figura «regalada», abierta nuevamente, de la participación en la salvación y ha eliminado el juicio mediante la muerte expiatoria de Cristo.

654. Cf. para esto Staab, *Pauluskomentare, pass.*; Schelkle, *Paulus*, 40-44. 108-113; también Aleith, E., *Das Paulusverständnis in der Alten Kirche*, 1937 (BZNW 18); Souter, A., *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927.

655. Para esto, cf. el abundante material en Denifle, H. S., *Die Abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (R 1, 17) und Justificatio*, Mainz 1905; Holl, K., *Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes*, en *Gesammelte Aufsätze III. Der Westen*, Tübingen 1928, 171-188; Borkamm, H., *Justitia Dei in der Scholastik und bei Luther*: ARG 39 (1942) 1-46.

656. Para esto, cf. el buen compendio en Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 19-23.

657. Para esto, cf. el informe de la investigación, ciertamente unilateral, de Stuhlmacher, *ibid.*, 25-73.

El primer gran intento de entender las afirmaciones paulinas en el horizonte de la tradición intelectual griega se logró en el comentario de Orígenes a la Carta a los romanos. Para él, la doctrina de las virtudes de la tradición filosófica, según la cual δικαιοσύνη como la capacidad de la ἰσότης⁶⁵⁸ constituye, juntamente con σωφροσύνη, φρόνησις y ἀνδρεία, las virtudes fundamentales, es el horizonte hermenéutico evidente del discurso de la justicia. Sin embargo, mientras que para las virtudes humanas «tenemos impulsos naturales» a través de la ley de la naturaleza⁶⁵⁹, la justicia de Dios «trasciende» el plano de lo humano⁶⁶⁰, de manera que no existe tipo alguno de impulso posible para su conocimiento; más bien es enseñada χωρὶς τοῦ τῆς φύσεως νόμου⁶⁶¹ por Cristo, el Hijo de Dios⁶⁶² y testificada mediante la ley espiritual⁶⁶³. Su contenido no es otro que Cristo mismo⁶⁶⁴; por eso la justicia de Dios se conoce sólo en la fe «de que Jesús es el Cristo de Dios»⁶⁶⁵. Orígenes razona la diferencia entre la justicia humana y la divina utilizando la herramienta hermenéutica de la distinción entre letra y espíritu; es decir, que él ve dos planos del ser, naturaleza y espíritu, a los que corresponden dos planos del conocimiento: razón y fe. Al nivel superior, tanto óntica como noéticamente, corresponde el inferior, pero de manera que, a causa de la transcendencia del superior, su conocimiento en el hombre sólo se abre mediante revelación (φανερῶν 3, 21); y por consiguiente, sólo es alcanzable en la fe. La razón conoce tan sólo, por decirlo así, la estructura de la justicia, su carácter como virtud de la ἰσότης, no su ser auténtico; que, concretamente, la justicia propiamente dicha es la de Dios⁶⁶⁶. Pero si ésta es ἰσότης, se sigue de ahí que Dios como justo no puede justificar a injustos. «Por esta razón quiso que un reconciliador mediara para que, mediante la fe en él, fueran justificados los que no podían ser justificados por sus propias obras»⁶⁶⁷. Sólo mediante la reconciliación como expiación se puede salvar, pues, el abismo infinito existente entre la injusticia humana y la justicia divina. Cristo es justicia de Dios en el sentido de 1 Cor 1, 30 como aquel «qui factus est nobis iustitia a Deo»⁶⁶⁸. Esto significa que Orígenes apunta a razonar el sentido cristológico-soteriológico de la δικαιοσύνη Θεοῦ como la verdad última de la justicia de Dios entendida en griego como ἰσότης. Pero la idea así utilizada se le rompe inmediatamente de nuevo en la exégesis de 3, 26:

658. Partiendo de ahí, Orígenes ve la finalidad de Rom 1, 17 en que «nadie es excluido de la salvación, ni el judío, ni el griego ni el bárbaro» (Rufino 861).

659. *Röm* (ed. Scherer) 152, 14s.

660. *Ibid.*, 150, 7s.

661. *Ibid.*, 150, 8.

662. *Ibid.*, 150, 4s.

663. *Ibid.*, 152, 12.

664. *Ibid.*, 152, 18, cf. 156, 1s (cita 1 Cor 1, 24).

665. *Ibid.*, 152, 16.

666. Cf. *ibid.*, 146, 15s, la caracterización de Cristo, del μονογενῆ τοῦ Θεοῦ como αὐτολόγος και αυτοσοφία και αὐτοαλήθεια, οὕτως και αὐτονομος. Por eso el creyente es justificado no por las obras de la ley (natural), sino por la fe como participación en Cristo como justicia de Dios, de manera que él, como Dios, es αὐτόθεν δίκαιος (*ibid.*, 148, 6s).

667. Rufino 946.

668. *Ibid.*, 1160s.

«En el tiempo del eón presente, la justicia de Dios se traduce en la dilación, pero en el futuro en recompensa»⁶⁶⁹. En cuanto que Orígenes trata de hacer justicia a la idea del juicio futuro según las obras sobre los cristianos en el contexto de la justificación, bajo el aspecto escatológico, de la δικαιοσύνη θεοῦ activa en la reconciliación, activa en el Crucificado, se pasa en último término a la *iustitia distributiva*. Se desconoce la fuerza escatológica de la reconciliación porque, por una parte, la idea de la justicia elevada a lo transcendente como virtud eterna-absoluta de la ἰσότης de Dios no es capaz de captar consecuentemente la idea paulina de la fidelidad de Dios a la alianza elevada a amor. Y, por otra parte, la idea de la libertad de la voluntad y de la responsabilidad moral del cristiano como el hombre que, por decirlo así, se ennoblece mediante la justificación permanece cerrada a la comprensión paulina de la reconciliación como *iustificatio impiorum*. Se concibe la justificación en el esquema de la idea griega de la participación del hombre en Dios, de la ὁμοίωσις θεῷ. *Gratia perficit naturam*, es, por consiguiente, el hilo conductor de la soteriología de la Iglesia antigua. El horizonte mental de la ontología griega, que ofrecía la única posibilidad fáctica de una recepción inteligente de la soteriología paulina, obstruye así el acceso a la esencia de la comprensión bíblica de Dios; y el horizonte mental de la antropología griega impide el acceso a la comprensión radical del pecado; y ambas cosas cierran el paso al corazón de la doctrina de la justificación de Pablo.

Orígenes desbrozó el camino; en los rales puestos por él se mueve toda la recepción griega de Pablo. Sintomático de esto es el desequilibrio en la exégesis de la paulina δικαιοσύνη θεοῦ como aproximación de Dios soteriológica y forense, como solidaria con Cristo, a la humanidad alejada de él, enajenada; y, al mismo tiempo, como distanciamiento judicial.

En Occidente, *Ambrosiaster* dio un paso decisivo hacia el sentido bíblico de la justicia de Dios al concebir ésta como fidelidad de Dios a su promesa de salvación, lo que le permite empalmar con la idea griega de la ἰσότης: frente a los pecadores, la compasión de Dios actúa como compasión que perdona⁶⁷⁰, que, como tal, corresponde a su *aequitas*: «cum suscipit confuentes ad se, iustitia dicitur, quia non suscipere iniquitas est»⁶⁷¹. De esta manera se supera el desequilibrio en la exégesis y se logra una comprensión unitaria de la *iustitia dei*⁶⁷². Continúa siendo un enigma histórico cómo el autor llegó a esta sor-

669. *Ibid.*, 951.

670. «Quando quos reos lex tenebat, iustitia dei ignovit illis... idcirco autem dei iustitia dicitur, quae videtur esse misericordia, quia de promissione originem habet, et cum promissum dei redditur, iustitia dei dicitur» (*Ad Romanos* 3, 21, CSEL 81, 117).

671. *Ibid.*, Desacertadamente ve Holl, *iustitia dei*, o. c. (nota 655), 173 en esta idea una reinterpretación objetiva de la comprensión de la justicia de Dios como misericordia en la idea de *aequitas*.

672. Esto se decide en la exégesis de Rom 3, 25s: «Ad ostensionem iustitiae suae: hoc est, ut promissum suum palam faceret, quo nos a peccatis liberaret, sicut ante miserat. Quod cum implevit, iustum se ostendit» (*ibid.* 121). Contra Stuhlmacher, *Ge-rechtigkeits Gottes*, 15, quien desatinadamente contrasta la exégesis de Rom 1, 17: «Iustitiam dei dicit, quia gratia iustificat impium per fidem» con la de 3, 21. Sin embargo Ambrosiaster concibe la justificación como efecto de la justicia de Dios, concretamente como cumplimiento de su promesa de salvación en compasión cobijante. Como aquí, Stuhlmacher introduce la antítesis de poder de salvación y donación de la salvación también en otras fuentes.

prendente proximidad respecto de las ideas paulinas; a no ser que sea correcto sospechar que un judío convertido al cristianismo descubrió aquí a Pablo⁶⁷³. Ese sería también el motivo de que el *tema* de la justicia de Dios como cumplimiento de su promesa se mantenga hasta adentrarse en la tradición exegética medieval, pero sin solución de continuidad con otros temas. La *concepción* del Ambrosiaster no tuvo repercusión alguna.

La influencia decisiva en toda la ideología occidental parte de la interpretación que *Agustín* hace de Pablo. Niega una comprensión de *iustitia dei* como *iustitia distributiva* judicial y la interpreta, más bien, como gracia justificante que regala justicia al pecador: «iustitia dei, non qua iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium»⁶⁷⁴. Con ello, Agustín ha asignado a la doctrina de la justificación su lugar en la doctrina de la gracia, lugar que ha conservado, sobre todo exegéticamente mediante la gran influencia de la Magna Glossatura de *Pedro Lombardo* y dogmáticamente a través de la proyección de la *Summa theologiae* de *Tomás de Aquino*, hasta la dogmática católica de nuestros días. Ciertamente, los otros diversos modelos de exégesis de la tradición de la Iglesia antigua consiguieron entrar en la exégesis medieval, pero dogmáticamente sólo la interpretación agustiniana se hizo dominante. ¿Qué significa esa interpretación? Indudablemente, una nueva manera de entender a Dios frente a la tradición griega: la relación de Dios respecto de sí mismo se considera como idéntica con su aproximación al hombre, con la fuerza superior de su voluntad para curar al pecador del pecado como de la «enfermedad de muerte». La justicia de Dios como gracia que borra los pecados, que comienza a hacer posible antes que nada las buenas obras, se convierte de esta manera en fundamento sacramental de la Iglesia. Ésta se distingue en su esencia del mundo como reino de Satanás. Agustín es el primero en lograr que la Carta a los romanos, juntamente con los Salmos, se convierta en el texto central de la doctrina eclesial.

Ciertamente, la pregunta de cómo la *iustitia dei* que se identifica con la gracia es *justicia* quedó sin respuesta⁶⁷⁵. Con la negativa de la *iustitia* como «iustitia qua deus iustus est» se elimina la *iustitia distributiva* forense del proceso de justificación, pero de suyo no se cuestiona que también Dios es y permanece *justo* ahí. Aquí se encuentra la puerta de entrada para la posterior distinción entre la justificación de comienzo y el juicio final de Dios, que decidirá de manera definitiva sobre la salvación del justo en virtud de sus obras⁶⁷⁶. Este modelo de distinción ha sido elevado a dogma, aunque cierta-

673. La sospecha puede apoyarse sobre todo en que el Ambrosiaster pone de relieve una y otra vez con pasión claramente actual las cimas antinomistas del texto de Pablo, de una manera que no se encuentra todavía antes de él.

674. *De spiritu et littera* 9, 15; cf. *ibid.*, 11, 18; 18, 31; *Enarrationes in Psalmos* 30, 2.6; *In Joann. ev. tract.* 26, 1. En el lugar citado emerge también el motivo de la aceptación del Ambrosiaster: «per legem ostendit homini infirmitatem suam, ut ad eius misericordiam per fidem confugiens sanaretur».

675. Ha reconocido esto Holl, *iustitia dei*, o. c. (nota 655), 174s y ha destacado las consecuencias de la influencia de esta aporía en la exégesis medieval, y con razón.

676. Cf., por ejemplo, Ps-Gilberto de la Porré en Holl, *ibid.*, 178. Así como, en general, la demostración, *ibid.*, 182-187, de cómo en este pasaje se hace importante la doctrina del mérito en sus concepciones controvertidas.

mente en el marco determinante de la doctrina agustiniano-tomista de la gracia⁶⁷⁷.

Anselmo de Canterbury se esforzó⁶⁷⁸ por clarificar la pregunta abierta de cómo la compasión de Dios se compagina con su justicia. Determina la justicia de Dios como su coincidencia consigo mismo como *summe bonus*,⁶⁷⁹ que no lo sería si en su mano estuviera sólo el castigar a los pecadores y no también el perdonarles la vida. De este modo, su compasión deriva de su justicia⁶⁸⁰ porque demuestra ahí su bondad y así responde a su *dignitas*. Este argumento tenía su evidencia partiendo de la idea germánica del señor, de cuyo honor formaba parte el cuidado de sus vasallos⁶⁸¹. Partiendo de ahí Anselmo construye su doctrina de la satisfacción, cuyo objetivo auténtico consiste en que, en cuanto que el Deus-homo satisface el honor herido de Dios, la justicia divina como fundamento del orden del mundo demuestra su fuerza superior. Tomás ha profundizado más la idea de Anselmo al concebir la misericordia de Dios incluso como «aliquid supra iustitiam», como «quaedam iustitiae plenitudo»⁶⁸². Pero ni Tomás ni Anselmo quieren negar con esto que no sería compatible con la justicia de Dios el castigar a los malos⁶⁸³. Así, partiendo de Rom 1, 18 (*γάρ*) se entiende frecuentemente la ira de Dios como una parte de su justicia⁶⁸⁴. Se pone de manifiesto ahí que incluso donde se logra fundamentar la coincidencia entre misericordia y *iustitia* no se aclaró la relación entre ira y gracia como efecto de la única y misma justicia. La idea de Pablo de que en la muerte expiatoria de Cristo la ira de Dios ha sido superada en la justicia de Dios no es captable precisamente allí donde se entiende *iustitia Dei*, en estructura griega, como ἰσότης.

Haber entendido por primera vez a Pablo en este punto decisivo es la novedad teológica determinante en la teología de Lutero. Según su autotesti-

677. Sessio VI, cap. 16, Denzinger 809s con cánones 24.26.31s.

678. Cf. *Proslogion*, MPG 158, 232B; «nam etsi difficile sit intelligere quomodo misericordia tua non absit a tua iustitia, necessarium tamen est credere, quia nequaquam adversatur iustitiae».

679. Cf. *ibid.*, 233B: «iustus es secundum te». Lo mismo se indica en *Cur Deus Homo* I 23 respecto del orden del mundo constituido mediante la gloria de Dios: «Si deo nihil maius aut melius, nihil iustus quam honorem servat in rerum dispositione summa iustitia, quae non est aliud quam ipse Deus...»

680. *Proslogion*, 232B; *Cur Deus Homo* II 20: «Misericordiam vero dei... tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit». Cf. también Abelardo 863 A. D.

681. Para esto cf. sobre todo Greshake, *Erlösung als Freiheit*, o. c. (nota 551), 330-333.

682. *Summa theol* I 21, 3 ad 2. En su Comentario a Rom, Tomás toma también el motivo de la *iustitia dei* como fidelidad de Dios a la promesa e interpreta la *iustitia dei ex fide* Rom 1, 17 –en contra de su propio lenguaje habitual– como «scilicet dei promittentis» (*ibid.*, 102). Esta comprensión la ha tomado él de Rom 3, 3 (*ibid.*, 253).

683. Anselmo, *Proslogion* 232C; para Tomás, cf. el pasaje del Comentario-Rom, citado por Holl, *iustitia dei*, o. c., (nota 655), 184, nota 4.

684. Cf. Tomás, *Röm*, 110: «Recte dico quod in eo iustitia Dei relevatur, relevatur enim in eo ira Dei, id est vindicta ipsius...». El paso de Rom 1, 17 a 1, 18 se interpreta con frecuencia en este sentido, cf., por ejemplo, Dionysius Rickel en Holl, *iustitia dei*, 186, nota 4.

monio tardío de 1545⁶⁸⁵, siendo todavía monje joven y a través de la tentación experimentada de manera existencial, llegó al conocimiento de que, si la *iustitia Dei* según Rom 1, 17-18 es juicio de Dios, el hombre como pecado no puede llegar a la misericordia de Dios sin pasar por aquella. Por más unilateral que sea la información de Lutero de que aprendió esta interpretación de 1, 17 según 1, 18 «usu et consuetudine omnium doctorum»⁶⁸⁶, es correcto eso no sólo respecto de la tradición dogmática de su tiempo⁶⁸⁷, sino también respecto de la exegética en cuanto que se afirmó constantemente –de manera concreta en la exégesis de 1, 17s– que la justicia punitiva de Dios *junto* a su justicia de gracia es un aspecto esencial de la *iustitia dei*. De este modo, la tradición no ofreció de hecho argumento concluyente alguno contra la *posibilidad* de que la justicia de Dios alcance a algunos pecadores sólo como punitiva⁶⁸⁸. Según el mencionado autotestimonio, en principio una recepción más radical de la exégesis de Agustín empujó a Lutero a esta comprensión nueva, salvadora, de la *iustitia dei*, «qua nos Deus misericors iustificat per fidem». Partiendo de aquí, en toda la teología de la Reforma se entenderá la expresión *iustitia dei* en el sentido del regalo de la *iustificatio impii*, como *iustitia passiva*, y, en este sentido, como «justicia ante Dios» con exclusión de toda obra, *sola fide*. Se verá ahí la contraposición decisiva a la doctrina católica de la justificación⁶⁸⁹. Sin embargo, no se puede pasar por alto que Lutero, en la negación de la *iustitia dei activa*, no extinguió la actividad *de salvación* de la justicia *de Dios*: «pro “misericordia” Hebraeus “iustitiam” habet, quod benedictio Dei et iustitia Dei sunt idem». Esto es justamente el presupuesto de la justicia humana como *iustitia passiva*. Al continuar en este pasaje la exposición de la temprana lección de los salmos⁶⁹⁰ avanza ya hacia la idea decisiva en la que está fundamentada propiamente esta concepción de la *iustitia Dei salutaris* como *justicia*: «ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus, et *sum esse nostrum sit*». Esto quiere decir que la justicia de Dios, en la mentalidad “hebraica”, *no es en modo alguno iustitia distributiva*, sino que el «ser» de Dios consiste en que Dios es Dios *como* aquel que se torna por completo a los hombres; su justicia es, pues, la de *los suyos*, en cuanto que él la hace nuestra y elimina mediante ello nuestra injusticia. Sucedió esto en la cruz de Cristo en la que actuó la justicia de Dios de forma que Cristo tomó sobre sí nuestros pecados y a cambio nos regaló su justicia. En este «intercambio sagrado» la justicia de Dios actuó radicalmente como su compasión; y precisamente en su poder soberano sobre el pecado, la muerte y el demonio: «Fue una guerra admirable pues vida y muerte lucharon. La vida alcanza la victoria; ha devorado a la muerte. La

685. WA 54, 185s; texto, por ejemplo, en Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 22.

686. Por el contrario, Denifle, o. c. (nota 655), en polémica de controversia teológica, había eliminado el ejército de testimonios de interpretación histórica y con ello provocó considerablemente la nueva investigación de Lutero.

687. Esto es el contraargumento decisivo de Holl, *iustitia dei*, o. c. (nota 655), 17s.

688. Cf. a este respecto el testimonio más temprano en: *Operationes in Psalmos*, WA 2, 65, en Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 20.

689. Cf. la documentación en Stuhlmacher, 20s.

690. Cf. nota 688.

Escritura ha predicado *cómo una muerte se tragó a la otra*: se ha mofado de la muerte. Aleluya». ⁶⁹¹

Esta idea de Lutero no penetró en la dogmática de la Reforma llevando a ella la impresionante profundidad de la dialéctica, sino que, mediada a través de *Melanchton*, entró sólo en la determinación de la fe de la justificación «propter Christum». Sin embargo ésta tiene su función en la pura doctrina de la imputación, que, a su vez y mediante la doctrina anselmiana de la satisfacción, es expresada en el sentido de que la actividad de Dios consiste sólo en su voluntad graciosa de aceptar el sacrificio de Cristo y así adjudicar la justicia a los pecadores como pecadores. ⁶⁹²

En el *siglo XVIII*, y bajo el signo de la crítica de la tradición el interés teológico por el Jesús histórico como maestro de una religión razonable, puramente moral, se adelantó al primer plano con la misma fuerza con la que retrocedió el interés por la teología paulina. En ésta, suscitó críticas sobre todo la doctrina de la reconciliación de la tradición dogmática; sobre todo, la idea de que la justicia de Dios puede exigir en serio la muerte vicaria de Cristo como expiación o satisfacción pareció hasta inmoral. Soteriológicamente era aceptable sólo la presentación que Jesús hace de Dios como el Padre bueno de todos los hombres como hijos suyos; y de la justicia de Dios como de su *aequitas* insobornable sólo se podía hablar en el contexto de la doctrina moral cristiana; y no en el sentido de una justicia punitiva divina, sino más bien «en el significado genérico mucho más amplio de la probidad en general... tal como está en Dios y es exigida por Dios como el verdadero bien en el espíritu de los hombres, como la única reconciliación radical (*καταλλαγή*) en armonía con la divinidad» ⁶⁹³.

691. EKG 76, 4 = WA 35, 444.

692. Cf., por ejemplo, Melanchton, *Comentario a Rom*, de 1536, a 3, 21: «Justitia in hac disputatione Pauli non intelligitur de nostra qualitate... sed tamen propter aliud extra nos, sc. per misericordiam propter Christum sumus iusti, h. e. accepti. "Justitia" significat acceptionem, quae Deus nos accepta» (Schäfer 99). El que escriba en la edición de 1556 a 3, 26: «Declarat ergo Deus sese esse iustum et damnantem peccata, deinde et hoc declarat, quod ipse iustificat» (CR 15, 876) pone de manifiesto en esta recaída en la tradición exegética de la edad media el flanco abierto de la doctrina de la imputación fundamentada de forma anselmiana pura. Para Calvino, cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 24s. Esto es verdaderamente el caso en *Schleiermacher*, en cuya doctrina de la fe la justicia de Dios se concibe completamente como punitiva; concretamente como «aquella causalidad divina en virtud de la cual, en el estado de la general propensión al pecado, está ordenada una conexión del mal con el pecado real» (*Der christliche Glaube*, § 84 Lehrsatz), por lo que la redención consiste «en que Cristo, mediante su libre entrega a los sufrimientos y a la muerte ha satisfecho a la justicia divina en cuanto ordenadora de la conexión entre pecado y mal, y mediante esa entrega nos ha liberado del castigo del pecado».

693. Así, representativo de cómo la Ilustración interpretó a Pablo: Paulus, H. E. G., *Des Apostels Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römerchristen*, Heidelberg 1831, XXIII.

A este concepto de la interpretación de la *δικαιοσύνη* Θεοῦ dio figura clásica *F. C Baur* en primer lugar reflexionando filosóficamente en su contexto, acercándose con criticismo histórico a la exégesis de Pablo. Entiende *δικαιοσύνη* como el «concepto más general con el que el apóstol designa la tarea y determinación de la religión», concretamente como «el concepto fundamental de la relación ... en la que el hombre debe estar con Dios» ⁶⁹⁴. Sin embargo, mientras que Baur concibió en un principio ⁶⁹⁵ el genitivo Θεοῦ como genitivus objectivus, como la «*δικαιοσύνη* basada objetivamente en la esencia de Dios», más tarde lo entendió como genitivus subjectivus. Porque Pablo concibe el pecado de todos de manera tan radical que, en este sentido, no existe justicia del lado de los hombres en modo alguno, «en el camino revelado por Dios, según Rom 1, 17, todo lo positivo recae única y exclusivamente de tal modo sobre la causalidad absoluta de Dios que la forma más natural de expresar este concepto principal es también *δικαιοσύνη* Θεοῦ... Pero justicia de Dios es en este contexto la que parte de Dios como causa o es obrada por medio de Dios; es decir, el modo como Dios sitúa al hombre en la relación adecuada consi-go...» ⁶⁹⁶

Al partir Baur de una interpretación de la justicia como concepto fundamental de la religión moral ha eliminado, en confrontación con Pablo, la idea fundamental de la Ilustración ligada a ella, el alcanzar la justicia de Dios por parte del hombre, y la sustituye por una interpretación de la doctrina paulina de la justificación según la cual la justicia sólo puede alcanzarse si el principio divino de ésta se abre espontáneamente, por amor (Rom 5, 8), al hombre injusto. Por eso Baur en la lucha antijudía de Pablo ve una contraposición general de dos «principios», el de la justicia de las obras y el de la justicia de la fe. Y esta contraposición se realiza de manera que esta justicia supera en sí a aquella, concretamente en tres planos que se corresponden entre sí: en el nivel fáctico de la experiencia moral, el pecado aparece en contraposición a la justicia porque ningún hombre ha obrado la justicia; mediante la fe se supera esta contraposición. A continuación, en el plano de lo «histórico-religioso» de la universalidad del pecado aparece la contraposición de la universalidad de la gracia en cuanto que Cristo murió vicariamente por todos los injustos y ahí la justicia de Dios se hizo obediente. En el plano «antropológico», finalmente, aparece la carne como contrapuesta al espíritu; y desaparece esta contraposición cuando el hombre carnal recibe la fuerza divina en el *πνεῦμα*, fuerza que supera a la carne en él ⁶⁹⁷.

694. Baur, F. C., *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*, ed. por F. F. Baur. Nueva edición con una introducción de Pfeleiderer, I, Gotha 1892, 168.

695. Paulus, *Der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums* II, ed. Zeller, Leipzig ²1866, 145-148.

696. *Vorlesungen*, o. c. (nota 694), 170s.

697. Resumo así la idea que subyace en la disposición de toda la interpretación de la teología paulina desde el punto de arranque en la *δικαιοσύνη* Θεοῦ, cf. *Vorlesungen*, o. c. (nota 694), 171-251. Para Lüdemann, en cuya importante *Anthropologie des Apostels Paulus* (1872) se ha desgajado el sistema bauriano en dos concepciones carentes de homogeneidad, cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 35s.

La concepción de Baur representa, indudablemente, uno de los dos momentos culminantes de la interpretación de la justicia de Dios en el siglo XIX. El otro momento culminante lo protagonizó A. Ritschl en cuanto que insertó y subordinó la idea paulina de la justicia de Dios al concepto principal de la predicación de Jesús, el reino de Dios. En cuanto a estructura, entiende la δικαιοσύνη Θεοῦ en sentido veterotestamentario (como el Ambrosiaster) como «la congruencia de su actuación con su normalidad interna y con lo que los israelitas han esperado de su historia guiada por Dios»⁶⁹⁸. En el nuevo testamento, esta justicia de Dios como su fidelidad consigo mismo y con sus promesas se identifica con la gracia de Dios mediante cuyos efectos «se constituye la comunidad de los cristianos y se encamina hacia su consumación»⁶⁹⁹. Porque la meta de la justicia o de la gracia de Dios es la realización de su Reino como el «bien supremo» (Kant), concretamente, de la comunión moral perfecta y universal de todos los hombres⁷⁰⁰. Alcanza ella ese «objetivo final» mediante la reconciliación como efecto de la muerte de Cristo⁷⁰¹. Pero esta sirve para capacitar a los hombres para la vida cristiana⁷⁰², es decir, «para cumplir la tarea del reino de Dios»⁷⁰³. En la justificación, «son ... autorizados los pecadores a entrar en comunión con él y a cooperar en su objetivo final propio, el reino de Dios, sin que ni su culpa ni su sentimiento de culpabilidad constituyan un impedimento para ellos»⁷⁰⁴; es decir, la justificación se entiende como aprobación personal de la justicia, obrada por Dios de manera general en la muerte de Cristo, como capacitación para cooperar con Dios en la construcción de su Reino. Se presenta así por entero la concepción de Baur. La justicia se convierte en fuerza moral práctica que une al hombre y a Dios. Esa fuerza tiene que actuar en la Iglesia. De Ritschl proviene todo el empuje ético-social de la doctrina paulina de la justificación en el neoprottestantismo⁷⁰⁵.

En la teología católica del siglo XIX, por el contrario, la concepción paulina de la justicia de Dios no alcanzó, en cuanto yo puedo ver⁷⁰⁶, una importancia teológica general comparable. Se debe esto, en primer lugar, a que en la teología escolástica, que continuó constituyendo el marco de pensamiento, se habla de la *iustitia dei* en el contexto de la doctrina de las propiedades de Dios. Pero sobre todo se desarrollaron todas las nuevas concepciones ético-sociales desde

698. *Rechtfertigung und Versöhnung* II, 104.

699. *Unterricht in der christlichen Religion* § 16, Bonn 1903, 12.

700. *Ibid.*, § 5-25.

701. *Ibid.*, § 26-45. Para la relación entre reconciliación y reino de Dios, cf. *ibid.* § 37c (p. 29): «Puesto que la vida cristiana sólo está completa en ambas relaciones de la certeza de la reconciliación (o filiación divina) y en el esfuerzo por el reino de Dios y su justicia, ambas series sirven respectivamente para probar su rectitud y autenticidad o se condicionan recíprocamente».

702. *Ibid.* § 46-77. Viene a continuación como última sección «La doctrina de la veneración comunitaria de Dios» en la Iglesia, *ibid.* § 78-90.

703. *Ibid.* § 46 (p. 37).

704. *Ibid.* § 36 (p. 28).

705. A diferencia de esto, en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891, Denzinger, 1938) se fundamenta la doctrina social no en la doctrina de la justificación, sino en el derecho natural.

706. Me confirma esto el profesor Dr. H. Fries, Munich.

la antropología de manera que no se tematizó desde ahí la importancia ético-social de la doctrina de la salvación misma. Y esto es verdad en general todavía respecto del estado actual de la teología católica. Otro enfoque nuevo, más interesante, aunque todavía no reflexionado suficientemente, para una doctrina social católica, desarrollado desde la soteriología, se ha puesto en marcha recientemente en América latina. Aquí se ve una significación política central en la redención como liberación del pecado y se le ha conferido una vigencia política directa en una «Teología de la liberación» en el contexto de la confrontación que se vive allí, y con la mirada puesta en los objetivos de lograr un cambio profundo de la sociedad⁷⁰⁷. Aquí, la unión de redención y creación en Deuteroterisafas y, bajo ese aspecto, también la idea neotestamentaria de la nueva creación⁷⁰⁸ representa un papel central, pero no –sorprendentemente– la idea de la justicia de Dios⁷⁰⁹. Se debe esto a que se concibe la redención unilateralmente como repercusión pneumática de la resurrección de Cristo⁷¹⁰, pero no de la cruz.

En cuanto a la teología protestante del siglo XX, de entre los teólogos en cuya posición es decisiva una concepción nueva, propia, de las afirmaciones bíblicas acerca de la justicia de Dios, hay que nombrar, sobre todo, a *Karl Barth*. En su meditación de la Carta a los romanos⁷¹¹, que anunció una nueva época de la teología protestante, destaca como el tema único de la Carta a los romanos la fidelidad de Dios inmutable, superior a toda contradicción, en la que Dios es «justo», es decir, coincide consigo mismo *en cuanto que* salva a los pecadores y en el lugar de la injusticia del mundo hace valer su justicia originaria propia⁷¹². En Barth, todo el acento descansa sobre el hecho de que se trata por completo de la causa de Dios, diverso radicalmente de toda causa de los hombres⁷¹³. Barth ha expuesto este planteamiento en la «Kirchliche Dogmatik»⁷¹⁴ y, empalmado con Lutero, ha enseñado la *unidad* de la justicia de Dios con su compasión (y viceversa). Por una parte, niega la pura puesta en paralelo de estas dos «propiedades» de Dios, extendida en la tradición escolar de la Reforma⁷¹⁵; por otro lado, sin embargo, el fusionarse la justicia de Dios con su compasión. Más bien toma la idea de Anselmo en cuanto que Dios *en* su compasión trata de «restaurar rectamente el orden de su derecho trastornado mediante el pecado»⁷¹⁶. Por lo demás, partiendo de aquí, Barth llega a consecuencias ético-sociales similares a las de Ritschl, en la medida en que «de

707. Cf. especialmente G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1987.

708. *Ibid.*, 206ss.

709. En el registro de la edición inglesa de la obra de Gutiérrez no se encuentra (salvo en una cita superficial) pasaje alguno de la δικαιοσύνη-Θεοῦ paulina.

710. Cf. especialmente *ibid.*, 238: «La liberación radical es el don que aporta Cristo. Por su muerte y resurrección redime al hombre del pecado y de todas sus consecuencias... Por eso, la vida cristiana es una pascua, un tránsito, del pecado a la gracia, de la muerte a la vida, de la injusticia, de lo infrahumano a lo humano».

711. Barth, K., *Der Römerbrief* (Bern 1919).

712. *Ibid.*, 9; cf. 59s.

713. Cf. *Ibid.*, 299s.

714. II/I, 413-457.

715. *Ibid.*, 424-428.

716. *Ibid.*, 427; cf. la exposición en IV/I, 589-634.

la fe en la justicia de Dios se sigue de manera directa una problemática y una tarea políticas muy determinadas»: el compromiso activo a favor de los «pobres, menesterosos y desamparados» frente a los «ricos, opulentos y seguros», en consonancia con esta dirección de la justicia de Dios⁷¹⁷. La discusión desatada hasta hace poco acerca de las consecuencias políticas de la doctrina barthiana de la justificación pone de manifiesto su importancia.

Cuando se interpreta antropológicamente (R. Bultmann) de forma luterano-tradicional la «justicia de Dios» paulina en el horizonte del «pro me» que el creyente individual aprehende para sí, se le suele negar una dimensión política que, a su vez, acompaña a la ley en el horizonte de la doctrina de los dos reinos, diversa de la justificación. Pero con ello se oscurece el horizonte-mundo, que une a judíos y gentiles, de la justicia de Dios paulina de manera que sólo se puede hacer valer su fuerza de realidad universal, el punto más fundamental para Barth en coincidencia con Pablo, a lo sumo de manera abstracta y de forma no unívoca, *in concreto*.

La dificultad de la posición barthiana, sin embargo, consiste, por otra parte, en que una praxis claramente política como puesta en vigor de la justicia de Dios y, por consiguiente, como realización revolucionaria en el marco de la actuación humana política hace desaparecer de hecho la diferencia entre la actuación humana y la divina, que se conserva en la doctrina luterana de los dos reinos⁷¹⁸. Esa *crux* teológica permanece allí donde se acentúa esa diferencia como la existente entre el presente y el futuro escatológico y se concibe éste conjuntamente con el acontecimiento de Cristo de manera que aparezca como realización proléptica de la justicia escatológica de Dios⁷¹⁹. Porque incluso si se acentúa la pretensión de la univocidad de la actuación directamente política de los cristianos como toma de partido (proléptica) a favor de la justicia de Dios misma, de hecho el derecho escatológico de Dios se confunde con la actuación de sus agentes humanos. Según Pablo, una aplicación concreta tal del derecho escatológico de Dios sólo puede darse en su proclamación como *διακονία τῆς δικαιοσύνης*.

En esta situación de la discusión teológica acerca de la recepción de la predicación paulina de la justicia de Dios adquiere una gran importancia la discusión *exegética* actual sobre la interpretación histórica correcta de las expresiones paulinas. La interpretación, iniciada por E. Käsemann, desarrollada y fundamentada histórico-tradicionalmente, sobre todo por P. Stuhlmacher, de la *δικαιοσύνη θεοῦ* como poder salvífico de Dios mediante el que éste impone su derecho en el mundo como su creación y da participación en ella al impío como «criatura nueva» ha aportado fuerte apoyo a la posición barthiana, por más que se continúa discutiendo sobre su consecuencia política (los textos paulinos mismos no muestran ningún tipo de apoyo para esto en su situación

717. *Ibid.*, III 434s; cf. la exposición en *Rechtfertigung Recht*, 31948 (ThSt[B] 1).

718. Cf. la discusión de esta problemática en la obra colectiva: *Diskussion zur «politischen Theologie»*, ed. H. Peukert, Mainz-München 1969.

719. Así, Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Salamanca 41981, ha modificado la posición de Barth; cf. Id., *Discusión sobre la teología de la esperanza*, Salamanca 1972.

histórica)⁷²⁰. Ahora bien, la oposición de R. Bultmann y de otros está justificada plenamente en cuanto que se trata de no borrar el carácter de la justicia de Dios como «don» (especialmente 2 Cor 5, 21). Como «poder», ella es aproximación radical al impío cuya rebelión impotente castiga no por voluntad de imponerse ella, sino que la elimina en la muerte expiatoria de Cristo para su salvación. Por consiguiente, no hay que plantear una alternativa entre el carácter de «poder» y de «don» de la justicia de Dios. Frente a esta agudización desafortunada de la discusión, el libro de K. Kertelge con su coordinación equilibrada de «actuación salvífica» y «don salvífico» de Dios⁷²¹, constituye una aportación importante para clarificar la problemática de la parte católica. Así cabe también poner adecuadamente de relieve la conexión objetiva entre la *δικαιοσύνη θεοῦ* y *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, por una parte, y el carácter de obediencia de la fe, por otra⁷²².

Pero el punto decisivo es la cuestión acerca del horizonte hermenéutico adecuado de las afirmaciones de Pablo. ¿Está éste establecido antropológicamente, como sucede tradicionalmente en la parte protestante y en la católica, o está determinado teológica y cristológicamente, como se desprende de la inteligencia del carácter de «poder» de la justicia de Dios? Pero tampoco aquí está permitido plantear alternativas falsas. Bajo este último aspecto se trata, naturalmente, también de determinaciones antropológicas, así como bajo el primero está determinado de manera teológica decisiva el horizonte antropológico.

Pero subsiste igualmente, a mi modo de ver, una diferencia de gran alcance teológico cuando se trata de la función de las aseveraciones de Dios⁷²³. Si se traza el horizonte antropológicamente, entonces se habla de Dios estructuralmente sólo como el de dónde de mi justificación de la fe. Según R. Bultmann, por ejemplo, Pablo designa con *δικαιοσύνη θεοῦ* la experiencia de gracia en la autocomprensión del creyente en virtud de la cual abandona la voluntad de vivir de sí mismo para vivir de la gracia. Lo que se diga de ésta —y con ello de la actuación de Dios— permanece necesariamente abstracto como determinación de la frontera de la existencia humana. El acontecimiento salvífico central, decisivo, es entonces el nacimiento de la fe mediante el kerigma que la ha suscitado. Pero en Pablo, la fe está determinada a través de la actuación de Dios en la cruz y en la resurrección de Cristo: como confianza salvífica en Dios que ha eliminado los pecados de todos en la muerte expiatoria de Cristo. No porque el hombre cree, sino porque la justicia *de Dios* ha eliminado el poder real que determina la suerte de todos los pecadores, es justa la persona que pone su confianza última en esta actuación salvífica de Dios. Y la justificación no consiste en que *el hombre* renuncie en la fe ante Dios a autorrealizarse mediante las obras de la ley, sino en que *Dios* ha eliminado su ira mediante el acto de amor de su justicia.

Empalma con esto un *segundo* punto de vista importante. Como en la tradición veterotestamentario-judía el pueblo de Dios es fundamentalmente el

720. Así, con razón, Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 58.

721. *Rechtfertigung*, 75. En contra, sin razón, D. Zeller, *Juden un Heiden*, 178.

722. Cf. Kertelge, *ibid.*, 182-219.

723. Para esto, cf. Wilckens, U., *Christologie und Anthropologie, o. c.*, (nota 135).

destinatario de la justicia de Dios, en Pablo lo es la Iglesia; su revelación está destinada εἰς πάντας πιστεύοντας (Rom 3, 22), a la comunidad univesal de fe compuesta por judíos y gentiles⁷²⁴. Pero la justicia de Dios no termina ahí, sino que alcanza su meta en cuanto que, una vez eliminado el pecado de la humanidad en la muerte expiatoria de Cristo, abre la justicia a todos como creyentes (Rom 5). Así el *Sitz im Leben* del tema de la justificación es el bautismo como vinculación a la Iglesia (Rom 6)⁷²⁵. Por eso hay que entender que la meta de toda la presentación de la justificación de la Carta a los romanos no se alcanza hasta el diseño histórico-salvífico de Rom 9-11, cuyo aspecto, más allá del presente, comprende la historia ulterior de la justicia de Dios hasta, finalmente, la conversión de todo Israel. La fe del individuo se dirige a esta voluntad salvífica universal de la justicia de Dios en el que confía y a quien obedece; tiene un horizonte esencialmente eclesial, «católico»-ecuménico.

Pero la Iglesia, a diferencia de Israel, no es una comunidad delimitada frente a un mundo de «gentiles»; es más bien la comunidad previa que penetra todo el mundo pagano mediante el evangelio, abierta a todos los pueblos, en crecimiento constante, la comunidad del futuro pueblo de Dios escatológico que une a todos los hombres. En este sentido, la justicia de Dios tiene, ciertamente, un horizonte «político» indiscutible. Sin embargo, su importancia política no es directa, sino indirecta. Directamente, la Iglesia tiene, respecto del mundo, la misión de predicar el evangelio, pero su trabajo no consiste en cambiar las estructuras sociales del mundo en el sentido de la justicia de Dios. Sin embargo, debe reinar la justicia en su propia vida social; y en ello consiste su tarea política indirecta: en la realidad social viva de la Iglesia en la que reina la justicia de Dios debe hacerse visible para el mundo el objetivo que Dios ha encomendado a ella en cuanto que Cristo ha muerto por todos. Con la mirada puesta en la Iglesia, el mundo debe poder contemplar los trazos de la realidad social de la justicia de la que Dios no quiere excluir al mundo en toda injusticia fáctica de su sociedad actual y en la que quiere recibir a todos los pueblos hasta el final.

EXCURSO: SOBRE LA COMPRENSIÓN DE LA IDEA DE EXPIACIÓN

Bibliografía: Daniel, S., *Recherches sur la Vocabulaire du Culte dans la Septante*: EeC 61 (1966) 301ss; Goppelt, L., *Versöhnung durch Christus*, en *Christologie und Ethik*, 147-164; Hermann, J. y Büchsel, F., art. ἵλασις etc., ThWNT III 300-324 (aquí la bibliografía más antigua); Käsemann, E., *Zum Verständnis von Röm 3, 24-26* (cf. bibliografía a 3, 21-26); Id., *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre im NT»*, en *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 47-59; Kertelge, K., *Rechtfertigung*, 48-62; Koch, K., *Die israelitische Sühneanschauung und ihre historische Wandlungen*, HabilS Erlangen 1956; Id., *Der Spruch «Sein Blut bleibe auf seinem Haupt»*

724. Este es el aspecto dominante bajo el que Zeller, *Juden und Heiden*, interpreta, con razón, la doctrina paulina de la justificación.

725. Cf. para esto Kertelge, *Rechtfertigung*, 228-249.

und die israelitische Auffassung von vergossenen Blut: VT XII (19-62) 396-416; Id., *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*: EvTh (1966) 217-239; Lohse, E., *Martyrer und Gottesknecht*; Lyonnet, S. y Sabourin, L., *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristical Study*, 1970 (AnBib 48); Moraldi., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico et nell' Antico Testamento*, Roma 1956; Rendtorff, R., *Studien zur Geschichte des Opfers im AT*, 1967 (WMANT 24); Stuhlmacher, P., *Zur neueren Exegese von Röm 3, 24-26* (cf. bibliografía a 3, 21-26); Taylor, V., *Forgiveness and Reconciliation*, London 1956; Thyen, H., *Studien zur Sündenvergebung im NT und seinen atl. und jüdischen Voraussetzungen*, 1970 (FRLANT 96); Weise, M., *Kultzeichen und kultischer Bundesschluss in der Ordensregel von Qumram*, 1961 (StPB 3), 75-82; Zeller, D., *Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3, 24-26*: ThPh 43 (1968) 51-75.

De la derogación del culto veterotestamentario en el nuevo testamento depende que las llamadas leyes ceremoniales, consideradas como abrogadas, no tuvieran interés teológico positivo alguno excepto en la interpretación alegórica⁷²⁶. Además, consecuencia de la polémica de la Reforma contra la misa como sacrificio fue la valoración rotundamente negativa que la exégesis protestante de los tiempos modernos hizo de la legislación cultual escriturístico-sacerdotal; así como el hecho de que suele presentar su idea decisiva de la expiación como resto «mágico» o «mitológico» del paganismo: como «un intento obstinado, penoso, lleno de renuncia, desesperado del hombre, no de forzar la salvación —el temor de Dios, la idea de su santidad es demasiado grande como para esto— sino de merecerla»⁷²⁷. «Obra, no gracia, un acto de autoauxilio, no una pieza de la salvación de Dios»⁷²⁸. En esta cita representativa, las formulaciones indican con claridad suficiente cuán evidentemente el criterio de tal juicio sobre el culto veterotestamentario es la doctrina paulina de la justificación en su tradición exegética de la Reforma. En la tradición secular se entiende ésta en un contexto de ideas jurídicas, no cultuales, incluido el conjunto de aseveraciones sobre la muerte de Cristo, añadidas a la justificación, para cuya interpretación Anselmo de Canterbury aportó categorías que se han mantenido vigentes hasta nuestros días⁷²⁹.

La doctrina de la satisfacción, elaborada con estas categorías, le supuso al modelo soteriológico de la teoría escolástica de la Reforma —junto a los milagros y la resurrección de Jesús— el ataque principal de la teología crítica de los

726. La detallada exégesis de Rom 3, 25 hecha por Orígenes desde el trasfondo de los textos veterotestamentarios de la expiación es un ejemplo grandioso de cómo el horizonte hermenéutico de la interpretación alegórica ofrece una capacidad de observación en el «sentido literal» de los textos que como tal se cierra a una comprensión convincente, por lo que, habiendo perdido toda significación, termina por desaparecer del ámbito del interés teológico de los receptores cristianos como judaísmo abrogado; cf. *supra*, nota 532.

727. Köhler, L., *Theologie AT*, Tübingen 1947, 188.

728. Köhler, *ibid.*, 170.

729. Para esto, cf. *supra*, p. 242 con nota 551.

tiempos modernos. Preparada sobre todo por los socinianos⁷³⁰ y tomada por el deísmo⁷³¹ inglés, se continúa esta crítica de forma persistente en el mismo eje de empuje: desde los neólogos⁷³², Jakob Böhme⁷³³, de la Ilustración⁷³⁴, Fichte⁷³⁵, hasta Paul de Lagarde⁷³⁶, topamos contra la crueldad moloquiiana –considerada como claramente blasfema– en la que Dios, para perdonar pecados, debe necesitar de la muerte cruenta de Cristo como satisfacción de su ira, y rechaza, en indignación moral, una redención fundada en esta muerte, o vacía los enunciados neotestamentarios de todos los elementos de fundamentación directamente correspondientes y los interpreta consiguientemente desde la idea del amor divino personal⁷³⁷. Ya en el siglo XVIII se interpretaron las aseveraciones bíblicas como acomodación a la mentalidad de los destinatarios de entonces marcada por lo judío⁷³⁸; por consiguiente, de igual manera que en nuestros días, por ejemplo E. Käsemann caracteriza la fórmula pre-

730. Fausto Sozini presentó en su obra «De Jesu Christo Salvatore lib. III IV Praelectiones theologicae», cap. 18ss (impresa en 1594) una crítica radical de la doctrina de la satisfacción: Cristo se convirtió en Redentor no mediante su muerte de cruz, sino por medio de su doctrina y del cumplimiento modélico de ella. Las categorías jurídicas de la doctrina de la satisfacción son inadecuadas, dice este autor, al amor divino y, al mismo tiempo, al carácter ético de la aceptación y realización del amor de Dios. Cf. para esto, Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* III, 325-346; y posteriormente Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III 717-719. Una frase de Jülicher 248 respecto de Rom 3, 25 pone de manifiesto hasta bien entrado nuestro siglo cuán evidente pudo aparecer este choque sociniano con la expresión paulina de la satisfacción: «Para nuestra sensibilidad, esto son construcciones maravillosas, casi horribles si junto a ello se tiene en cuenta la simplicidad del evangelio: pedid y se os dará, y se os perdonará; el evangelio de Jesús en el que el padre del hijo pródigo abre a éste su casa con alegría, casi parece llegar incluso a pedirle perdón». Respecto de esto, a Jülicher sólo se le ocurre la respuesta siguiente: «También en Pablo, las teorías de un Dios que exige un sacrificio cruento de reconciliación y de la redención como un rescate de la muerte merecida y de la omnipotencia del pecado mediante padecimiento ajeno, no son los puntos de partida del pensamiento religioso, sino sus últimos retoños; son las máquinas con las que domina la piedra del escándalo, la muerte de cruz del Hijo de Dios, al entender esa muerte como necesaria, como una demostración de la justicia de Dios y, al mismo tiempo, de su amor».

731. Para esto, cf. Thomas Chubb en Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* I, Gütersloh 1949, 340.

732. Cf. el informe en Hirsch, *ibid.* IV, 105-110 sobre la discusión acerca de la doctrina de la satisfacción después de 1768.

733. Para esto, Hirsch, *ibid.* II, 245s.

734. Particularmente pregnante, por ejemplo, Voltaire en Hirsch, *ibid.* III, 73.

735. Cf. Hirsch, *ibid.* IV, 388-392.

736. Cf. Holsten, en RGG IV 200s (bibliografía).

737. Cf. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube* § 9, 3 (vol. II, 176-180). Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* I, 31-54 ha creado, en la contraposición de Anselmo y Abelardo, un modelo, que se repite una y otra vez, de una crítica de la doctrina de la satisfacción; y en *ibid.* II, 157-264 ha presentado una interpretación de la doctrina veterotestamentaria de la redención sobre el trasfondo de la legislación sacrificial veterotestamentaria, interpretación en la que se muestra la incompatibilidad de tal doctrina con las categorías de la doctrina de la satisfacción en concreto.

738. Cf., por ejemplo, Joh. August Eberhard en Hirsch, *ibid.* IV, 106s.

paulina de Rom 3, 25 comparada con la opinión verdadera de Pablo⁷³⁹. La distinción entre tradición prepaolina y contexto paulino es para muchos exegetas del presente un medio hermenéutico para desembarazarse de la presión de la influencia histórica innegable de la idea de expiación sobre la cristología. Otro medio de descargo reivindicado frecuentemente en nuestros días es la asignación de las diversas aseveraciones soteriológicas a diferentes círculos conceptuales cerrados en sí; de ahí se desprende ya *eo ipso* que todas ellas sin excepción son tan sólo medios expresivos coetáneos de una soteriología a la que, en cuanto al «hecho en sí», no corresponde ninguna de las imágenes empleadas en el nuevo testamento; la que menos, la idea de expiación⁷⁴⁰. Se puede incluso afirmar como regla que, hasta nuestros días, la teología «crítica» se da a conocer por una eliminación, sea cual fuere su clase, de la idea de expiación, de igual manera que la teología «conservadora» por el aferrarse a ella; sin embargo, constantemente en el contexto de la concepción anselmiana⁷⁴¹.

Ahora bien, con la doctrina de la satisfacción se une constantemente aquella doble concepción, descrita arriba, de la «justicia de Dios» como justicia de castigo y de salvación cuyo antagonismo parece eliminado precisamente en la muerte de Cristo como satisfacción vicaria. En la medida en que esta interpretación es exegeticamente desatinada, se justifica plenamente la crítica, extendida en nuestros días, de una interpretación de la soteriología paulina en el sentido de una satisfacción. Pero en la proporción en que, al mismo tiempo, se elimina teológicamente por completo la idea de expiación se priva de su fundamento precisamente a la doctrina paulina de la justificación. Aquí tienen razón los que se oponen a tal eliminación⁷⁴². Sin embargo, hay que percatarse de que todo el horizonte de la interpretación jurídica no se adecúa en conjunto no sólo a las aseveraciones cristológicas de Pablo, sino tampoco a la tradición-expiación veterotestamentaria presupuesta ahí⁷⁴³.

1. Decisivo para todo esto es el conocimiento de que la concepción, descrita arriba⁷⁴⁴, de la conexión acción-suerte personal es el requisito previo

739. Käsemann, *Para comprender Rom 3, 24-26*, en Id., *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 15ss.

740. Cf. para esto Bultmann, *Teología*, 353-358, y posteriormente, por ejemplo, Conzelmann, *Grundriss*, 228s; Lohse, *Grundriss*, 81-83; Kuss, 165-171, naturalmente con decidida primacía objetiva sobre la aseveración – expiación, que, según Bultmann, *ibid.*, 334s, es particularmente ajena a la teología paulina, y según Käsemann, *Erwägungen*, 53s, tiene sólo una función de servicio en el marco de una doctrina de la reconciliación completamente acutual.

741. Ridderbos, *Paulus*, 123-125. 132-142 es uno de los últimos ejemplos exegeticos de esto. En la dogmática hay que nombrar especialmente a Kähler, M., *Zur Lehre von der Versöhnung*, Leipzig 1898 (Dogmatische Zeitfragen Heft 2).

742. Recientemente Eichholz, *El evangelio de Pablo*, 270-288, así como, especialmente, Stuhlmacher, *Exegese*, y en su recensión de Eichholz, en: FAB 27 (1973) 17s.

743. Para lo que sigue, cf. los estudios aparecidos en 1956, independientes entre sí, de Moraldi, *Espiazione*, y Koch, *Sühnesanschauung*; Id., *Sühne*. De fechas anteriores, especialmente, Herrmann, *ThWNT* III, 303-311. Para la conexión histórico-sacrificial del ritual de expiación, Rendtorff, *Studien. Zur jüdischen Sühnesanschauung*, Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, 9-110; Lyonnet, *Sin*, 120-136 (bibliografía, *ibid.*, 120, nota 1).

744. P. 162ss.

tanto de la idea de expiación no cultural como cultural en el antiguo testamento. Yahvé vigila y hace que todo el mal obrado por la impiedad repercute de manera adecuada sobre el autor. Mediante la muerte del impío se elimina al mismo tiempo el foco de la impiedad que irradia al entorno; se «expía» el medio ambiente del impío. Pero si se desconoce al autor, se puede crear un sustituto (כפר) suyo, de manera que, mediante la muerte vicaria, tenga lugar la purificación de los pecados de Israel (por ejemplo: Dt 21, 8). Así Moisés ofrece su propia vida como satisfacción vicaria a favor del pueblo pecador, que, de esta manera, queda purificado de sus pecados (Ex 32, 30). Una purificación amplia obra Dios mismo mediante el ultraje, la enfermedad y la muerte que hace padecer a su siervo vicariamente en favor de los «muchos» (Is 53). Por consiguiente, la «expiación» (כפר) está relacionada, constante y fundamentalmente, con la representación vicaria en la conexión de la secuencia acción-suerte personal.

De ahí toman su sentido las acciones de expiación culturales que adquirieron significado central durante el tiempo de exilio (Ez 40-48) y con posterioridad a él (P; Neh; Crón). Tienen su lugar originario en el llamado «sacrificio de expiación» (חטאת), cuyo ritual está ordenado en Lev 4s con homogeneidad estructural para diversos grupos de personas. En este contexto se trata siempre no de pecados cometidos con conocimiento y con voluntad (רמה ביד) sino por ignorancia (בשגגה) o mediante complicidad encubierta o de manera que el pecado cometido sólo con posterioridad se hace consciente (Lev 5). Cuando se trata de pecados de esta clase, el pecador logra escapar de la suerte ligada a su pecado haciendo lo siguiente (por ejemplo: Lev 4, 22-26): trae uno de sus animales domésticos, extiende su mano sobre la cabeza de éste y lo degüella como חטאת. Después el sacerdote moja su dedo en la sangre de la víctima y unta con ella las esquinas del altar de los holocaustos. Derrama el resto de la sangre al pie del altar y quema el sebo. Mediante este ritual «expía» (כפר) el sacerdote al pecador y éste será «perdonado» (נסלח לו). Es importante tener presente que la víctima que ofrece el pecador mismo no pasa de ser el requisito previo para la expiación, distinto de ésta. Tal expiación se produce únicamente por medio de la acción de la sangre, practicada exclusivamente por el sacerdote. Este es el que obra la expiación para el pecador. Y en esa actuación, el sacerdote no ejerce como representante del pecador ante Dios, sino como representante de Dios frente al pecador; porque Dios es el que da el «perdón» como efecto de la expiación. En la fórmula⁷⁴⁵ declaratoria, el sacerdote le adjudica la purificación de los pecados como efecto obrado por Dios. En este sentido, es equivocado hablar de sacrificios de expiación mediante los que el pecador o el sacerdote influyen en Dios. «Dios no es el receptor, sino el donante en tales celebraciones»⁷⁴⁶

Pero ¿qué significado tiene entonces la víctima que ofrece y degüella el pecador? A ello apunta el gesto de extender las manos (סמיחה). Su significado

745. Cf. para esto, v. Rad, G., *La imputación de la fe como justicia*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976, 123-127, así como detalladamente, Rendtorff, R., *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 74-76.

746. Acentúa esto, en contra de una interpretación equivocada ampliamente extendida, con razón Koch, *Sühne*, 231.

se ilumina de manera especial con el rito de Azazel en el ritual del yon-kippur, Lev 16, 20-22. Aquí tiene lugar la סמיחה conjuntamente con una confesión de pecados. Los pecados confesados se depositan literalmente encima de la cabeza del animal (נתן אחם על ראש), de manera que éste, expulsado a un lugar desierto, los «lleva» como una carga material real (נשה). Tiene, pues, lugar una transferencia real del pecado como de la esfera de acción, que irradia maldad, materialmente existente, de los autores a un portador vicario. Según Lev 16, 10 sucede esto como ejecución de «expiación». La función del animal como portador vicario de la carga de los pecados proviene de que con anterioridad el animal destinado a tal tarea ha sido sorteado entre dos «delante de Yahvé» (v. 7s). Yahvé mismo ofrece así la posibilidad de la expiación cuya realización como purificación («perdón») se presenta, por tal motivo, en el ritual de Lev 4 como acción de Yahvé.

Significación equivalente tiene también el rito de la sangre. En Lev 17, 11 se dice: «Porque la vida (נפש) de la carne está en la sangre, y os la he dado para ponerla sobre (על) el altar, para hacer expiación a favor de vosotros mismos; porque la sangre es la que expía mediante la vida». Es decir: la sangre es el elemento de la vida en el cuerpo. Cuando ha salido de éste hasta la última gota de sangre, el que antes vivía sucumbe a la muerte, porque, con la sangre, se ha escapado de él la vida⁷⁴⁷. Ahora bien, Dios ofrece la posibilidad de que se pueda matar un animal en sustitución del hombre pecador, de manera que su vida en la sangre que se derrama por completo sustituya a la vida del pecador que merece la muerte. El animal es presa de una muerte que propiamente debe alcanzar al pecador como consecuencia del pecado. De esta suerte se lleva a término sin duda la conexión pecado-desgracia, conexión que ha entrado en vigor mediante la acción pecadora. Pero en vez de tener lugar en el pecador mismo, se realiza en el animal cuya vida ha «dado» Yahvé para esta finalidad. La degollación del animal tiene el mismo sentido en el ritual de expiación Lev 4. Proclama esto el sacerdote cuando anuncia declaratoriamente en el nombre de Yahvé: חטאת הוא (v. 24). El animal matado, cuya sangre ha sido derramada como portadora de su vida, ocupa, en virtud de esta sentencia, el lugar del pecador y padece así la consecuencia de desgracia de su pecado. En consecuencia, el pecador es purificado de su pecado (כפר), su pecado es perdonado (נסלח). El que el sacerdote rocíe algo de la sangre sobre el altar significa quizás una transferencia a Yahvé. Según Lev 16, 8s, sobre el segundo macho cabrío en el que se realiza el mismo rito de la sangre recae la «suerte de Yahvé». Es decir, que la sangre de este animal pertenece a Yahvé, quien, por propia decisión, lo destina a la expiación. Se convierte así en instrumento de su acción de perdón. Así se explica la duplicidad de dos acciones expiatorias paralelas; del rito de la sangre, por una parte; y del rito del Azazel, por la otra. Ambos ritos, diferentes originariamente, tienen aquí el mismo sentido e idéntico efecto: la purificación del pecador mediante la muerte vicaria de un animal que lo sustituye.

El lector actual que se escandaliza por la cosificación «primitiva» de estos ritos y se siente inclinado espontáneamente a devaluarlos teológicamente como

747. Para esto, cf. Koch, *Spruch*; Id., *Sühne*, 230s.

residuos de paganismo debería comprender que con ello elimina la impresionante realidad concreta en la que Israel entendió el pecado. El pecado –para nosotros, los modernos, una magnitud «espiritual» que tiene su lugar en la conciencia subjetiva y su función en el sentimiento de culpabilidad– fue para los antiguos una realidad objetiva concreta y eficaz en el mal obrado. Por eso no se le puede eliminar mediante un proceso de purificación en el interior del hombre, sino tan sólo haciendo que el mal presente no lleve a cabo su actuación de desgracia en la suerte del autor. Pero esto sólo es posible si Dios, el Señor concreto de la realidad de la vida, *da* una transferencia a un portador sustituto en la que se lleva a cabo vicariamente tal desgracia. Sólo mediante este *don* de Dios existe la posibilidad de que los pecadores escapen de la muerte segura y permanezcan vivos: un «milagro obrado por Dios»⁷⁴⁸. El pecado sólo se puede «perdonar» mediante la sustitución concreta como ajuste de las consecuencias de desgracia en el destino propio en lugar del pecador. Ahí es eficaz real y concretamente el milagro del don de Yahvé dentro de la realidad humana terrena social, el único campo de la relación de Dios.

En el tiempo anterior al exilio, el perdón de los pecados no se había convertido aún en tema de gran importancia teológica⁷⁴⁹, pero desde la experiencia del exilio se convirtió en deseo elemental de la supervivencia de un pueblo que, adoctrinado por la predicación de los profetas, vivió la desgracia del alejamiento del ámbito de la salvación del país dado por Yahvé como consecuencia real de su pecado. Esta situación histórica permite comprender plenamente el hecho de que, por aquel tiempo, los sacerdotes colocaran en el centro de todo culto *como* don salvífico central de Yahvé los ritos expiatorios que anteriormente habían constituido en las diversas tradiciones culturales un momento entre otros; y que vieran en la expiación la única posibilidad *de vida* que le quedaba al pueblo pecador y que continuaba concediéndole todavía Yahvé. Desde ese momento, el templo se convirtió, en esta significación como lugar de la expiación, en *el* centro de la vida israelita-judía; y el *yon-kippur* pasó a ser *el* acontecimiento salvífico central del año. No carece de motivo que el diseño de constitución de Ezequiel en el que se atribuye por primera vez a la expiación esta función central –proyecto de constitución que es una visión profética para el tiempo posterior al exilio– se encuentre precisamente al final de este libro lleno de acusaciones durísimas. El escrito sacerdotal y los posteriores conjuntos de tradición cáltico-legal realizaron esta visión. El Israel postexílico es, hasta los tiempos del cristianismo primitivo, un pueblo en cuyo pensamiento teológico el problema del pecado fue *el* problema central y en cuya vida el culto que obraba expiación constituyó *el* lugar de la participación actual de la salvación. Por eso se dio cabida al culto también en la escatología (Jubileos) y representa un elemento decisivo, por ejemplo, para la autocomprensión de la comunidad de Qumram. Para ésta, el templo de Jerusalén estaba, sin duda, profanado, la expiación que se realizaba allí era ineficaz desde el abuso del sacerdote de la impiedad en el *yon-kippur* (IQpH 11, 4-8). Pero también según el juicio de los escritos sacerdotales el culto tiene su frontera

748. Koch, *Sühne*, 229.

749. Cf. Koch, *ibid.*, 219-225.

allí donde está presente la impiedad radical de tipo cultural o moral. Como ya anunciaron los profetas, no existe perdón alguno para los impíos radicales. Al impío le alcanza la maldición: «Esa vida será borrada de los conciudadanos de su pueblo»⁷⁵⁰. Y según el juicio de la comunidad de Qumram, precisamente éste es el caso en cuanto a la totalidad de Israel. Por consiguiente, no es posible un justificación cultural de los impíos⁷⁵¹. Ella tiene lugar, más bien, como milagro de la justicia escatológica de Dios, que se realiza ya ahora de manera anticipada en la fundación de la comunidad especial de impíos justificados. Pero esta autocomprensión sólo es posible en virtud de la esperanza central de una nueva constitución escatológica del *culto*. La comunidad se entiende a sí misma como «lugar de residencia del Santo de los Santos para Aarón con conocimiento eterno de la alianza de la justicia, y para ofrecer un perfume agradable de sacrificio, una casa de la perfección y de la verdad en Israel» (IQS 8, 8s, cf. 9, 5-7). En su adoctrinamiento, sus miembros experimentan la maravillosa expiación de sus pecados (IQS 3, 6-9; 11, 14s; IQH 4, 37; 17, 12s; 2, 13; CD 2, 5; 3, 18; 4, 6.9s), y la comunidad como tal tiene que hacer expiación en favor de nuevos deseos de conversión «que se demuestran dispuestos a la santidad en Aarón y en la casa de la verdad en Israel» (IQS 5, 6; cf. CD 2, 5), así como en favor del país (IQS 8, 5, 10; IQSa 2, 3). Es decir que la comunidad se entiende a sí misma como sacerdocio escatológico que es un lugar de la expiación en medio del pecado general; se ve, al mismo tiempo, como anticipo de la expiación futura eterna que obrará el Mesías sacerdotal (CD 14, 18; cf. 20, 34), con cuya venida irrumpirá la reconciliación escatológica que está suspendida desde la impiedad del Sumo Sacerdote de Jerusalén contra el maestro de Justicia en el día de la reconciliación (IQpH 11, 4-7)⁷⁵².

2. La aseveración de la expiación de la fórmula de Rom 3, 25 se inserta, pues, en un amplísimo contexto de la historia de la tradición. Se diferencia –también de la concepción de expiación de la comunidad de Qumram, de la que se encuentra cerca– sobre todo en un punto esencial: el cristianismo primitivo supo que la expiación del día de la reconciliación escatológica *se había realizado ya* en la muerte de Cristo⁷⁵³. La justificación de los pecadores, tal como la experimentan los cristianos en el contexto de la conversión, exactamente igual que los devotos de Qumram en su admisión en la comunidad, no es un efecto anticipado del futuro escatológico, sino que se fundamenta en la muerte de Cristo como acontecimiento salvífico escatológico que *ha* tenido lugar penetrando en la historia de desgracia del viejo eón.

750. Gén 17, 14; cf. los otros lugares mencionados en Koch, *ibid.*, 231 nota 22.

751. Cf. IQ 2, 8; 3, 4; CD 2, 6.

752. Lehmann, M. R., «Yom Kippur» in *Qumran*: RdQ 3 (1961/62) 117-124, trata de demostrar que la comunidad de Qumram misma celebró la liturgia de la reconciliación de acuerdo con la forma testimoniada en la tradición rabínica; sin embargo, resulta muy poco convincente. Lyonnet, *Sin*, 133-136, no aporta respuesta alguna a la pregunta acerca del *Sitz im Leben* de las aseveraciones de expiación en Qumram.

753. La interpretación de Goppelt, *Versöhnung durch Christus*, apunta, en este aspecto decisivo, en la dirección correcta.

Resumimos brevemente el material más importante de los diversos campos de tradición del cristianismo primitivo. Hay que mencionar aquí en primer lugar la tradición de la Última Cena, cuyo horizonte es escatológico, en su redacción paulino-lucana y también en la de Marcos y de Mateo. Se indica el carácter de expiación en el término αἵμα; se clarifica mediante ἐκχυνόμενον. En ambas redacciones se trata de la nueva constitución de la alianza; en Mc-Mt, como renovación de la alianza del Sinaí; en Pb-Lc, como consumación de la promesa de la nueva alianza de Jer 38, 31. La fórmula ὑπὲρ ὑμῶν de Pb-Lc, interpretada por ὑπὲρ πολλῶν en Mc-Mt según Is 53, 11.12 teniendo presente su eficacia universal, debe entenderse aquí, pues, como descripción del efecto de *expiación*. La fórmula expresa la sustitución del Crucificado en favor de los pecadores, lo que Mateo subraya (26, 28) mediante la preposición περὶ, anclada como término técnico en LXX en el contexto de la expiación⁷⁵⁴. En el logion de Mc 10, 45/Mt 20, 28, ampliado secundariamente, hay que entender λύτρον sin duda como reproducción de אַשָּׁמ dependiente de חַטָּאת en la tradición cultural⁷⁵⁵ y que en Is 53, 10 está transferido a la muerte del Siervo de Dios⁷⁵⁶.

También en las fórmulas tradicionales 1 Cor 15, 3; Gál 1, 4 se interpreta la muerte de Cristo como muerte de expiación con ὑπὲρ τῶν ἡμαρτιῶν ἡμῶν. De ahí que haya que presuponer el significado de expiación allí donde se habla abreviadamente de la muerte de Cristo ὑπὲρ ἡμῶν de acuerdo con el περὶ αὐτῶν de Lev 4, 20; cf. 4, 26.35; 5, 6.13; 6, 11.17.20.24, interpretación que el contexto asegura en 1 Cor 5, 7; 2 Cor 5, 21; Gál 3, 13; Rom 8, 32; Ef 5, 2.25; Tit 2, 14; 1 Pe 2, 21s; 3, 18. La Carta a los hebreos interpreta unívocamente la muerte de Cristo como ejecución celeste de la expiación del escatológico yon-kippur, cf. de manera especial 9, 11-28; 10, 10-14. De la sangre de Cristo como medio de expiación habla una amplia tradición, cf. Rom 5, 9; Col 1, 20; Ef 1, 7; 2, 12; Heb 9, 12.14.18ss; 10, 19.29; 12, 24; 13, 11ss; 20; 1 Pe 1, 2 (ἁντισμὸν αἵματος!); 19; Hech 20, 28; 1 Jn 1, 7; 5, 6.8; Ap 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11. Todo esto pone de manifiesto que la concepción cultural de la expiación constituye *constantemente* el horizonte en el que se concibe, durante el cristianismo primitivo, la muerte de Cristo en su significación salvífica. Las numerosas imágenes tomadas de otros tipos de concep-

754. En LXX se traduce חַטָּאת mediante περὶ τῆς ἁμαρτίας, cf. Lev 4, 3.14.28.35; 5, 6.7.8.10.11.12; 16, 11.15.16.25.27. En paralelismo está περὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ περὶ πάσης συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ Lev 16, 17, cf. 20.24, lo que corresponde a περὶ πολλῶν de Mt 26, 28. Idéntico significado expiatorio tiene περὶ ἁμαρτίας en Rom 8, 3.

755. Cf. para esto, Rendtorff, *Studien*, 207-212.227s; Koch, *Söhne*, 235 nota 30.

756. Cf. para esto Jeremias, J., *Rescate por muchos (Mc 10, 54)*, en Id., *Abba*, Salamanca ²1983, 138-151, quien, sin embargo, concibe אַשָּׁמ según la interpretación LXX en sentido jurídico como precio de rescate, no culticamente como término de expiación. Lo atinado, en Hahn, *Hoheitsstüel*, 58, y Koch, *Söhne*, 235. En contra, Thyen, *Studien*, 157-160. Para la interpretación mesiánica en el Targum, cf. Koch, K., *Messias und Sündenvergebung im Jesaja 53-Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung: JSJ 3 (1972)*, donde, sin embargo, se interpreta Is 53, 10 en el sentido de que Dios expía los pecados de Israel mediante la muerte vicaria de los gentiles (*ibid.*, 139s); cf. Hegermann, J., *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, 1954 (BFChTh M 56), 86.

ciones, como sobre todo la redención y el precio del rescate, sirven para aclarar el hecho de la expiación, como se desprende claramente del contexto de Gál 3, 13, por un lado, y, por ejemplo, de 1 Pe 1, 18s, por el otro. Y, como diremos al hablar de Rom 5, 10, esto vale también para la afirmación de la reconciliación. De manera especial 2 Cor 5, 21 pone de manifiesto el contexto-expiación de καταλλαγὴ de v. 18s. Aquí el contexto cultural es particularmente claro. La formulación de que Dios «ha hecho expiación para nosotros» a Cristo crucificado suena dura a los oídos griegos, y sólo se puede explicar desde el ritual de expiación de Lev 4, donde se reproduce literalmente en LXX el juicio declaratorio resumido חַטָּאת הַהֵל הוּא de v. 21: ἁμαρτία συναγωγῆς⁷⁵⁷. El perdón de los pecados de 2 Cor 5, 19, con el igualmente declaratorio λογίζεσθαι (λογίζ) como efecto de la «reconciliación» es en el ritual de la expiación, tópicamente el efecto de la expiación realizada: cf. Lev 4, 20.26.31.35; 5, 6.10.13; cf. καθαρῶσαι 16, 30 (cf. Jn 1, 7.9; Heb 1, 3; 9, 14.22s; 10, 2; Tit 2, 14).

Con la expiación escatológica *realizada* en la muerte de Cristo está unido el hecho de que la expiación cultural en el templo perdiera su significación en el cristianismo primitivo desde un principio. Con la abrogación del culto se produjo una ruptura profunda, incluso *la* decisiva, de la religión cristiana primitiva con la contemporánea-judía. Con la misma rotundidad con la que la comunidad de Qumram rechazaba al templo y negaba la legitimidad de su culto se distingue su soteriología de la primitiva cristiana precisamente en que ella anticipaba la renovación escatológica del culto. El cristianismo primitivo sabía, sin embargo, que el culto del templo había perdido toda su validez porque la expiación total, escatológico-definitiva se ha hecho acontecimiento sólo en la muerte de Cristo. Pero se diferencia también de la concepción rabínica posterior, predominante después del año 70 d. C., de la expiación, según la cual, mediante la medida sobreabundante de las acciones de justicia, se puede ofrecer expiación a favor de aquellos israelitas cuya medida de justicia fue inferior a la de sus pecados⁷⁵⁸, pero fundamentalmente el yon-kippur, aunque hubo de celebrarse en adelante fuera del culto, expía los pecados de Israel⁷⁵⁹. Precisamente la

757. Así, atinadamente, Thyen, *Studien*, 188-190; Stuhlmacher, *Exegese*, 323, nota 40.

758. Cf. para esto especialmente la respuesta de R. Yojanan b. Zakkai a la exclamación de dolor respecto del templo destruido: «Hijo mío, no lo sientas. Tenemos una reconciliación (כַּפְרָה) la cual es como esto. ¿Y cuál es? Es la beneficencia, porque se ha dicho: Quiero bondad y no sacrificio», Ab R Nat (I) 5, 4 (Schechter 11a). Cf. Id., en BB 10b: «Como el sacrificio de expiación expía para los israelitas, de igual manera la limosna obra expiación para los pueblos»; Midr Tehill 15B: «La beneficencia llega hasta hacer al pecador digno de ver la shekiná». Esta doctrina tiene su origen histórico-tradicional ya en la sabiduría inicial (Prov 10, 2; 15, 27 LXX; Tob 12, 9) y está divulgada también en la parénesis del cristianismo primitivo (1 Pe 4, 8; Sant 5, 20; Did 4, 6; 1 Cl 49, 5; Pol 10, 2; grieg. y sir. Didasc 2, 3; Cl Al IV 18, 111; Quis Div Salv 38). Cf. para esto, finalmente Berger, *Almosen für Israel*, 180-204. 183-192.

759. Cf., por ejemplo, Joma VIII 8: «La conversión expía transgresiones pequeñas; y en las graves, obra aplazamiento hasta que llega el día de la reconciliación y (las) expía»; cf. sin embargo, *Ibid.*, 9: «El día de la reconciliación expía pecados del hombre contra Dios; el día de la reconciliación no perdona pecados del hombre contra sus conciudadanos hasta que no se ha obtenido perdón de éstos».

difícil conservación de todo el detalle ritual en la tradición rabínica a través de siglos, en un tiempo en el que el ejercicio del culto se había convertido en algo caduco, pone de manifiesto la significación elemental del *yon-kippur* para el judaísmo. Y sólo cuando se aprecia esto, emerge toda la profundidad de la ruptura que se ha dado entre el cristianismo y el judaísmo mediante la fe en Cristo. Pero sólo se entiende esta ruptura como tal cuando se conoce el significado expiatorio completo, concreto y *cultural* de la muerte de Cristo y se lo toma teológicamente en serio.

En la medida en que permiten reconocerla las fuentes, esta ruptura fue reconocida en un primer momento histórico por el grupo de los llamados «helenistas», quienes la sostuvieron frente a la Sinagoga. De seguro que es atinado el reproche que se hace a Esteban, Hech 6, 13, de que «pronuncia incesantemente palabras contra este lugar sagrado y contra la ley». Por lo que se refiere a la ley, de seguro que se piensa precisamente en sus facciones culturales. La consecuencia fundamental de que la revelación de la justicia de Dios quita toda vigencia a la ley *como totalidad* en la muerte de Cristo (Rom 3, 21) no fue elaborada por Pablo hasta más tarde en el contexto de su lucha con los judaístas en Galacia. En la fase inicial de la historia del cristianismo primitivo se trataba principalmente de la abrogación de la legislación cultural. Testimonio de esto es el dicho de Jesús acerca del templo (Mc 14, 58 par), que tiene un paralelo en la polémica frontal de Hech 7, 44ss⁷⁶⁰. Pero sobre todo la concepción de la Carta a los hebreos, dependiente de Pablo, es un testimonio grandioso de la reflexión teológica de esta ruptura. La pieza de tradición Rom 3, 25 forma parte de este contexto de tradición helenístico-cristiana. Pablo mismo no desarrolló propiamente la temática de la antítesis cristiana contra el culto; pero sin duda fundamenta su doctrina de la justificación juntamente con su polémica contra la justificación judía ἐξ ἔργων νόμου en la muerte de Jesús como acontecimiento expiatorio escatológico.

3. La abrogación del culto judío del templo en el cristianismo primitivo ha sido recibida plenamente sobre todo en la teología protestante moderna, que la ha sostenido enfáticamente, pero afirmando que con ella ha quedado abolido todo culto mediante el evangelio; y dicen que, por consiguiente, de la esencia de la piedad cristiano-«evangélica» es la carencia de culto⁷⁶¹, pues sostienen que el auténtico lugar de la experiencia del evangelio es el «corazón», la subjetividad concreta, la «existencia» del cristianismo individual. Como se ha señalado, se percibe ahí un extendido juicio de controversia teológica de la teología neoprottestante del siglo XIX contra el catolicismo. Según esa teología, éste, al entender la Cena como acción sacrificial, ha abierto la puerta a una concepción cultural estructuralmente «pagana» de la experiencia de la salvación cristiana, concepción a la que responde la significación central de la misa en la piedad católica, mientras que para la piedad evangélica la palabra pura es, afirman, el medio decisivo de la experiencia de la salvación. Aquí hay que tener presente, sin embargo, que el principio fundamental cristiano primitivo

760. Cf. a este respecto mi análisis en: *Die Missionsreden der App.*, 3¹⁹⁷⁴ (WMANT 5), 203-224, especialmente 212-214.

761. Como ejemplo representativo de esta interpretación, cf. Dibelius, M., *Kultus und Evangelium*, Tübingen 1942.

de la muerte expiatoria de Cristo tuvo muy probablemente su *Sitz im Leben* central de la piedad en la Cena del Señor. Con buenas razones se sospecha hoy también muchas veces que la Última Cena fue el lugar de tradición primigenio de la fórmula prepaúlina de Rom 3, 25⁷⁶². Tan claro como que, sobre todo en Pablo, la cruz de Cristo es el contenido central de la predicación (1 Cor 2, 2) lo es también el hecho de que en la vida cristiana primitiva el fundamento de la salvación en la muerte expiatoria de Cristo se experimentó en la Cena del Señor; y se presta escasa consideración a la cuestión de si acaso la explicación teológica de la predicación de la cruz en la doctrina de la justificación no tuvo sus impulsos existenciales en esta experiencia constante de la eucaristía.

En segundo lugar, hay que tener presente que, en el cristianismo primitivo, sólo en los círculos de los «helenistas» sirios, influidos por determinados motivos de «espiritualización» helenístico-judío, se declara como impropio culto y templo (cf. especialmente Hech 7, 44-50). Pero también aquí el motivo fundamental del éxodo cristiano del templo como el lugar de culto central de Israel es la eficacia expiatoria escatológica de la muerte de Cristo. No se niega el culto como «cosificación» de la piedad impropia de la esencia «espiritual» del cristianismo, sino la fuerza expiatoria del templo de Jerusalén, y, partiendo de ahí, la de todo culto terreno; porque sólo en la muerte de Cristo se ha creado una expiación escatológica eficaz para los pecados de todos los hombres. A la expiación ineficaz sustituye, pues, la única eficaz, que, por consiguiente, ocupará el lugar del centro cultural judío, central hasta entonces: la muerte de Cristo como el nuevo lugar de la anulación definitiva del pecado. Por consiguiente, en lo esencial nada tiene que ver con la «espiritualización» el que, en el lenguaje de la soteriología cristiana primitiva, se transfirieran conceptos de culto judíos importantes al acontecimiento de la cruz. Teológicamente es de suma importancia el preguntarse si, en lugar de una eliminación general del culto, no se ha historizado tal vez el culto expiatorio judío en la significación expiatoria de la cruz y se ha *radicalizado* de esta manera la expiación cultural. Desde esta perspectiva, habría que atribuir indudablemente un carácter plenamente cultural a la Última Cena como el nuevo lugar de cada experiencia concreta de la participación en este acontecimiento de expiación, no obstante la diferencia tanto respecto del culto expiatorio judío como frente a todas las acciones sacrificiales paganas.

¿Qué posibilidades existen actualmente para una recepción teológica de esta significación expiatoria de la muerte de Cristo? Las dificultades son evidentes si tenemos en cuenta que la idea de expiación ha retrocedido fuertemente en la teología protestante moderna, y también en la católica en alguna medida. Esto no se debe sólo al efecto de la crítica racionalista del culto, ni a las salpicaduras que la discusión actual del derecho penal pueda producir en la teología de la idea de la expiación. Radica principalmente en que, desde la Ilustración, la idea de que la liberación del pecado y de la culpa mediante la muerte vicaria de Cristo está sometida a una duda profundamente moral en la

762. Así, después de Bultmann, *Teología*, 354, especialmente Käsemann, *Para comprender Rom 3, 24-26*, 15ss, tomado, por ejemplo, por Kertelge, *Rechtfertigung*, 62; Zeller, *Sühne*, 75.

conciencia religiosa misma. Dicho de manera cruda: ¿No tiene aquí Cristo la función de un «chivo expiatorio», completamente impropia tanto de Dios como de la idea moderna de la autorresponsabilidad moral de la persona humana? ¿Acaso no es mucho más convincente una soteriología considerada desde el horizonte de la comunicación personal? Como una persona es capaz de descargar a otra mediante el perdón y de empalmar de nuevo mediante ese perdón una comunión rota, «perdona Dios al pecador de igual manera en su amor y reproduce de ese modo la comunión entre Dios y hombre en la que ésta no está ya ligada a su falta, sino que queda liberada para una nueva actuación? En consecuencia, ¿no cabe suponer una cristología según la cual la función de Cristo consista en la proclamación de tal amor perdonador de Dios y en la actuación modélica teniendo a aquella por guía? Sin embargo, es indudable que la experiencia de nuestros días nos obliga a contraponer a esto la objeción de Anselmo: «nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum». El «peso» del pecado consiste sin duda no sólo en la vergüenza moral en la conciencia religioso-moral del pecador, sino en los perjuicios concretos ocasionados por el pecado. Y si el perdón consiste exclusivamente en la remisión, entonces el efecto del perdón no toca en modo alguno aquello que he ocasionado con mi actuación. Del recuerdo colectivo de los alemanes en cuanto a las experiencias de los años anteriores y posteriores a 1945 debería ser evidente que el mal causado por un individuo o incluso por una comunidad no puede hacerse desaparecer ni siquiera mediante la «reparación». Pero el perdón del pecado tal como lo predica Pablo como efecto de la muerte de Cristo afecta no sólo a la conciencia de culpa, sino precisamente a la realidad de la culpa misma.

Si se recuerda las proporciones de la culpa que, por ejemplo, los poderes coloniales blancos, sin conciencia de culpabilidad, por su actuación fáctica han cometido con la población negra de Africa durante más de un siglo, entonces nuestra historia actual comienza a enseñarnos momentáneamente lo que ella ha enseñado desde los tiempos más remotos de la humanidad: que por regla general allí donde actúan hombres, las consecuencias fácticas de la culpa se eliminan mediante el levantamiento de los oprimidos, si pueden, contra sus opresores; y la generación actual de estos tiene que pagar todos los atropellos causados por las generaciones precedentes: la culpa se «expía» mediante nueva culpa. La muerte vicaria de Cristo como expiación tiene algo en común con esta experiencia primigenia. Pero en lugar de que las consecuencias de la realidad de la culpa golpeen a los culpables y se expíe así su culpa mediante su muerte, Cristo carga con la culpa de todos y libera así a los culpables de ella. Esta sustitución se basa, por una parte, en que Cristo muere como el representante *de Dios*, con cuya acción se identifica Dios. Sólo porque Dios como el Creador y Señor de todos los hombres actúa en la muerte de Cristo misma se adjudica a ésta fuerza vicaria a favor de todos los pecadores. Por otra parte, se consuma precisamente ahí la justicia de Dios como *amor*. Así como el cuidado que Dios tiene de su pueblo no se limita al puro «recuerdo», sino que ha sido experimentado siempre como su actuación concreta, así su amor consiste también, como Pablo lo proclama, no sólo en su perdón bondadoso, sino en su acción: en el hecho de que Cristo como su representante se prestó a cargar con la muerte como la realidad del pecado de todos, y en que Dios ejercitara toda la fuerza de su poder salvador en esta muerte de Uno por todos al resucitar de la muerte al que había muerto por nosotros. La eficacia

vicaria de la muerte de Cristo es el efecto del *amor de Dios*. De esta manera no se expía la culpa con nueva culpa, sino mediante el amor que se entrega a sí mismo para beneficio de los culpables. Las afirmaciones de expiación del NT deben ser entendidas como manifestaciones de una suprema *fuerza de la realidad* del amor de Dios. Sólo así pierden todo su peso aquellos motivos de reserva crítica, fundamentada en lo religioso, contra la idea de la expiación. Pero también así quedan desvirtuados y abiertos a una recepción nueva, más profunda.

β) 3, 27-31 *La universalidad de la justicia de la fe tanto para judíos como para gentiles*

Bibliografía: Friedrich, G., *Das Gesetz des Glaubens* (Röm 3, 27): ThZ 10 (1954) 401-417; Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968 (BEvTh 49), 168-173. [Tompson, R., «We Uphold the Law»: A Study of Rom 3, 31 and Its Context, Leuven 1985 (tesis)].

27 ¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por cuál ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe. 28 Pues afirmamos: un hombre es justificado por la fe sin obras de la ley. 29 ¿Acaso Dios es sólo Dios de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Ciertamente, también lo es de los gentiles, 30 puesto que no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos mediante la fe. 31 ¿Anulamos, pues, la ley con la fe? No ciertamente, antes la confirmamos.

Análisis

Tras la presentación de su tesis, Pablo vuelve a tomar inmediatamente la disputa que ha mantenido con su interlocutor judío en 3, 1-8. Hay un cambio de estilo. Se pasa de la exposición concentrada en lo didáctico a un diálogo vivo que adquiere mayor fuerza retórica con el intercambio constante de preguntas y de respuestas. Pero esta sección se diferencia de la discusión mantenida en 3, 1-8 en que aquí Pablo es el que formula las preguntas y también el que ofrece las respuestas. El interlocutor no dice palabra alguna. Sin embargo, la argumentación apunta constamente a las mismas objeciones: v. 27-30, a su premisa histórico-salvífica de 2, 17ss.26ss.3, 1ss; v. 31, a su reproche de v. 8. El término *καύχησις*, de v. 27, y la equiparación de judíos y gentiles de v. 29 se refieren a 2, 17ss; los términos *περιτομή* y *ἀκροβυστία*, a 2, 25ss. Pablo empalma al mismo tiempo con el resultado de su acusación; cf. v. 28 con v. 20, v. 29s con v. 9. Con *χωρίς* de v. 28 se toma, finalmente, v. 21.

Explicación

27 Pablo ha destacado en v. 24s la cruz de Cristo como lugar de la justificación del pecador y la ha separado de la ley como lugar de la comprobación eficaz del pecado al atribuir más bien la justicia de Dios a la fe. Ahora vuelve él la vista a 2, 17ss: ¿Qué sentido tiene aquí la «jactancia» del judío? Y responde inmediatamente: ha sido excluida, ya que la justicia de Dios se ha demostrado en que justifica al pecador en virtud de la fe en Jesús (v. 26). En el pasivo ἐξεκλείσθη⁷⁶³, Dios es el sujeto lógico. Dios mismo es el que «in Christus Jesus» (v. 24) corta el recurso del judío a los *signa* divinos de su elección de los que se «jacta» frente al paganismo y que utiliza para juzgar sobre él (2, 1.3). Donde la «jactancia» del judío presupone que «los pecadores procedentes de la gentilidad» (Gál 2, 15) están excluidos de la esfera salvífica de la elección en el don de la ley y de la circuncisión, queda excluida precisamente esa autojactancia histórico-salvífica, en crasa contradicción allí donde el Dios único justifica a judíos y gentiles, a circuncisos e incircuncisos tan sólo en virtud de la fe (v. 29s), «sin obras de la ley» (v. 28).

Si esta finalidad es clara, v. 27b plantea un problema difícil. De 2, 13 y de 3, 20.28 se desprende claramente lo que se quiere decir con νόμος ἔργων: la *torá*, en la medida en la que exige obras de la justicia y mide la justificación sólo con ellas. νόμος πίστεως es, por el contrario, una *crux*. ¿Hay que entender aquí νόμος en la significación general de orden, regla, norma determinante⁷⁶⁴?

En 8, 2 se encuentra en una antítesis similar νόμος como concepto general del estado de salvación cristiana. Sin embargo, el contexto (8, 3s) muestra allí que se ha utilizado νόμος en sentido estricto. En 7, 21-23 ha distinguido Pablo entre la *torá* como «ley de Dios» y la *torá* como «ley del pecado». Esta contraposición en la ley misma ha sido suscitada por el pecado, del que, acto seguido, es prisionera en contra de su destino divino de servir «para la vida» (7, 10; cf. v. 12.14), y tiene que asignar la muerte al pecador como la consecuencia de su pecado (7, 10; cf. 13). Así lucha en el interior del pecador la ley en su función primigenia (como νόμος τοῦ νοός μου) contra la ley en su función depravada por el pecado (como νόμος ἁμαρτίας ὃ ὄν ἐν τοῖς μέλεσίν μου). Pero en Cristo, el pecador está libre de la «ley del pecado y de la muerte»; ha sido liberado concretamente por medio de la «ley del espíritu», que puede corresponder ahora a su finalidad originaria εἰς ζωῆν como νόμος τῆς ζωῆς

763. Para ἐξεκλείσθη, cf. Gál 4, 17; Mt 23, 13, y, en contraposición a esto, Gál 3, 23.

764. Así según el procedimiento de muchos más antiguos, por ejemplo Lietzmann 52, y detalladamente Kuss, 175s; v. Dülmen, *Theologie*, 87; por último, Käseman 95; Schlier 116.

ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (8,2). En 8, 3s se fundamenta esto: como «ley del pecado» la *torá* era «débil» e «incapaz» de crear vida. Pero Dios envió a su Hijo para expiación, de manera que la *torá* se ha mostrado en él como «la ley del pecado y de la muerte» (8,2); por el contrario, se consuma como «ley de Dios» en los cristianos liberados en la medida en que no caminan «según la carne» (7, 14ss), sino «según el espíritu», lo que significa obedecer «a la ley del espíritu de la vida en Cristo Jesús» (cf. 8, 7). De manera análoga, también Gál 6, 2 debe entenderse como la consumación de la νόμος τοῦ Χριστοῦ (cf. 5, 14.23b).

Tampoco en Rom 3, 27 se puede entender νόμος πίστεως en el sentido general de «orden, regla», sino que se debe considerar en sentido estricto como «ley», *torá*: en contra de la ley que liga la justificación del hombre a sus obras, Dios une la ley como νόμος πίστεως sólo a la fe⁷⁶⁵. La media en ambos destinos contrarios no es la exigencia de la ley —aquí obras, allí fe⁷⁶⁶—, sino el ser de la *torá* como ley *de Dios*. Allí donde Dios manifiesta su justicia en Cristo, y por consiguiente διὰ πίστεως (v. 22), allí queda anulada la *torá* como exigencia de obras y como ley que condena a los pecadores (χωρίς νόμου v. 21, χωρίς ἔργων νόμου v. 28) y emerge ahora como ley subordinada a la fe. Sólo así no cae v. 31 fuera del hilo del pensamiento paulino: como νόμος πίστεως no es anulada la *torá* como ley de Dios, sino, por el contrario, «confirmada».

Según otra interpretación⁷⁶⁷, con νόμος πίστεως se piensa en la función-testigo de v. 21b: la jactancia no queda anulada mediante la *torá* en la medida en que exige obras, sino por la *torá* como «Escritura», en la medida en la que testimonia la fe. A favor de esta interpretación está la estrecha unión de 4, 1ss, donde Pablo apunta de hecho a Gén 15 como *el* testimonio de la Escritura a favor de la justicia de la fe. Se podría apoyar esta interpretación también con v. 31 si hubiera que entender allí νόμος ἰσχύνομεν en el sentido de v. 21b. En contra de ella habla aquí de manera decisiva el hecho de que en el contexto de la antítesis fe-obras, νόμος πίστεως tiene que expresar una oposición directa contra la función de la ley que exige obras.

Pero las dificultades no provienen tan sólo de la expresión νόμος πίστεως, sino de la frase de v. 27b como un todo. En principio es natural completar con ἐξεκλείσθη de v. 27a el verbo que falta en las preguntas. Pero ¿cómo queda *anulada* entonces toda «jactancia» no mediante la ley que exige obras, sino por medio de la ley subordinada

765. Así, especialmente Jüngel, *Paulus*, 57.170s; *Gesetz*, 158 nota 45; también Cranfield 220.

766. Así, equivocadamente, Zahn 200s; Lietzmann 52; también Cranfield 220. Con ello, la fe se convertiría funcionalmente en obra.

767. Friedrich, *Gesetz*.

a la fe? En v. 19 Pablo ha destacado inversamente el efecto precisamente de la ley que exige obras —«para tapar toda boca»—, con lo que apuntaba indudablemente a la jactancia de los judíos 2, 17ss. Los exegetas sin excepción no ven esta dificultad porque atribuyen como evidente a καύχησις de 3, 27 otro sentido, concretamente como autojactancia de aquél que en el cumplimiento de las obras de la ley se imagina ser justo delante de Dios y, con tal «jactancia», exige ante Dios su justificación como su salario debido. A este respecto se puede hacer alusión al modelo clásico de la justificación de Abraham (4, 2), cuyo καύχημα ἐξ ἔργων humanamente justificado no fundamenta al mismo tiempo una tal jactancia πρὸς Θεόν. Sin embargo, la ulterior valoración de Gén 15, 6 pone de manifiesto allí que precisamente Abraham no experimentó sino la *iustificatio impii* y esto es el motivo de que sus «obras» no pueden servir de base para jactancia alguna ante Dios. Según esto, 3, 27b no puede significar que el νόμος ἔργων no anula la «jactancia» precisamente porque lo que hace es provocarla. Por el contrario, sólo cabe el sentido de que la «jactancia» fundada histórico-salvíficamente, puesto que según 2, 21 ss tiene las obras en contra suya, ha sido «anulada» allí donde el judío, creyendo en aquel que justifica al *impío*, da plenamente la razón al juicio de Dios. La oposición entre νόμος ἔργων y νόμος πίστεως consistiría entonces en que, mientras que el judío se imagina que sus transgresiones de la ley han sido eliminadas para siempre en su elección, esta «jactancia» suya se opone a su justificación y sólo en la fe queda anulada, juntamente con las obras de pecado, respecto de las cuales la ley, subordinada a la fe, enseña que no cabe «jactancia» alguna.

Quizás se puede facilitar la interpretación si, en lugar de completar v. 27b con el verbo ἐξεκλείσθη de v. 27a, incluimos δικαιούται ἄνθρωπος de v. 28. V. 27a comienza entonces la reiniciada discusión con el judío diciendo que no puede contar éste con la jactancia de 2, 17ss; privándole, por consiguiente, con ello la base de toda su argumentación. Ello provoca la contrapregunta suya: ¿cómo entonces es justificado un hombre en general? ¿Podría haber alguna otra ley que ocupe el lugar de la *torá*? Y Pablo responde: El hombre es justificado no por la *torá* que exige obras, sino mediante la *torá* que, en la fe, responde a su finalidad primigenia.

28 V. 28 concluye v. 27b en la figura de un principio doctrinal. λογίζεσθαι significa en frases similares «emitir un juicio en la disputa»⁷⁶⁸; ἄνθρωπος en general, «alguien»⁷⁶⁹. V. 28 es sin duda la

768. Cf. 2, 3; 6, 11; 8, 18 y para esto Heidland, ThWNT IV 290. La variante οὖν (B C Koine) es secundaria frente a la variante γάρ (cf. οὖν v. 27).

769. Cf. 1 Cor 4, 1; 7, 1 y para esto Michel 111s; Käsemann 96 contra Klein, *Römer* 4, 149, el cual opina que Pablo elimina polémicamente con ἄνθρωπος la diferencia histórico-salvífica entre judíos y gentiles al presentar a cada hombre de manera radical como individuo delante de Dios.

contratesis de 2, 13, pero no en el sentido de que partiendo del punto de vista cristiano adquirido ahora se niegue la tesis judía de 2, 13 en su validez como tal⁷⁷⁰, sino en el sentido de que la justificación del justo ἐξ ἔργων νόμου, a la vista del pecado de todos (3, 10), de hecho no se ha dado y que la justificación de todos por la fe elimina esta situación de la condenación de todos como pecadores mediante la ley (2, 12). Por eso acaece la justificación —¡Deo gratias!— χωρὶς ἔργων νόμου (cf. 3, 20; Gál 2, 16).

También en la reciente exégesis católica se ha reconocido⁷⁷¹ que πίστει tiene sentido exclusivo, en lo que insistieron tan enfáticamente los reformadores⁷⁷². Para la comprensión correcta hay que acentuar una vez más que con πίστει ο ἕκ πίστεως y διὰ πίστεως de v. 30 no se quiere dar a entender una determinada postura de pasividad obediente llena de confianza ante Dios en contraposición a la postura activa del judío obstinado en su justicia de rendimiento personal, sino que hay una referencia constante a la πίστις Ἰησοῦ de v. 26. Esto significa que el hombre no es justificado renunciando a la voluntad de lograr, mediante su propio rendimiento, el reconocimiento como justo por Dios y que, en lugar de ello, se decide a dejar que Dios le regale justicia, sino que se hace justo cuando como pecador constatado por la ley en virtud de sus obras reconoce y acepta su redención del pecado como acaecida para él mediante la acción expiatoria de Dios en la muerte de Cristo, y confía a esta acción salvífica de la justicia de Dios su salvación y vida en lugar de liberarse a sí mismo del pecado por el camino del cumplimiento de la ley y de tratar de reconquistar así el *status* del justo. No porque las obras de la ley sean *per se* «impiedad potenciada frente a la transgresión de la ley y por ello incompatibles con la fe» (sic!)⁷⁷³, sino porque ellas no sirven de nada *al pecador* para la justicia, por eso se produce la justificación por la fe sin obras de la ley.

770. Para este juicio ampliamente difundido, representativamente, cf. Käsemann 96: «Si 20a ha dicho de manera sumaria que el hombre no puede ser justificado por las obras de la ley, 28 destaca con su palabra clave que no debe serlo de esa manera».

771. Cf. de manera representativa, Kuss, 134.177; Lyonnet, *Quaestiones* I 142-150; Kertelge, *Rechtfertigung* 225.

772. Cf. Artículo de Esmalcalda II 1, 4: «Hoc quum credere necesse sit, et nullo opere, lege aut merito acquiri et apprehendi possit, certum est et manifestum solam hanc fidem nos justificare». Conf. Aug 20, 9.15; Apol IV 73; FC sol. decl. III 10-12. Pero se encuentra esta interpretación ya en Orígenes (Rufino 952s), Ambrosiaster («Iustificati sunt gratis, quia nihil operantes neque visem reddentes, sola fide iustificati sunt dono Dei») y en Tomás de Aquino, *Röm*, 330. La variante πίστει es originaria frente a ἄνθρωπον διὰ πίστεως (G lat).

773. Así Käsemann 96; ahora también Schlier 117.

29 Mediante la continuación en v. 29s se pone claramente de manifiesto que Pablo argumenta en v. 27s contra la pretensión de justicia del judío fundada en la historia de la salvación. «¿Acaso Dios es sólo⁷⁷⁴ Dios de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles?». El interrogante tiene una forma similar a las preguntas que el interlocutor judío formula a Pablo en 3, 1-3 y cuyas respuestas en la dirección esperada tienen para él valor concluyente. Naturalmente, el judío afirma que Dios, como Creador y Señor de todos los hombres, es también Dios de los gentiles. Sin embargo, a él le interesa ahí la diferencia frente a los gentiles: «Soy Dios sobre todos los que vienen al mundo, pero sólo con vosotros he unido mi nombre; no me llamo el Dios de los pueblos del mundo, sino el Dios de Israel»⁷⁷⁵. Pero Pablo quiere romper precisamente esta posibilidad de diferenciación. De forma intencionalmente provocativa interpreta la confesión fundamental de un solo Dios, recogida en Dt 6, 4, confesión que recita cada judío diariamente, y dice: Dios ha demostrado su unicidad *en que*, como Uno, justifica a todos, a la περιτομή⁷⁷⁶ igualmente ἐκ πίστεως⁷⁷⁷ como a la ἀκροβυστία διὰ πίστεως. Objetivamente no existe diferencia alguna entre ambas preposiciones⁷⁷⁸, en contra de lo que pretendieron ver muchos Padres⁷⁷⁹. Cabe preguntarse a lo sumo si Pablo piensa con ἐκ en el judío que es llamado desde su situación histórico-salvífica a la justicia por la fe, y con διὰ se refiere al gentil que consigue en la fe la posibilidad, inalcanzable hasta ahora, de la justificación como unión con el Dios Uno de Israel⁷⁸⁰.

30 El que piensa desde el aspecto de la tradición judía sólo puede entender esto como *abrogatio legis* blasfema. Sin duda, como hemos visto⁷⁸¹, es perfectamente posible hablar, dentro de sus límites, de una *iustificatio impii*, pero no «sin obras de la ley». Por el contrario, para la comunidad de Qumram la experiencia de la justificación *sola gratia* significa evidentemente una obligación renovada, incondicional, al cumplimiento radical de la ley. La *sola fide* va aquí unida con las obras de la ley. Ciertamente en el contexto de la escatología judía se habla muchas veces de una coparticipación de los gentiles en la sal-

774. Las variantes μόνοος (D) y μόνων (B al Clem) son secundarias.

775. R. Simeón b. Jokai, Ex R 29 (88d).

776. *Pars pro toto*, como 2, 26s.

777. No se puede decidir de manera clara si δικαιώσει es un futuro lógico o escatológico. El contexto doctrinal (v. 28) habla más bien a favor del primero, pero la correspondencia con 2, 26s y 2, 13 suponen un mayor peso a favor del segundo.

778. Cf. Schelkle, *Paulus*, 119; así también Zahn 205s y Schlatter 155s.

779. Cf. la recopilación de preposiciones similares diversas, puramente retóricas, en Lietzmann 52.

780. Así Käsemann 97.

781. IQM 11, 4 y los lugares comentados *supra*, p. 264s.

vación escatológica, pero en la salvación *de Israel*. Al judío le resulta imposible pensar que el Dios único, como Creador de todos los hombres, dé su justicia *de alianza* tanto a judíos como a gentiles sin distinción. La ley y la circuncisión marcan una frontera que sin duda se puede pasar, pero no eliminar, sin vulnerar la verdad divina de la elección. Según el juicio judío, Pablo hace precisamente esto: anula la verdad histórico-salvífica y la validez absolutamente vinculante de la *torá* al sustituir la justicia de la ley para Israel mediante la justicia por la fe para judíos y gentiles.

Pablo responde tan enojado como a las preguntas equivalentes de 3, 1-8: μή γένοιτο. Su contratesis sorprende sólo a aquél que ha malinterpretado su tesis de v. 28 en el sentido de una negación de la justicia de la ley de manera total y malentendiendo v. 29s en el sentido de una *abrogatio* de la historia de la elección como tal⁷⁸². También para Pablo una abrogación de la *torá* sería toda una impiedad⁷⁸³. Sin embargo, lo que anula mediante la fe es la justificación *del pecador* en virtud de las obras de la ley; y esto porque la justificación del pecador sólo *puede* realizarse mediante la acción expiatoria *de Dios* en la cruz de Cristo y ha sido realizada mediante la fuerza de su gracia. Ahora bien: en la medida en que los pecadores son justificados mediante la justicia de Dios, sólo «por la fe en Jesús» (v. 26), se ha devuelto a la ley su finalidad primigenia: asignar justos a la vida. Así, solo «mediante la fe» —una vez que la fe «vino» (Gál 3, 25), que la justicia de Dios creó la justicia por la fe (Rom 3, 22)— se «pone en pie» la *torá* como ley de Dios⁷⁸⁴. En 8, 3s expone Pablo esto⁷⁸⁵.

782. Lo primero es ciertamente la consecuencia de una interpretación diferente de νόμος ἔργων y de νόμος πίστεως porque entonces se rompe la unidad de la ley y resulta imposible la fundamentación convincente de una obligación cristiana a la ley (8, 4; 13, 8-10; Gál 5, 14.23; 1 Cor 7, 19; 9, 21). Lo segundo es una consecuencia, que ha comenzado a ser sostenida en el presente, sacada de una interpretación de la doctrina paulina de la justificación en el sentido indicado arriba. Cf. para esto, aunque un poco exagerado sin embargo representativo, Klein, *Römer 4*, 424-429, el cual, significativamente, ve en el raciocinio de 3, 27-31 «acodamiento (s) característico (s)» (427) entre v. 27s y 29s y después de nuevo en v. 31, porque quiere entender la significación histórico-salvífica de la justificación del impío sólo como abrogación radical de la historia de la elección. Cf. en contra, Wilckens, *Römer 3*, 21-4, 25, 587-589.

783. Cf. 4 Mac 5, 25 (πιστεύοντες γὰρ θεοῦ καθεστάναι τὸν νόμον) con 5, 33 (καταλῦσαι τὸν νόμον); también Mt 5, 17 y la equivocada interpretación judía de este proverbio de Jesús b Schabb 116a; para esto, Kuhn, K. G., *Giljonim und sifre minim*, en *Judentum, Christentum und Kirche*, FS J. Jeremias, 1960 (BZNW 26), 53-58.

784. Michel 112 alude, atinadamente, siguiendo a Schlatter 156, a los equivalentes rabínicos מִטְלָה (aram. בַּטְלָה) y קִים Ab 4, 9; cf. también Targ. Is 37, 22; más documentación en Bill. I 241.

785. Así Althaus 32; Klein, *Römer 4*, 428s; por último Schlier 119.

Si bien es cierto que esta aseveración sencilla, pero importante en el contexto de la doctrina paulina de la justificación –Pablo la trata detalladamente en los capítulos 6 y 8–, está cargada de problemas, no lo es menos que no se explicita aquí su sentido dialéctico: que concretamente la ley queda erigida en virtud de que a través de ella misma sucede de manera mediata la liberación de ella (Gál 2, 19), en la medida en que «multiplica las transgresiones» (Rom 5, 20) cuya realidad total ha tomado sobre sí Cristo en su muerte (Gál 3, 13)⁷⁸⁶. Frente a la objeción de v. 31, Pablo carga todo el peso en que la ley en cuanto tal no es abrogada en modo alguno, sino que ahora por primera vez alcanza toda su eficacia positiva; naturalmente no mediante ella misma, sino διὰ πίστεως.

Puesto que en el contexto la idea de la justificación por la fe en v. 27s ha sido expuesta en v. 29s mediante la idea de su universalidad que salta las fronteras de Israel, es natural considerar también v. 31 en este contexto histórico-salvífico. En 3, 21b se atribuyó a la ley, juntamente con los profetas, la función del testigo de la justicia; y Pablo expone ampliamente esta idea a renglón seguido de v. 31 en 4, 1ss. Tal vez se intente decir también al mismo tiempo con ἰσχύνομεν que, mediante el nuevo acontecimiento de la πίστις, se ha consumado el suceso que está testimoniado por anticipado en la ley⁷⁸⁷. La objeción de que νόμος no puede tener en el contexto otra significación diferente que en v. 27s es atinado sólo si se conecta directamente la función de testigo de la ley con la idea de la justificación de v. 27s. Pero si se ve la estrecha conexión objetiva entre v. 27s, por una parte, y v. 29s; 4, 1ss, por otra, entonces el testimonio de la ley consiste precisamente en que ella da testimonio de la justificación ἐκ πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου ya desde el comienzo de la historia de la salvación. Por eso precisamente no puede Pablo en modo alguno entregar la ley a la abrogación, y mucho menos aún bajo el aspecto histórico-salvífico.

Resumen

Lo que Pablo destaca aquí frente al interlocutor judío tiene dos aspectos diferentes.

Primero: en cuanto que la «jactancia» del judío está excluida mediante la revelación de la justicia de Dios como justificación por la fe, el ámbito de actuación y de validez de esa justicia ha hecho

786. Así, por ejemplo, Nygren 126; Grundmann, ThWNT VII 648, así como, especialmente, Joest, *Gesetz* 178. Para el sentido de Rom 5, 20, cf. *infra*, p. 399s.

787. Así Wilckens, *Glaube*, 41-44; Id., *Römer 3, 21-4, 25*, 53-56; Jeremias, *Gedankenführung in Röm 4, 51s.* Käsemann 97s; Cranfield 223s. En contra, Klein, *Römer* 4, 150s; Berger, *Abraham*, 65 nota 26; Luz, *Geschichtsverständnis*, 171s; Schlier 119.

saltar por los aires la limitación histórico-salvífica a Israel y se ha hecho inmediatamente universal. Ciertamente que Dios se dio a conocer a todos los hombres en la creación desde el principio (1, 19-20). Pero mediante el pecado como negación rebelde del conocimiento de Dios la universalidad de la revelación de la creación ha llegado a ser sólo negativamente eficaz: como fijación de todos los hombres en la realidad destructora de su propia actuación (1, 24ss) que el escatológico juicio de ira de Dios realizará como ἀπώλεια (1, 18; 2, 6ss. 12). Ya que todos los hombres son pecadores, también los judíos, se ha perdido, pues, toda posibilidad de una presencia salvadora del Creador limitada al círculo de los elegidos (que se comunicaría después también a los «gentiles» por medio de aquellos). A través de la justicia de Dios como *iustificatio impiorum* se ha restaurado, sin embargo, la universalidad salutífera primigenia del conocimiento de Dios mediante la eliminación de su negación universal. La fe en Cristo tiene por eso esencialmente carácter ecuménico. Une no sólo a todos los cristianos (Pablo hablará por primera vez de esto en el capítulo 12), sino, sobre todo, fundamentalmente a todos los hombres como *iustificati impii*; tanto a judíos como a gentiles. Esta equiparación de Israel con los gojim tiene sentido polémico allí donde es negada por los judíos en nombre del privilegio histórico-salvífico de Israel. En esta polémica se trata de la idea de la unidad de Dios, que sin duda afirma el judío en el sch^hma-jisrael, pero como el poder del Dios único que se impone contra los pecadores como sus impugnadores. El evangelio, por el contrario, proclama al Dios único como aquel que emplea su poder, superior a todo, para la salvación de todos. Creer en él significa, por tanto, no el identificarse como justo con el Dios salvar por la acción «gentiles» injustos, sino, como injusto, dejarse salvar por la acción salvífica de Dios juntamente con todos los gentiles injustos como *fratres iustificati*. Para la Iglesia significa esto al mismo tiempo, principalmente, que ella no se coloca en el lugar de Israel frente a los «gentiles» y que, por consiguiente, no puede entenderse a sí misma como comunidad de los elegidos frente al «mundo» no cristiano, sino que debe considerarse como el lugar en el mundo en el que se junta una comunidad de hombres provenientes de todos los pueblos, que, como pecadores justificados, tienen los mismos derechos y son solidarios sin que puedan, en una «jactancia» (pseudo-) cristiana, delidarse sin que puedan, en una «jactancia» (pseudo-) cristiana, delidarse de «los que están fuera». La fe en Dios que justifica a los impíos es posible para toda persona porque no se fundamenta en algo humano, sino en la acción de Dios⁷⁸⁸. Por eso la Iglesia es la aparición

788. Bajo este punto de vista destaca T. Rendtorff, *Menschenrechte*, o. c. (nota 573) a cada hombre en todo la concepción moderna de los derechos humanos que competen

anticipada de la comunidad escatológica de hombres de todos los pueblos, libres y liberados, que ha sido constituida por el acontecimiento de la cruz como acción del amor del Dios único y será realizada a escala universal. El recurso polémico de Pablo a la verdad cristianizada del *schéma-jisrael* (v. 29s) se dirige, objetivamente, por consiguiente, y en todo tiempo, también contra todas las tendencias en la Iglesia a entender a ésta como delimitada frente al «mundo» no cristiano, como un grupo religiosamente privilegiado frente al mundo. Desde esta perspectiva, Rom 3, 29s adquiere hoy una significación nueva respecto del diálogo interreligioso.

Segundo: La fundamentación de esto se expresa en la tesis del v. 28. Puesto que según los Artículos de Esmalcalda⁷⁸⁹ la justificación *sola fide*, resumida en esta frase como *articulus stantis et cadentis ecclesia*, constituye la contraposición decisiva a la teología escolástica tardía y, desde el punto de vista del protestantismo, marca la frontera entre la iglesia evangélica y la católica, es éste el momento de entrar (con toda la brevedad que se requiere) en la situación actual de esta controversia.

En el concilio de Trento, sesión VI, la Iglesia católica romana se ocupó de la problemática puesta por la Reforma en primer plano y fijó dogmáticamente por primera vez la doctrina de la justificación. Puesto que un dogma, una vez promulgado, es infalible, este *decretum de iustificatione* continúa constituyendo todavía hoy la base normativa de la doctrina católica. Para el diálogo ecuménico es, por eso, decisivo si, por una parte, 1. la anatematización de los protestantes intentada en Trento afecta a la doctrina de la justificación defendida por la Reforma, y si 2., por otra parte, continúa siendo necesaria todavía hoy la delimitación de la doctrina protestante frente a la tridentina en el sentido de separar a las iglesias. Para esto es decisivo, 3., formular en ambas direcciones la pregunta acerca de la coincidencia objetiva con Pablo.

estado de la tierra como suficientemente fundables sólo en la *iustificatio impii*: «Se puede ver el sentido profundo de esta tesis específicamente luterana... en que el hombre sólo puede vivir de la libertad si ésta no es producida por él mismo, si no tiene como requisito previo su actividad propia. Vivir de la libertad significa agradecerse a Dios y a nadie más», por lo que precisamente también puede errarla el hombre, pero «mediante tal error, aunque puesta en peligro por el hombre», no puede ser «abolida» (170).

789. «De este artículo no se puede desviar ni ceder, tanto si cae el cielo y la tierra o lo que no quiera permanecer... Y sobre este artículo está todo lo que enseñamos y vivimos contra el papa, el diablo y el mundo. Por eso tenemos que estar completamente ciertos de esto y no dudar. De lo contrario, todo estará perdido, y el papa y el diablo y todo lo que está contra nosotros, obtendrá la victoria y la razón» (WA 50, 199, 22 = BSLK 415, 21-416, 6).

Por lo que se refiere al primer punto, en el decreto contra la doctrina protestante de la justificación por la fe se formulan esencialmente tres acotamientos: 1. contra la «sola fide» (canon 9, Denz. 819, cf. canon 14, Denz. 824); 2. contra la determinación de la estructura de la fe como *fiducia* (canon 12, Denz. 822), y 3. contra la exclusión de «gracia y amor» de la fe que justifica en general (canon 11, Denz. 821). Sin embargo, en la actualidad existe un consenso amplio entre los especialistas, tanto católicos como evangélicos, de que ninguno de estos tres puntos da en el blanco de la doctrina original de la Reforma. En el principio «sola fide» en modo alguno subyace aquella comprensión estrecha de la fe como asentimiento a las verdades de salvación predicadas, en la que el concilio, cap. 6 y 8, habla de la *fides*, sino que la fe es entendida como un movimiento total de la persona en el que ésta, llamada por la palabra de Dios, responde a la gracia experimentada⁷⁹⁰. Por consiguiente, la fe fiducial, tal como el cap. 9 (Denz. 802) se la imputa a los «herejes», no tiene absolutamente nada en común con la interpretación que la Reforma hace de la fe como *fiducia*; porque no se trata ahí ni de un «iactari» o «quiescere» del hombre frente a Dios ni de un juicio abstracto teórico, sino del confiar «existencial» en la promesa como palabra de Dios dicha « a mí »⁷⁹¹. Por último, es igualmente falso concebir la *fides* de la teología de la Reforma «exclusa gratia et caritate». Es evidente que de la fe forma parte tanto el amor como la esperanza (cap. 9, Denz. 800), y sin gracia, la fe no es absolutamente nada. Sin embargo, se pone de manifiesto aquí una diferencia hermenéutica en cuanto que detrás de las formulaciones del Decreto se encuentra la doctrina escolástica de la *gratia* como *qualitas*, y consecuentemente de la fe como *fides formata*, que en la controversia teológica protestante se suele criticar en el sentido de un posesionarse de la gracia y, por ende, como una

790. Cf. Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, o. c. (nota 354), 61-64, y, coincidiendo con esto, Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, München 1970, 561s: «Esta fórmula de fe entendida así no está en contradicción con la enseñanza del concilio... En cualquier caso, se pone de manifiesto que la fórmula de la *sola fides*, entendida en el sentido de su autor, no tiene fuerza explosiva alguna para separar a la Iglesia». Todavía más contundente Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Bestimmung*, Einsiedeln 1957, 252.

791. Brunner, P., *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient*, en *Pro veritate*, FS L. Jäger und W. Stählin, Münster-Kassel 1963, 59-96, aquí 76-83, indica sin duda que la dura formulación de los cánones 12-14 (Denz 822-824) alcanza a la exégesis reformada de la doctrina paulina de la justificación en su corazón. Sin embargo, el capítulo 9 (Denz 802), perteneciente a este punto, muestra claramente que aquí se ha entendido realmente mal la doctrina reformada del carácter fiducial de la *fides*; cf. para esto, Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, 65s, así como del lado católico, por ejemplo, Stakemeier, E., *Glaube und Rechtfertigung*, Freiburg/Brg. 1937, 173-175, a lo que alude de manera insistente Küng, *Rechtfertigung*, o. c. (nota 790) 249.

forma sutil de justicia de las obras cristianas, mientras que esta negativa protestante provoca a su vez la sospecha católica de una pérdida de realidad de la justificación. Sin embargo, en la tesis evangélica de que la gracia continúa siendo siempre acción de Dios y nunca puede convertirse en propiedad del hombre mismo permanece viva una preocupación que actualmente es sostenida también por los católicos, en parte de manera enfática⁷⁹². En la doctrina católica de la *gratia infusa* se trata del efecto real de la justificación en la existencia concreta de la persona, naturalmente tema decisivo también para la teología evangélica. Y en el rechazo evangélico de la *fides formata* es determinante el interés de que la justificación acaee χωρίς έργων νόμου no sólo al comienzo, sino constantemente en la vida cristiana; que las obras del cristiano jamás constituyen, pues, su ser-justo, sino que son «fruto» de la justificación. Pero la parte católica tampoco niega esto cuando se habla de un *meritum de congruo*. La doctrina de la *fides-formata* quiere decir, por el contrario, «que la iniciativa de Dios llega a la meta y quiere llegar a la meta sólo cuando la persona se deja coger por ella»⁷⁹³, lo que, a su vez, no niega teólogo protestante alguno. Indudablemente emergen por doquier diferencias importantes, pero que en modo alguno tienen necesariamente fuerza para separar a las iglesias y que, en la situación actual, se transforman en preguntas recíprocas muy necesarias y fructíferas⁷⁹⁴.

Por lo que se refiere al segundo punto, no es necesaria actualmente demostración alguna de que el Tridentinum, con su insistencia en la conexión necesaria de justificación y obras, en modo alguno enseña una «justicia de las obras»⁷⁹⁵. Una interpretación serena del Decreto en el horizonte de un diálogo entre Tomás y Lutero⁷⁹⁶ es capaz, sin la menor duda, de reconocer más puntos de coincidencia objetivos o diferencias no excluyentes que la pasada interpretación teológica dominada por la controversia⁷⁹⁷. Ni siquiera las cuestiones críticas que

792. Cf. Küng, *Rechtfertigung*, 303, el cual habla de «una gracia que me es ajena», aludiendo al cap. 16 del Decreto «neque propria nostra iustitia tanquam ex nobis propria statuitur» (Denz. 809).

793. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, o. c. (nota 790), 551.

794. Cf. para esto Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, o. c. (nota 354), 69; además los dos informes que se corresponden entre sí: el de Brunner, *Rechtfertigungslehre*, o. c. (nota 791) y el de Volk, *Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, en *Pro veritate*, o. c. (nota 790), 59-96 y 97-131.

795. Cf., por ejemplo, Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* III 2, 322.

796. Para esto, cf., sobre todo, la lúcida aportación de Pesch, O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

797. Cf. Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, o. c. (nota 354), 41-69.

continúan abiertas se prestan para fundamentar contradicciones que separen a las iglesias en materia de doctrina de la justificación⁷⁹⁸.

El tercer aspecto del actual diálogo ecuménico es de una importancia y fecundidad especiales. Tampoco la exégesis católica de Pablo deja hoy la menor duda de que el hombre es justificado sólo en virtud de la fe en Cristo⁷⁹⁹; el χωρίς έργων νόμου continúa vigente, pues, sin restricción alguna. Las obras no tienen la función, ni antes ni después de la conversión, de contribuir a la justificación⁸⁰⁰. Hay que superar el horizonte intelectual de la comprensión escolástica de la fe⁸⁰¹ mediante un estudio intenso de las afirmaciones de Pablo sobre la πίστις. Según O. Kuss, el conocimiento es, sin duda, un elemento de la fe⁸⁰², pero ésta como totalidad es un «movimiento de la persona al que el apóstol jamás llama obra o prestación», sino que (se realiza) «totalmente en el espacio que está determinado por la voluntad libre de Dios»⁸⁰³. La fe es esencialmente confianza, osadía, obediencia y se traduce siempre al mismo tiempo en esperanza⁸⁰⁴. Si bien todas estas determinaciones de la fe están perfectamente cubiertas también por la fundamentación tradicional de la *fides* en la *gratia Dei*⁸⁰⁵, al

798. Cf., por ejemplo, las afirmaciones de la llamada Conferencia de Malta, formuladas de manera conjunta e impresas en: Meyer, H. (ed.), *Lutherum und Katholizismus im Gespräch*, 1973 (Ökumenische Perspektiven 3), 152-154, comenzando con la afirmación (n. 26): «Partiendo de la pregunta acerca del núcleo del evangelio, se plantea la pregunta acerca de la interpretación de ambas partes respecto de la justificación. En este punto, las confrontaciones teológicas tradicionales controvertidas fueron particularmente duras. Hoy se perfila un consenso bastante considerable en la interpretación de la justificación».

799. Cf. Kuss 177 a Rom 3, 28: «El acento recae claramente sobre “mediante la fe” (πίστει), y el subrayado de la traducción alemana “sólo mediante la fe” responde con toda exactitud al sentido de Pablo». Cf. los excursos, *ibid.*, 121-331 y 131-154 (particularmente 134). Además, de manera representativa, Lyonnet, *Quaestiones* I, 142-150 (Excursus de justificatione solum per fidem); Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus*, 161-227; especialmente 225: «El “sola fide”, que adquirió significación programática en el tiempo de la Reforma, tiene, pues, su plena y propia significación en el marco del mensaje paulino de la justificación».

800. Cf., por ejemplo, Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus*, 225: «El creyente es el μη έργαζόμενος (Rom 4, 5), es decir, aquel que no hace de sus “obras” el fundamento sustentador de su justificación».

801. Cf. la definición de la *fides* como «media inter scientiam et opinionem» en Tomás de Aquino, *Röm*, 105; cf. *Summa theol* II-II 1-17. A este respecto, cf., sin embargo, la indicación de Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, o. c. (nota 796), 720-735 a la *Summa theologiae* I-II 113, 4 como interpretación tomista de la *fides* como «motus mentis in Deum», según lo cual, «el centro del yo» del hombre es movido por Dios. Cf. también la resonancia de esto en el Tridentino VI, Denz. 798: «libere moventur ad Deum, credentes».

802. Kuss 145s.

803. Kuss 140.

804. Kuss 139, 141.

805. La eficacia de la gracia como requisito condicionante de la fe está destacada

destacar la «sola fide» juntamente con la «sola gratia» significa un paso extraordinariamente importante de la aproximación de la exégesis católica a la evangélica en el pasaje decisivo en el que, en la tradición de la controversia teológica de ambas confesiones, se vio hasta ahora el auténtico núcleo del disenso.

Sin embargo, en la exégesis protestante de la doctrina paulina de la justificación hay un punto sobre el que tiene reparos críticos la parte católica. Afectan a la relación entre justificación y ética. Después de la interpretación inequívoca de πίστις en 3, 28 como «sola fides», O. Kuss acentúa que esto vale a condición de «que no se pierda de vista la contraposición paulina “sólo en virtud de las obras de la ley mosaica” y de que no se ponga entre paréntesis disimuladamente lo que se dirá por ejemplo todavía en Rom 6-8.12-15»⁸⁰⁶. Sin duda, hace mucho tiempo que la disputa acerca de si la justificación debe ser entendida de manera «imputativa» o «efectiva» se superó tanto en la teología dogmática como exegética de ambas confesiones. Se ha puesto de manifiesto que la alternativa era equivocada. El δικαιοῦν es un acto «forense» de Dios mediante cuyo poder creador el injusto *se hace* un justo⁸⁰⁷. Pero queda la pregunta de cómo hay que entender la realidad de la justificación en la existencia del justificado. Esto fue la preocupación de la doctrina escolástica de la *fides formata* y de la *qualitas* de la gracia, que se puede reconocer con claridad todavía hoy en la exégesis católica de Pablo. La pregunta se dirige a la repercusión de la doctrina luterana de *iustus et peccator* en la exégesis protestante de Pablo. ¿Hay que entender la *iustificatio per fidem* en el sentido de que el ser justo del justificado es sólo contenido de la fe y en modo alguno repercute de manera reconocible y experimentable en su existencia concreta? ¿Hay que entender, por consiguiente, el χωρὶς ἔργων de manera equivalente en el sentido de que todo lo que *hacen* los cristianos emerge sin duda de la fe como «fruto», pero como tal es radicalmente invisible y, sin embargo, en la medida en que es visible y palpable, no puede valer como obra de la justicia? Sin duda que ningún exegeta protestante sostiene esto. Pero es innegable que en la literatura evangélica alemana sobre Pablo, allí donde se habla de la significación concreta de la justificación en la existencia del cristiano,

con fuerza constantemente desde el principio en el modelo tridentino de la estructura de la ejecución de la justificación como *ordo salutis*.

806. Kuss, *Röm*, 177; cf. la alusión a «unilateralidad» en el «empleo de los textos paulinos a una situación de signo completamente distinto y, además, puramente intracristiana» en Lutero (*ibid.*, 134).

807. Cf., por el lado evangélico, por ejemplo, Jüngel, *Paulus und Jesus*, 46; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 220 nota 1; por el lado católico, por ejemplo, Kertelge, *Rechtfertigung*, 113-120.

dominan las aseveraciones negativas: justificación significa renuncia a la jactancia⁸⁰⁸, final del querer ser autónomo⁸⁰⁹, renuncia al rendimiento⁸¹⁰, a la «propia justicia»⁸¹¹; significa que «el creyente jamás deja de ser un ἄσεβής y está siempre justificado sólo como ἄσεβής»⁸¹², porque «hay que creer... la identidad del justificado con el hombre empírico»⁸¹³. Por más que repercuta ahí la doctrina reformada del *iustus peccator* y por más que se puedan aducir en su favor también algunos rasgos en Pablo, tanto más hay que tener presente la diferencia histórica respecto de la doctrina paulina de la justificación a la que se han referido no sólo O. Kuss⁸¹⁴ por la parte católica, sino también P. Althaus y W. Joest por la parte evangélica⁸¹⁵. Para Pablo, la justificación significa el paso del ποτέ al νῦν, que se realiza en el acontecimiento concreto de la conversión y se realiza sacramentalmente en el bautismo. Este paso encierra no sólo una vertiente religiosa: aversión de los ídolos y vuelta en la fe a Dios (1 Tes 1, 9), sino que incluye al mismo tiempo una vertiente moral: alejamiento del pecado y de sus vicios y «entrar por completo al servicio» del nuevo Señor, de la justicia para hacer su «obra» (Rom 6, 14ss). Sin duda, la parénesis cristiana primitiva, en la que se advierte constantemente contra la recaída en el pecado y se exhorta a permanecer en la justicia recibida y a conservarla, pone de manifiesto que aquel paso decisivo no es algo ya pasado en la vida cotidiana y sólo determinante de lo nuevo. Y Pablo profundizó esto sobre todo al reconocer en la «carne», digámoslo así, al portador del pecado, de manera que el justificado, por ser «carne», permaneciendo en este otro portador del pecado, tiene dentro de sí mismo una «cabeza de puente» del pecado a la que sólo se puede anular en su eficacia potencial si el cristiano obedece al Espíritu de Dios que obra en él desde el bautismo. Tendremos que tocar este asunto en los capítulos 6 y 8. Pero ya aquí tenemos que formular la pregunta: ¿no significa una variación objetiva considerable el que este constante estar amenazado por el pecado vencido en la conversión y su indicación de lugar antropológico en la «carne» sean considerados como presente constante de aquel cambio, de manera que éste se realice de nuevo en cada momento de la vida

808. Cf., por ejemplo, Bultmann, *Christus des Gesetzes Ende*, en *Glauben und Verstehen* II, 38.40.

809. Cf., por ejemplo, *Id.*, *Teología del NT*, 392.

810. Bultmann, *ibid.*, 374s.

811. Bultmann, *ibid.*, 322.

812. Bultmann, *Das Problem der Ethik*, en *Exegetica*, 52.

813. Bultmann, *ibid.*, 50.

814. Cf. *supra*, nota 806.

815. Althaus, P., *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh 1958; Joest, W., *Paulus und das lutherische simul iustus et peccator*: KuD 1 (1955) 269-320.

cristiana y el cristiano jamás vaya más allá de este cambio en la realidad de su vida y de su actuación? Pero esto exige el precio de que la realidad de la justicia regalada al cristiano le es retirada siempre a una transcendencia abstracta, jamás es eficaz de manera concreta en su vida; o es eficaz *sólo de manera negativa*: como negación del pecador que el cristiano continúa siendo como tal, mientras que la afirmación que yace en la justificación jamás está presente en otra parte que no sea la palabra de la proclamación. Pablo *no* pensó así. No se limita a prometer una justicia al cristiano, sino que *le* trata como *justo*; ciertamente no en el *modus* de la ley: «Demuestra en tu acción justicia para que Dios pueda reconocerte como justo en el juicio final», sino en el *modus* del evangelio: «Permite que sea eficaz en tu vida y en tu actuación la justicia regalada, recibida». Por eso Pablo no podía ni necesitaba caer en la idea de que el cristiano tiene que cuidarse en toda acción de obrar secretamente según el *modus* de la ley. Puesto que para él la ley *tenía* la función de condenar al *pecador* y la de cerrarle como tal todo camino de una justificación «en virtud de las obras», la ley no puede tener —¡gracias a Dios!— función alguna en la justificación. El pecador puede entender, en la fe en Cristo, su justicia como efecto de la muerte expiatoria de Cristo. Pero en cuanto justo, la ley no es ya más para él la palabra de muerte ni, por consiguiente, se puede derivar amenaza alguna para su justicia del hecho de que ella, como voz de la voluntad de Dios, llame también al cristiano a la acción: de la esencia de la justicia cristiana no han sido eliminados por la *iustificatio ex fide* la actuación ni el querer actuar; y por consiguiente, la acción y el querer actuar del cristiano tampoco son tentación alguna al abandono de la fe pura. La fe en Cristo empuja para salir de sí mismo a la acción de la justicia regalada. El οὐκ ἔξ ἔργων νόμου no es la frontera que delimita constantemente la justicia de la fe frente a la actuación de la ley, sino que marca la frontera del ser cristiano frente a la aporía catastrófica del pecador que, para la eliminación de su pecado, no vio otra posibilidad que la imposible de las obras de la ley; una frontera que, por eso, para Pablo sólo revistió importancia actual frente al judaísmo enemigo del evangelio. El decreto de la sesión VI del concilio de Trento, sea cual fuere la crítica que se deba hacer desde Pablo a sus formulaciones, plantea, con su preocupación subyacente, la pregunta, completamente correcta desde Pablo y que debe tomarse en serio, a la exégesis evangélica actual de Pablo de si en la transferencia generalizadora de esta demarcación paulina de la frontera frente al judaísmo a la existencia cristiana no acecha el peligro de que la justicia que me ha sido regalada nunca pueda convertirse en realidad porque no cabe que se convierta jamás en «mi» justicia. ¿Acaso no deriva la preocupación ante la «legalidad» cristiana en lugar del conocimiento, pastoralmente justificado, del peli-

gro siempre presente de que los hombres se desvíen de la realidad a la autoexigencia excesiva y la legitimen equivocadamente con el evangelio más bien de la ansiedad, escondida en lo profundo, de que la fuerza de la gracia de Dios pueda, digámoslo así, quemarme si me aproximó demasiado a ella en la realidad concreta de mi existencia? ¿Y no se esconde al mismo tiempo esta ansiedad en el juicio teológico de que se comete una injusticia con la gracia misma cuando se la considera como *qualitas*, de que la justicia de la fe se falsea «legalmente» cuando se la liga con el cumplimiento de la ley, de que pierde su carácter de justicia de Dios si se la convierte en ἰδία δικαιοσύνη? Al parecer, este interrogante no afecta a Lutero; pero sí, en cambio, tal vez a la exégesis dialéctico-teológica de Pablo.

b) 4, 1-25 Prueba escriturística de la justificación por la fe

Bibliografía: Berger, K., *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*: MThZ 17 (1966) 47-89, especialmente 63-77; Bultmann, R., *Weissagung und Erfüllung*, en *Glauben und Verstehen* II, 162-186; Id., *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, en *Exegetica*, 369-380; Dietzfelbinger, Ch., *Paulus und das AT*, 1961 (TEH 95); Id., *Heilsgeschichte bei Paulus?*, 1965 (TEH 126); Goppelt, L., *Typos. Die theologische Deutung des AT im NT*, Darmstadt ²1966; Id., *Paulus und die Heilsgeschichte. Schlussfolgerungen aus Röm 4 und 1 Kor 10, 1-13*, en *Christologie und Ethik*, 220-233; Id., *Apokalyptik und Typologie bei Paulus*, *ibid.*, 234-267; Hahn, F., *Gen 15, 6 im NT*, en *Probleme biblischer Theologie*, FS G. v. Rad zum 70. Geburtstag, ed. H. W. Wolff, München 1971, 90-107; Heidland, H. W., *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, 1936 (BWANT IV, 18); Jacob, E., *Abraham et sa signification pour la foi chrétienne*: RHphR 42 (1962) 148-156; Jeremias, J., *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en *Abba*, 269-272, de manera especial 271s; Käsemann, E., *Der Glaube Abrahams in Röm 4*, en *Paulinische Perspektiven*, 140-177; Kertelge, K., «Rechtfertigung», 185-195; Klein, G., *Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte*, en *Rekonstruktion und Interpretation*, 145-169; Id., *Exegetische Probleme in Röm 3, 21-4, 25*, *ibid.*, 170-179; Lührmann, D., *Glaube im frühesten Christentum*, Gütersloh 1976, 46-48; Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 113-116. 173-186; Mayer, G., *Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur*: EvTh 32 (1972) 118-127; v. d. Minde, H. J., *Schrift und Tradition bei Paulus*, 1976 (Paderborner Theologische Studien 3), 68-106; Popkes, W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, 1967 (AThA NT 49), 193-195; v. Rad, G., *La imputación de la fe como justicia*, en Id., *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca ²1982, 123-127; Schmitz, O., *Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum*, en *Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen für A. Schlatter*, Stuttgart 1922, 99-123; Vielhauer, Ph., *Paulus und das AT*, en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, FS E. Bizer, Neukirchen-Vluyn 1969, 33-62; Wengst, K.,

Christologische Formeln und Lieder, 101-104; Wilckens, U., *Die Rechtfertigung Abrahams nach Röm 4*, en *Rechtfertigung als Freiheit*, 33-49; Id., *Zu Röm 3, 21-4, 25. Antwort an G. Klein, ibid.*, 50-76; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 88-108. [Hays, R. B., «Have we Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?» *A Reconsideration of Rom 4, 1: NT 27* (1985) 76-98].

El estilo de diatriba continúa en el capítulo 4. Ya esto pone de manifiesto la estrecha conexión que existe con 3, 27-31. Este se reconoce sobre todo en la división: 4, 1-8 explica 3, 27s mediante el modelo de Abraham. Los términos que cumplen la misión de enganche son: *καύχημα* (v. 2) y justificación del creyente *χωρίς ἔργων* (v. 5s). Los v. 9-12 quieren decir que la justificación en virtud de la fe le fue impartida a Abraham antes de su circuncisión, de manera que, mediante aquella, se convirtió en «padre de todos los creyentes», tanto de los incircuncisos como de los circuncisos (v. 11s). Con ello se aporta la fundamentación escriturística para 3,9s. El comentario de los v. 13-16 sobre la cuestión acerca de la función de la ley en la justificación empalma con 3, 31. En los v. 17-22 se explica a continuación de qué tipo fue la fe de Abraham en la que él se convirtió en «padre de muchos pueblos». Desde ahí, los v. 23-25 iluminan finalmente la misma estructura de la fe cristiana, de manera que la misma y única fe une a Abraham con su «semilla».

En esta estructura de la sección subyace al mismo tiempo un determinado método hermenéutico de interpretación teológica de la Escritura. El curso de las ideas como totalidad sirve a la interpretación de Gén 15, 6 (v. 3; cf. v. 22). Se realiza esta interpretación dando cada paso mediante la añadidura de otras palabras de la Escritura. Así, Sal 31, 1s sirve a la interpretación de la justificación de Abraham como *iustificatio impij* (v.5). *λογίζεσθαι* es el término que une ambos lugares. La tesis de v. 11b-12 se logra partiendo de la sucesión cronológica de Gén 15, 6 y de Gén 17, 10s (v. 9-11a). Ella misma es probada con Gén 17, 5 en v. 17 y corroborada mediante Gén 15, 5 en el sentido de la prueba de v. 9-12. Con este método de interpretación, Pablo pone en práctica la segunda de las siete reglas hermenéuticas de R. Hillel, la llamada *נדרא שבע* según la cual «términos idénticos (o sinónimos) que aparecen en dos pasajes diferentes de la Escritura se aclaran recíprocamente» y, de esta manera, se fija el sentido del uno por el del otro⁸¹⁶.

Ya con anterioridad, en la Carta a los galatas, Pablo había fundamentado su tesis de la justificación por la fe mediante una interpretación correspondiente de Gén 15, 6 (Gál 3, 6ss). También allí

juega un papel dominante la idea de la coordinación histórico-salvífica de los cristianos creyentes a Abraham como su «padre» (v. 8.16ss; cf. Rom 4, 17s, así como *σπέρμα* de v. 13.16). Sin embargo, con la mirada puesta en la situación de Galacia, Pablo apunta allí a la idea de que los cristianos venidos de la gentilidad son la promesa de semilla. Allí no se tiene presente que esto mismo vale también para los cristianos venidos del judaísmo. Pero sobre todo, en Gál 3 se expone de manera distinta, y bastante más cruda (v. 10-13 y especialmente v. 19ss), la idea de Rom 4, 13-15 (cf. Gál 3, 18).

La comparación pone de manifiesto, pues, de una parte una finalidad parcialmente distinta. Por otra parte, la repetición de la exégesis de la misma temática de Abraham arroja luz sobre la relación próxima de ambas cartas. Puesto que Pablo no vuelve a hablar en ningún otro escrito de Abraham, parece haber sido movido a ello por la intervención de los adversarios judeo-cristianos. Tal vez éstos se presentaron a sí mismos como los «apóstoles» en Corinto, como *σπέρμα Ἀβραάμ*. Puesto que en el judaísmo helenista se consideró a Abraham como padre de los prosélitos⁸¹⁷, ellos persistirán en su exigencia de la circuncisión de los cristianos venidos de la gentilidad —a los que Pablo reconoce el estatuto de creyentes, similar al de los «temerosos de Dios»— y a los que él refiere el pleno acceso a la comunidad salvífica de Israel les habrían presionado diciendo que, mediante la circuncisión, se convertirían por fin en *σπέρμα Ἀβραάμ*, semejantes a Abraham el gentil, el cual, según Gén 17, mediante su circuncisión —después de la aceptación de la fe (Gén 15)— se hizo partícipe de la alianza (cf. Eclo 44, 20s). Puesto que en el judaísmo se entendió la justicia de Abraham constantemente como justicia por la ley, razón por la cual se aplicó a Abraham la teoría helenista del νόμος ἄγραφος⁸¹⁸, los adversarios ligaron a la exigencia de la circuncisión al mismo tiempo la de la observancia de la ley. Por el contrario, Pablo tuvo que interpretar Gén 15, 6 en el sentido de que la pertenencia a Abraham de sus cristianos de Galacia venidos de la gentilidad se fundaba exclusivamente en la fe, sin que la ley dada después anulara la *inmediata* participación de éstos en la promesa de Abraham (Gál 3, 17ss). La ley, «venida entre tanto» a causa de las transgresiones, tiene más bien su función sólo como *παιδαγωγός εἰς Χριστόν* (3, 24). Pablo no entra aquí en modo alguno en la circuncisión; se concentra por completo en demostrar el criterio *χωρίς ἔργων* precisamente desde la justificación de Abraham. Sólo en la repetición de la argumentación en la Carta a los romanos se añade el tema de la circuncisión en la interpretación de Gén 15, 6; y concretamente ahora con la intención de legitimar desde la Escritura a los cristianos

817. Cf. Mekilta Ex 22, 10 (101a): «Abraham se llamó a sí mismo prosélito» (concretamente Gén 23, 4 ἵ); Sukka 49b: «Dios de Abraham porque éste fue el comienzo de los prosélitos»; Bill. III 195 (cf. 203); I 119s; J. Scharbert, *Heilsmittler*, 300-308. Para el abandono de Abraham del culto idolátrico y su incansable predica de conversión, cf. Jub 11s; 20, 7.10; 21, 3-5.21-29; 22, 6; Jos, *Ant* 1, 155; Ap Abra 1-8; GénR 38 a 11, 28.

818. Eclo 44, 20; sBar 57, 2; cf. *supra*, 169s.

816. Para esto, cf. Jeremias, *Gedankenführung*, 271s (cita 270).

venidos de la gentilidad y a los procedentes del judaísmo como los hijos de Abraham y herederos de su promesa.

De ahí que resulte dudoso si Gál 3 y Rom 4 son variaciones de un midrash-Abraham cristiano elaborado con anterioridad, nacido en la confrontación permanente con la sinagoga y que estaba siempre a mano como una especie de material polémico-apologético⁸¹⁹. Heb 11, 17-19 y Sant 2, 20-24 ponen de manifiesto que en el cristianismo primitivo continuó siendo corriente la interpretación judía de la fe de Abraham de Gén 15, 6 como mantenimiento de la fidelidad a la fe, interpretación hecha desde Gén 22⁸²⁰. Por consiguiente, en modo alguno tiene un origen cristiano común la interpretación paulina de Gén 15, 6 e indudablemente su obra especial, plenamente chocante también en el cristianismo primitivo.

α) 4, 1-8 La justicia de Abraham como justicia de la fe

1 ¿Qué diremos, pues, que ha encontrado Abraham, nuestro progenitor según la carne? 2 Porque si Abraham fue justificado en virtud de las obras, tiene (motivo para) jactancia, pero no en Dios. 3 Pero ¿qué dice la Escritura? «Abraham creyó en Dios y le fue computado a la justicia». 4 Pero a aquel que hace obras no se le computa el salario según gracia, sino según obligación. 5 Mas a aquel que no hace obras, pero cree en aquel que justifica al impío, su fe le es computada por justicia. 6 Así es como David proclama bienaventurado al hombre a quien Dios imputa la justicia sin obras: 7 «Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido perdonadas y cuyos pecados han sido velados. 8 Venturoso el varón a quien no toma cuenta de su pecado el Señor».

Análisis

Con τί οὖν ἐροῦμεν (cf. 6.1; 7, 7; 8, 31; 9, 14.30 así como 3, 1.3.5) comienza un nuevo ciclo de discusión, pero tampoco aquí se presenta hablando el interlocutor mismo. Se aplica a Abraham el tema de 3, 27. Pablo apunta a la cita escriturística de v. 3, cuya interpretación

819. Así supone Michel 114. Van der Minde, *Schrift und Tradition*, 78-86, quiere distinguir un trozo de tradición prepaolino (v. 3.11-13.16.17a.18c) de su reelaboración redaccional paulina.

820. Para la interpretación judía de Gén 15, 6, cf. la numerosa documentación en Bill. III 199-201; Shmitz, *Abraham*; Dibelius-Greeven, *Der Brief des Jakobus*, ¹¹1964 (KEK XV) 206-214; Heidland, ThWNT IV 292.

sirve a todo lo que sigue. En v. 4s Pablo formula una regla en la que se desarrolla 3, 27s. V. 6 pasa a la segunda cita de v. 7s, con la que se interpreta la primera.

Explicación

V. 1 es una *crux* desde el punto de vista de la crítica textual. εὐρηκέναι 1 falta (I) en B y en 1739, en el Comentario de Orígenes, en el Codex de der Goltz, así como en Crisóstomo. Se encuentra (II) delante de Ἀβραάμ en A C bo sa D G vg Lat, así como (III) delante de κατὰ σάρκα en la Koiné, sy^{pesch} Teodoro, Crisóstomo. Lietzmann considera III como un error de copia de II, y I como corrección de II. Pero en cuanto a la historia del texto, I es una «variante especial» antigua, conocida por Orígenes y tomada por Crisóstomo⁸²¹; III, por el contrario, es una variante bastante más reciente y testimoniada con bastante amplitud. Por consiguiente, habría que juzgar a I como independiente de III. Algunos exegetas prefieren I; εὐρηκέναι sería entonces una añadidura posterior clarificatoria cuyo carácter secundario se pondría de manifiesto en la diversa posición que ocupa en la frase en II y en III⁸²². Pero tan convincente como es lo último, tan claro es que la frase sin εὐρηκέναι es un fragmento, aunque se una Ἀβραάμ etc. a τί οὖν ἐροῦμεν. Porque «¿Qué diremos acerca de Abraham», etc. debería emplear περὶ Ἀβραάμ. Por ese motivo, R. Bultmann⁸²³ opina que el texto está «irremediablemente» corrompido.

Sin embargo, se puede aclarar perfectamente la frase si tomamos la variante egipcio-occidental II. Una de las alternativas consiste en considerar v. 1 como una frase. Entonces hay que relacionar κατὰ σάρκα con προπάτορα ἡμῶν: «¿Qué diremos, pues, que ha encontrado Abraham, nuestro progenitor según la carne?». κατὰ σάρκα corresponde entonces con τὸ κατὰ σάρκα de 9, 5 y es tomada en v. 2 en la medida en que como ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεὸν presupone la contraposición no expresada πρὸς ἄνθρωπον = κατὰ σάρκα⁸²⁴. Como respuesta hay que completar con χάριν (cf. v. 5), con lo que se percibe el sonido de la expresión bíblica εὐρίσκειν χάριν⁸²⁵. Pero

821. Así Lietzmann 53 incluso aludiendo a casos análogos en 5, 8 y 15, 19.

822. Jülicher 251s; Kühl 133; Schlatter 161; Sanday-Headlam 98; Dodd 65; por último Schlier 122.

823. ThWNT III 649.

824. Es imposible concebir ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεὸν como negación reforzada (Bultmann, ThWNT III 649 nota 36) en equivalencia con las fórmulas helenísticas de juramento πρὸς τοῦ Διὸς y πρὸς τῶν θεῶν (así Klein, *Römer 4*, 430 nota 26), porque tales fórmulas no se encuentran en ninguna otra parte del NT (cf. sólo κατὰ Mt 26, 63) y πρὸς con acusativo de persona se emplea constantemente en Pablo como denominación de relación (cf. de manera especial πρὸς τὸν θεόν 15, 17; también 2 Cor 3, 4; además 1 Cor 16, 10; 2 Cor 1, 12; 7, 12).

825. Frecuente en LXX; sólo en Gén, 9 veces, por ejemplo, Gén 18, 3; además, particularmente 4 Esd 12, 7: «Domine dominator, si inveni gratiam ante oculos tuos et si

no puede colocar esta respuesta de manera tan sencilla ya que en v. 2 hay que distinguir entre la «jactancia» que tiene Abraham κατὰ σάρκα en virtud de sus obras, y la jactancia ante Dios, que no tiene.

Sin embargo, esta opinión tiene en contra de sí el hecho de que en otras ocasiones τί οὖν ἐροῦμεν está sólo en Pablo como pregunta que introduce una nueva fase de la discusión. Puesto que en 6, 1 (cf. 14); 7, 7 (cf. 13), 9, 14 sigue a ella una tesis adversa que Pablo niega a continuación en lo que sigue, se podría entender εὐρηκέναι en este sentido, con lo que entonces hay que relacionar κατὰ σάρκα con el verbo: «¿Qué diremos, pues? ¿Que Abraham, nuestro progenitor la (concretamente su justificación, cf. v. 2 y 3, 27-30) encontró según la carne?». En v. 2a sería aclarada esta tesis del adversario y en v. 2b, negada por Pablo⁸²⁶. Sin embargo, difícilmente se puede aplicar el término «encontrar» a la justificación; y 9,5 habla clarísimamente a favor de que v. 2a debe considerarse como argumento paulino: Pablo, como judío que es (2 Cor 11, 22), se refiere indudablemente a Abraham, «nuestro (de los judíos) padre según la carne» (cf. Jos Ant 5, 380). κατὰ σάρκα tiene aquí tan poco sentido negativo como en 9, 5⁸²⁷. Y en un primer momento, concede a su interlocutor que Abraham

2 tenía obras de las que podía jactarse plenamente (Eclo 44, 19-21; Jub 24, 11). Pero según el testimonio de la Escritura, su justificación no se produjo «por las obras», sino «por la fe», como demuestra Gén 15, 6. Por eso su jactancia sólo puede tener validez en el ámbito de lo sárquico, delante de los hombres, pero no delante de Dios. V. 2a no es, pues, absolutamente irreal, como también v. 2b es sólo condicionalmente una antítesis de v. 2a⁸²⁸.

3 Gén 15, 6⁸²⁹ se entendió en el judaísmo constantemente y como algo evidente en el sentido de que Abraham fue justificado⁸³⁰ en vista

iustificatus sum apud te prae multis...». En el NT, Lc 1, 30; Hech 7, 46; Heb 4, 16. En este sentido interpretan, por ejemplo, Michel 115; Kuss 180; Käsemann 99; Jeremias, *Gedankenführung*, 270, nota 4; Id., *Gedankenführung in Römer 4*, 52s; Berger, *Abraham*, 65. En contra, Zeller, *Juden und Heiden*, 99, el cual añade δικαιοσύνην ἐξ ἔργων.

826. Así Luz, *Geschichtsverständnis*, 174 con nota 148.

827. Así, con razón, últimamente Käsemann 99.

828. Cf. Melancton, *Röm*, 124s: «Est et hoc observandum, quod Paulus disertè addit particulam "coram Deo". Non enim improbat iustitiam legis; necesse est enim bona opera facere, necesse est virtutes habere, timorem Dei, dilectionem, patientiam, temperantiam et similes. Sed Paulus de iudicio Dei disputat. Negat has virtutes opponi irae et iudicio Dei, negat homines liberari a morte et ira Dei harum virtutum dignitate. Ideo addit particulam "coram Deo"».

829. A excepción de δέ, Gén 15, 6 es citado según LXX; δέ se encuentra también en Sant 2, 23.

830. Cf. *supra* la nota 820; sobre esto Heidland, *Anrechnung*, 93-95; Bill. III 186s. Cf., por ejemplo, Jub 23, 10: «Abraham era perfecto en toda su actuación frente a Dios y agradable en la justicia todos los días de su vida».

de su aceptación de la fe en el Dios único y a causa de la conservación de esta fe en toda adversidad (Gén 22); por consiguiente, ἐξ ἔργων, en cuanto que Dios le «computó» sus obras como mérito que fundamenta su justicia. λογίζεσθαι, que en LXX traduce a נִשְׁבַּח⁸³¹, proviene del lenguaje comercial, de manera que ya en LXX se concibió la justificación de Abraham, como es habitual desde 1 Mac 2, 52, computada como mérito: Ἀβραάμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Esto concuerda perfectamente con la interpretación rabínica del cómputo como justicia en el contexto mental de la contabilidad celeste de las acciones de los hombres⁸³².

La argumentación que sigue en v. 4s, que aparentemente se desliga 4 del ejemplo de Abraham y comenta λογίζεσθαι de manera general, muestra cómo ha entendido Pablo Gén 15, 6: concretamente con la mirada puesta en el pago de salario a los jornaleros. Al que trabaja, a ése se le computa su salario, correspondiente a su rendimiento, κατὰ ὀφείλημα, según obligación (cf. Lc 10, 7 par) pero no κατὰ χάριν (= δωρεάν 3, 24). Pero en v. no continúa Pablo de manera adecuada 5 la comparación apuntada. Pues ciertamente debería decir: «El que no trabaja, tampoco recibe salario alguno (cf. 2 Tes 3, 10), a no ser κατὰ χάριν». Como le sucede frecuentemente a Pablo, se le rompe la comparación precisamente durante la argumentación, y esto por motivos objetivos: en el plano conceptual de la justificación rabínica según rendimiento y salario no se puede pensar de manera adecuada la justificación «por la fe». Porque ésta no es en modo alguno simplemente la inversión de la regla de salario y prestación o no prestación según obligación o no obligación. Es cierto que Pablo comienza v. 5 en correspondencia con v. 4: τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ. Sin embargo, lo que sigue pone de manifiesto que no se concibe de manera análoga al «trabajo» y al no trabajo; por consiguiente, no se considera la omisión pasiva de la actuación como la postura correspondiente a la gracia de Dios. En la gracia se trata más bien de que el impío es justificado. Por consiguiente, ὁ μὴ ἐργαζόμενος sólo puede significar: aquél que no ha realizado como deuda las obras de la ley (3, 28; cf. 4, 6), el

831. Para la comprensión original de Gén 15, 6 como interpretación revolucionaria de una fórmula sacerdotal de declaración, cf. v. Rad, *La imputación...*

832. Así ya Is 65, 6s; Dan 7, 10 y desde entonces numerosas veces en la apocalíptica, por ejemplo, sBar 24, 1, sin embargo casi siempre en relación a pecados consignados en los libros celestiales: cf. para esto detalladamente Rau, *Kosmologie*, o. c. (nota 148). 312-345. En la tradición rabínica se emplea con más frecuencia כִּסְאוֹ (עֲלֵי יוֹד); cf. Bill. III 121-123; Heidland, ThWNT IV 292s. Del judaísmo greco-hablante, cf. por ejemplo, además de 1 Mac 2, 52; Jub 14, 6; Filón Abr 262; Leg All III 228; Migr Abr 44; Rev Div Her 90.94.

pecador, el que como tal no puede recuperar para sí la justicia mediante cumplimiento alguno de la ley. A él le computa Dios la justicia, y ciertamente no ἐξ ἔργων (v. 6), sino ἐκ πίστεως. La πίστις de Abraham, que Dios le computa a él como justicia, es, pues, la fe en Dios como el que justifica al impío⁸³³. Es verdad que la tradición judía, allí donde reconoce en Abraham al modelo primigenio del prosélito, ve su justificación como la del primer gentil convertido. Pero esa tradición jamás lo presenta como pecador pagano antes de su conversión, sino como a un pagano que se distingue de todo su entorno idólatrico en que busca al Dios único, verdadero, y que, en contra de la confusión politeísta de su tierra, pregunta por él (Jub 11s). De igual manera se describe en el Test Job 2 al pagano Job (cf. Ap Abr 7ss). Pablo, por el contrario, entiende la justificación de Abraham como *iustificatio impii*; con anterioridad, de hecho Abraham fue pecador. En los v. 4s no sucede otra cosa que la ruptura de la idea judía habitual de la justificación de Abraham, y otra interpretación completamente nueva, específicamente cristiana, entra en su lugar. Se arranca a la fe del horizonte hermenéutico de la ley y se la sitúa en el de la *iustificatio impii*. Pero esto significa al mismo tiempo: se cambia la referencia de la fe a Dios. Se dirige a Dios como a aquel que no le corresponde a él en el λογίζεσθαι como obra, sino como cobijo, no como pagador de salario, sino como salvador que, en la justificación del impío, llama creadoramente a la existencia al que no es (v. 17). Así hay que entender la oposición ἐργαζόμενος y μὴ ἐργαζόμενος: la gracia justificante niega la negación de la obra del pecado. En este sentido, la fe está orientada antes que nada de manera radical hacia Dios: puesto que ella, *nada* más puede esperar de su actuación, espera, allí donde no hay nada que esperar, en la acción de Dios y *sólo* en ella.

- 6 El medio hermenéutico de esta interpretación cristiana de Gén 15, 6 es la combinación de Sal 31, 1s en los v. 6-8. En v. 6 se realiza esta interpretación refiriendo el macarismo de David a la justificación de Abraham. David, el pecador, el que experimentó el perdón, y Abraham, justificado por la fe, aparecen juntos (καθ' ἄπερ καὶ Δαβίδ). Por lo demás, con χωρὶς ἔργων se repite 3, 28 y así se precisa τῷ μὴ ἐργαζομένῳ de v. 5. No se menciona la fe; ella tiene su voz en

833. Atinadamente Berger, *Abraham*, 66: «La fe es por consiguiente no sólo un camino distinto que el de las obras, sino también la salida verdadera de la nula posibilidad de éxito alcanzada allí». Cf. Tomás, *Róm*, 331: «non quidem ita quod per idem iustitiam mereatur, sed quia ipsum credere est primus actus iustitiae quam Deus in eo operatur». πισταύειν ἐπί se encuentra en Pablo sólo en Rom 4, 5.24 y en el resto de los escritos rara vez; cf. Hech 9, 42; 11, 17; 16, 31; Mt 27, 42; además Heb 6, 1. Probablemente, «la expresión parafrasea la decisión de fe, la conversión» (Jeremias, *Gedankenführung*, 53).

el μακαρισμός de David. La cita está tomada de nuevo del texto de LXX. En la tradición doctrinal rabínica, el salmo está localizado en el Día de la reconciliación⁸³⁴.

- β) 4, 9-12 Abraham como padre creyente de todos los creyentes, tanto de los incircuncisos como de los circuncisos

9 Ahora bien, esta bienaventuranza, ¿afecta sólo a la circuncisión o también a la incircuncisión? Porque decíamos en efecto: «La fe le fue imputada a Abraham como justicia». 10 ¿Cómo le fue imputada? ¿Cuando estaba en estado de circuncisión o en el de incircuncisión? No en el de circuncisión, sino en el de incircuncisión. 11 Y recibió la «señal de la circuncisión» como sello de la justicia de la fe en la incircuncisión, para que fuese padre de todos aquellos que creyesen en la incircuncisión, de forma que les sea computada la justicia, 12 e (igualmente) padre de la circuncisión para aquellos que no sólo (son) de la circuncisión, sino de los que siguen también los pasos de la fe de nuestro padre Abraham en (su) estado de incircuncisión.

Análisis

Si Pablo interpretó en v. 6-8 Gén 15, 6 sirviéndose de Sal 31, 1s, ahora, de manera inversa, valora Sal 31, 1s mediante Gén 15, 6 (v. 9b γάρ)⁸³⁵. La idea discurre en el sentido de que de la preordenación temporal de la justificación de Abraham en Gén 15 anterior a su circuncisión (v. 10-11a) se sigue que él, en virtud de aquella, se convirtió en padre de todos los creyentes, tanto de los incircuncisos como de los circuncisos (v. 11b-12).

Explicación

Se trata de investigar, pues, quién ha experimentado la bienaventuranza del perdón de los pecados, es decir, la justificación por la fe; se quiere saber a quién (ἐπί con acusativo) afecta: ¿al circunciso⁸³⁶ o también al incircunciso? Igual que en 2, 25ss, se ha empleado περιτομή y ἀκροβυστία como *pars pro toto*. Sin embargo, aquí está

834. Cf. Bill III 202s. En Pesiqta R 45 se fundamenta la tesis «En el día de la reconciliación purifica Dios a Israel y expia su culpa» (185^b) con Lev 16, 30, así como Miq 7, 18; Sal 32, 1 (186^b); cf. Cranfield 234 (f) nota 4.

835. Cf. sobre esto Jeremias, *Gedankenführung*, 272.

836. D y la Clementina añaden atinadamente μόνον para clarificar el punto de vista judío.

siempre al mismo tiempo el estado de la circuncisión o de la incircuncisión en el punto de mira, lo que es importante para comprender v. 12⁸³⁷. La repetición de la cita de Gén 15, 6 expresa que la bienaventuranza de *David* constituye una unidad objetiva con la justificación de Abraham. V. 10 pone claramente de manifiesto que la pregunta formulada en v. 9 se dilucida en el «cómo» –concretamente en qué estado respecto de la περιτομή y de la ἀκροβυστία– tuvo lugar la «imputación». Y Pablo tiene presente que, en la cronología de la Escritura, la circuncisión de Abraham en Gén 17 tiene lugar después de su justificación en Gén 15. Ahí sigue Pablo la tradición doctrinal rabinica⁸³⁸. La distancia temporal significa para él precisamente una preferencia objetiva de la fe frente a la circuncisión⁸³⁹. Para Pablo se desprende esto también del texto de Gén 17, 11: καὶ περιτμηθήσεσθε τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας ὑμῶν, καὶ ἔσται ἐν σημεῖω διαθήκης ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν. En lugar de ἐν σημεῖω διαθήκης, escribe ἐί σημεῖον διαθήκης y de esta manera interpreta la circuncisión como una «señal» que apunta hacia algo distinto. Dado que σημεῖον puede significar también «sello»⁸⁴⁰, es natural que Pablo lo recoja mediante el término σφραγίς⁸⁴¹ y que así interprete el carácter de señal de la circuncisión como impresión del sello de la justicia por la fe partiendo del tiempo de la incircuncisión. A la justicia de la fe se le ha dado ulteriormente una señal visible de reconocimiento en la circuncisión. Ella ocupa el lugar que la alianza detentaba en Gén 17, 11, alianza que se sella allí por primera vez con la circuncisión. Así se elimina el carácter de la circuncisión como señal de la alianza mediante la que Israel se distingue de todos los pueblos. Pero se mantiene su significación como impronta de aquellos que, como justos, pertenecen a Dios y a su salvación; y se la pone en referencia con la justificación por la fe, cronológicamente anterior a ella. En consecuencia, la circuncisión como señal pierde su fuerza excluyente porque sella una justicia que no ha sido conseguida mediante la posesión de la circuncisión, sino que ha sido regalada con anterioridad, en la incircuncisión; y así, desde un principio, comprende también a todos los incircuncisos. Pablo quiere llegar a la universalidad de la justicia por la fe; por eso convierte a la circuncisión en su testigo. Su donación tenía la finalidad⁸⁴² de

837. Berger, *Abraham*, 63s.67 ha llamado la atención sobre la referencia retrospectiva a 2, 25ss.

838. Cf. Bill. III 203: entre ambos acontecimientos tal vez media una separación de 29 años.

839. Cf. el argumento correspondiente Gál 3, 17.

840. Pr-Bauer 1482.

841. Así, últimamente, Käsemann 107.

842. εἰς τὸ εἶναι hay que darle sentido final. Para esto, cf. Zeller, *Juden und Heiden*, 101.

destacar a Abraham como padre de todos los creyentes en el ámbito de la incircuncisión⁸⁴³, es decir, como padre de todos los cristianos venidos de la gentilidad⁸⁴⁴, a los que se imputa la justicia como a Abraham⁸⁴⁵. Pero Abraham no es sólo el padre de los cristianos de la gentilidad, con exclusión de los judíos. Tampoco aquí la posición paulina representa una simple inversión de la judía. Más bien, Abraham es, al mismo tiempo, también el «padre de la circuncisión», es decir, de los judíos. Pero esto sólo es válido a condición de que ellos se correspondan también realmente con Abraham. Se da a entender eso mediante las dos determinaciones de dativo: son hijos de Abraham aquellos judíos que no lo son sólo en virtud de la circuncisión, sino que siguen el camino de la fe⁸⁴⁶ que Abraham comenzó a recorrer en el tiempo de su incircuncisión. Pero precisamente con ello son una misma cosa con los cristianos venidos de la gentilidad: únicamente la fe constituye la pertenencia a Abraham, «nuestro padre». Éste tiene que ser el sentido de la frase. La formulación es difícil puesto que el καὶ delante de τοῖς στοιχοῦσιν propiamente introduce un nuevo, segundo grupo, lo que carece de sentido; incluso destruiría la conexión indicada mediante οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ. Por consiguiente, no cabe explicar el καὶ sino como «descuido del apóstol o de su amanuense»⁸⁴⁷, o como error de escritura⁸⁴⁸.

843. δι' ἀκροβυστίας debe entenderse en sentido modal, no instrumental; contra Luz, *Geschichtsverständnis*, 175.

844. Así, atinadamente, Klein, *Römer 4*, 434. En contra, Berger, *Abraham*, 68s con nota 38, quiere entender v. 11b de todos los cristianos, judíos y gentiles, mientras que v. 12 destaca, según su opinión, en solitario, la paternidad de Abraham respecto de los judeo-cristianos. Pero la afirmación de que δι' ἀκροβυστίας de v. 11 pretende describir «no la incircuncisión fáctica de los creyentes, sino la peculiaridad de esta fe en el parentesco con Abraham» (*ibid.*, 69) fracasa porque esto no vale precisamente para los circuncisos: su participación en Abraham no comienza a ser tratada hasta v. 12.

845. Lo mejor es entender εἰς τὸ λογισθῆναι en sentido consecutivo dependiendo de la frase de infinitivo antecedente. La variante λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς (C Koine D G pm) acentúa que «también» se imputa justicia a los gentiles. La variante τὴν δικαιοσύνην (B C Koiné G pm) produce el paralelismo con σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης v. 11a.

846. στοιχᾶν τοῖς ἔχουσιν está documentado rabinicamente como metáfora, cf. Bill. III 204.

847. Así Kuss 186. Michel 220 nota 2 supone una solución falsa de la abreviatura κ. αὐτοῖς (= καὶ αὐτοῖς) en καὶ τοῖς. En contra, Käsemann 108 reconduce a la interpretación más antigua según la cual, en su opinión, con τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον se está pensando en los judíos y con τοῖς στοιχοῦσιν etc. en los judeo-cristianos, que se distinguen de los judíos que se basan en la circuncisión en que ellos, al igual que los cristianos venidos de la gentilidad, se basan en la fe. Pero Abraham como padre de la περιτομή es, sin embargo, la proposición mayor que rige sobre ambas determinaciones de dativo. La antítesis tiene a los mismos judíos en el punto de mira e indica la condición negativa y positiva de su participación en Abraham; καὶ es una dificultad también en esta exégesis.

848. Así Zahn 226; en contra Lietzmann 54.

Pablo quiere demostrar la unidad de judíos y gentiles en la fe, el horizonte universal de la justicia de la fe iniciada mediante Abraham. El que mencione a los gentiles delante de los judíos no significa destrucción alguna de la historia de salvación judía⁸⁴⁹. Si bien es cierto que Pablo apunta a la Iglesia actual compuesta de cristianos venidos del judaísmo y de la gentilidad, sin embargo, no opina en modo alguno que la justificación por la fe sólo *se dé* «post Christum crucifixum»⁸⁵⁰. Sin embargo, si la justificación de Abraham no pasara de ser una anticipación aislada de ella mientras que entre tanto la historia judía sería presa de una «profanación» y «paganización» radicales, entonces no existiría la posibilidad de captar el sentido de tal anticipación⁸⁵¹. Sin embargo, ella adquiere su significado desde la actuación *de Dios*; y éste es el motivo de por qué Pablo está tan interesado en demostrar no sólo la apertura de la justicia de la fe para los gentiles, sino también su validez legítima para los judíos⁸⁵². El que Abraham sea «nuestro» (de los cristianos) padre no excluye, sino incluye, que sea «nuestro» (de los judíos) «antepasado según la carne». Sin duda, el aspecto *κατὰ σάρκα* no tiene significado salvífico alguno, pero tampoco cae en la falta de significación; se trata de la realidad histórica de la contingente historia de la elección *de Dios*, que tuvo su inicio en la justificación de este Abraham, con el que, por consiguiente, están relacionados esencialmente todos los creyentes posteriores. Para Pablo, Abraham es interesante no sólo como ejemplo de lo que significa la fe⁸⁵³. La argumentación con la historia bíblica en v. 9-12 indica más bien que para él se trata de la historia de la actuación divina que ha comenzado con Abraham, comienzo que interesa permanentemente también a Israel aunque se cierre a ella. El que no se dé una continuidad fáctica histórica en la historia de Israel a partir de Abraham no depende de Dios, sino del pecado, del que uno se libera cuando cree como Abraham y cuando se une a él como padre por encima de todas las distancias fácticas, cuando sigue sus «huellas».

En cuanto a v. 11, se plantea la pregunta especial de si Pablo, con el término *σφραγίς*, pone la mirada en el bautismo y desde ahí interpreta la circuncisión de Abraham como proléptico «sello de la justicia de la fe». Es cierto que *σφραγίς* como imagen fija para el bautismo cristiano no comienza

849. Contra Klein, *Römer 4*, 434.

850. En eso tiene razón Klein, *ibid.*, 109.

851. Así, con razón, Käsemann 109 contra Klein con la indicación de que Marción, partiendo precisamente de las mismas premisas, borró Rom 4 como totalidad.

852. Así, con razón, Berger, *Abraham*, 68s.

853. Como Klein, *Röm 4*, 435, interpreta también Luz, *Geschichtsverständnis*, 179-182.

a ser atestiguada hasta la mitad del siglo II⁸⁵⁴. Pablo puede hablar en 1 Cor 9, 2 de la comunidad fundada por él como *σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς*. Por consiguiente, para él el término no está fijado como denominación del bautismo⁸⁵⁵. Sin embargo, 2 Cor 1, 22, donde la recepción del Espíritu en el bautismo se caracteriza como acto divino de «sellar» al creyente, indica que la imagen era habitual y que, por consiguiente, podía ser entendida sin necesidad alguna de comentario por los destinatarios; cf. Ef 1, 13; 4, 30. También la denominación del cristiano como sellado escatológicamente para Dios (Ap 7, 2s; 9, 4) podría tener el mismo sentido. Aquí el modelo es Ez 9, 4⁸⁵⁶. Tal vez se entiende allí el sello como la letra X, es decir, como abreviación de *Χριστός*, en lo que subyace la costumbre judía de denominar al justo con la letra hebrea *π*, que se escribía como una cruz yacente⁸⁵⁷.

Por consiguiente, es perfectamente posible que Pablo piense en Rom 4, 11 en el bautismo⁸⁵⁸. Ni siquiera el contexto habla en contra. La universalidad de la salvación para judíos y gentiles, a la que apunta Pablo, es un motivo importante del bautismo en Gál 3, 27; 1 Cor 12, 13. También el tema de la justificación está unido tradicionalmente con el bautismo en 1 Cor 6, 11; 1, 30. Finalmente, la interpretación del bautismo como *περιτομή ἀχειροποιήτου*, concretamente *Χριστοῦ*, es tan evidente en Col 2, 11-15, en un contexto independiente de Rom 4, 11, que resulta difícil no suponer que en ambos lugares subyace un motivo tradicional fijo. Hay que recordar también la exposición sobre la verdadera circuncisión en Rom 2, 28s. Naturalmente, no sabemos si ya en el judaísmo contemporáneo se designó la circuncisión con la denominación de «sello»⁸⁵⁹. Los testimonios rabínicos son posteriores. Sin embargo, en Test Job 5, 2 se habla de un *σφραγίζεσθαι* en el contexto de la conversión de gentiles. Y en Ber 9, 6 se presupone evidentemente como tesis judía: *περιτέμνεται ὁ λαὸς εἰς σφραγίδα*⁸⁶⁰, a lo que responde el autor diciendo que también otros pueblos tendrían la circuncisión como tal, pero que Abraham circuncidó a los suyos *προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν*. (*ibid.* 7). Esto indica que existió una interpretación judía de Gén 17 según la cual la circuncisión da participación en la alianza con Abraham; y que también el prosélito la recibe como un sello de esta alianza. Si esto es así, entonces hay que entender la argumentación de Pablo en Rom 4, 11s como una polémica intencionada contra esta interpretación de la circuncisión.

854. En primer lugar Herm s 8, 2.3s; 6, 3; 9, 16, 3-5; 16, 3-7; 17, 4; 2 Cl 7, 6; 8, 6; cf. además la documentación tomada de las Actas de los apóstoles, Od Sal, así como la literatura mandea, en Fitzer, ThWNT III 953s. Para *σφραγίς* como denominación del bautismo, cf. Dölger, F., *Σφραγίς*; además, especialmente, Dinkler, E., *Jesu Wort vom Kreuztragen*, en *Ntl. Studien f. R. Bultmann*, Göttingen 1957, 110-129, aquí 89.

855. Cf. también 2 Tim 2, 19, donde se habla de una fórmula que proviene, sin duda, de la tradición bautismal, como del «epígrafe» sobre el «fundamento de Dios».

856. Cf. para esto Kraft, H., *Offenbarung Johannes*, 1974 (HNT 16a), 126.

857. Cf. para esto Dinkler, *Zur Geschichte des Kreuzsymbols*, en *Signum Crucis*, 26ss.

858. Así, últimamente, Käsemann 107s. En contra, Fitzer, ThWNT VII 949s; Lampe, G. W., *The Seal of the Spirit*, 1951, *pass.*

859. Cf. Bill. IV 32s.

860. Cf. Jub 15, 26: El circunciso pertenece a «los hijos de la alianza que Dios concluyó con Abraham»; en él está «la señal de que pertenece a Dios».

γ) 4, 13-16 La promesa dada a Abraham, unida a la justicia de la fe, no a la de la ley

13 Pues a Abraham y a su posteridad no le tocó en suerte por (la) ley la promesa de que sería heredero del mundo, sino por (la) justicia de la fe. 14 Pues si los hijos de la ley (son) herederos, quedó anulada la fe y abrogada la promesa. 15 Porque la ley obra la ira. Mas allí donde no (hay) ley, no (hay) transgresión alguna. 16 Por esto es en virtud de la fe, para que sea según la gracia, a fin de que sea firme la promesa a toda posteridad, no sólo a la que radica en la ley, sino también a la que procede de (la) fe de Abraham, que es padre de todos nosotros.

Análisis

Así como en 2, 17ss. 25ss ley y circuncisión eran la base de la κούχησις del judío frente al gentil, así ahora en la contraargumentación histórico-salvífica de Pablo respecto del comentario de la significación de la circuncisión en la justificación de Abraham de 4, 9-12 en 4, 13-16 aparece la contraargumentación del significado de la ley. Aquí Pablo recurre de nuevo a 3, 27s. Al desarrollo de la antítesis obras-fe sigue ahora el correspondiente de ley-fe. La meta continúa siendo la misma de v. 9-12: mediante la justificación por la fe, Abraham se convirtió en padre tanto de los judíos como de los gentiles. Sin embargo, se destaca esto ahora con la mirada puesta en la validez de la promesa hecha a Abraham. Así *ἐπαγγελία* es el término dominante en esta sección y en la siguiente de v. 17-22. Desde este punto de vista, ambas secciones constituyen una unidad; καθώς de v. 17 empalma directamente con v. 16. Por este motivo, algunos exegetas, no sin razón, añaden v. 17 a v. 13ss⁸⁶¹, mientras que otros conciben v. 13-25 como un proceso de argumentación cerrado en sí⁸⁶². Sin embargo, con la misma claridad con la que v. 17a marca la finalidad con la cita de Gén 17, 5, con esa misma vale lo siguiente para la interpretación de este pasaje (cf. v. 18). Si es claro, pues, que v. 17-22 constituyen una unidad y expresan la finalidad de v. 13-16, con la misma claridad se distingue el tema en 13-16 del que recogen los v. 17-22: mientras que en v. 13-16 se trata de la exclusión de la ley del radio de validez de la promesa, en v. 17-22 se trata de la determinación de la fe de Abraham.

El estilo sorprendentemente conciso pone de manifiesto el alto grado de reflexión actual. Con el tema de la ley llega Pablo al punto

861. Así, por ejemplo, Michel 124 y Kuss 189.

862. Así, con fundamentación precisa, Käsemann 110s.

central de la comprensión judía tradicional de la historia de la salvación, comprensión según la cual la promesa a Abraham, que vale para los judíos como su «semilla», está ligada evidentemente a la ley. Al negar esto Pablo se encuentra paso a paso en el pellejo, por decirlo así, del contexto mental de la tradición judía. Su argumentación sólo se puede entender adecuadamente desde ahí⁸⁶³.

Explicación

La justificación de Abraham está en el Génesis en conexión estrecha con las promesas de descendientes numerosos (Gén 15, 5) a los que pertenecerá la tierra que Dios quiere darle (Gén 15, 7). La fe de Abraham (Gén 15, 6) se refiere a esa promesa. Ambos contenidos de la promesa se repiten muchas veces en la historia siguiente de Abraham, tanto el de la semilla (cf. Gén 12, 2; 13, 16; 18, 18) como el de la tierra (Gén 12, 1.7; 13, 14.15.17; 15, 18-21; 17, 8). La promesa tiene un horizonte universal que engloba a todos los pueblos (Gén 17, 3; 18, 18; 22, 18). Pablo empalma ahí para demostrar mediante la Escritura su tesis de Abraham el padre de todos los creyentes, tanto de los circuncisos como de los incircuncisos (v. 11s).

La promesa de la semilla resuena en la añadidura ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ⁸⁶⁴; adquiere significado central en v. 16 y es expuesta en v. 17. La promesa de la tierra aparece al instante en dimensión universal: τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου. Esto corresponde a su interpretación escatológica en la tradición apocalíptica contemporánea: puesto que en el acontecimiento final se alcanza la meta de la historia del mundo, los elegidos que han sido encontrados justos serán puestos como soberanos sobre el mundo que había sido usurpado hasta entonces por los impíos. El juicio sobre ellos creará al mismo tiempo a los justos oprimidos por ellos el derecho creacional de la soberanía (Gén 1, 26.28); cf. sBar 14, 13; 51, 3; 4 Esd 7, 119. Se interpreta esto como consumación de la promesa hecha a Abraham en Gén 22, 17, cf. Jub 17, 3; 19, 21; 22, 14; 32, 19; MEx 14, 31; Filón, Vit Mos I 155; así ya Eclo 44, 21⁸⁶⁵. El término helenístico profano *ἐπαγγελία*,

863. Ha destacado esto de manera especial Michel en su exégesis de la sección; cf. 122 nota 3 y 5.

864. ἢ tiene función copulativa en las frases negadas, cf. BI-Debr § 446b.

865. El judaísmo helenista podía aceptar en este sentido el dogma estoico de la cosmo-dominación del sabio; cf., por ejemplo, Filón Post Cain 138; Somn II 244. Sin embargo la Estoa fundamenta esto con el conocimiento del Logos, en que el sabio participa en la función de éste de constituir el mundo como mundo, en la medida en la que se comporta virtuosamente como corresponde al Logos. Filón, por el contrario, para el que la única soberanía de Dios en el sentido bíblico era evidente, sólo podía hablar de la cosmo-soberanía concedida al «sabio» con la mirada puesta en la virtud que supera los instintos dependientes del mundo, pero interpreta así las promesas bíblicas de la herencia; cf. Cerfaux, *Chrétien*, 206-209.

que rara vez adquirió significación cultural⁸⁶⁶ y que en LXX no tiene aún función teológica alguna, comienza a adquirir tal función en el judaísmo helenístico mediante la interpretación de la promesa bíblica de la semilla o descendencia y de la tierra⁸⁶⁷. En este orden de cosas, es decisivo aquí el hecho de que la consecución de la promesa está ligada constantemente a la fidelidad demostrada de los justos a la ley: se entiende de manera completamente evidente como el salario escatológico del cumplimiento de la ley: «Los justos esperan con agrado el final y parten de esta vida sin miedo. Porque tienen en ti un tesoro de obras que es conservado en las despensas, por eso abandonan este mundo sin temor, y llenos de seguridad gozosa sostienen de manera inquebrantable que recibirán el mundo que les has prometido» (sBar 4, 12s, cf. 51, 3; 59, 2). «Pero preparad única y exclusivamente vuestro corazón para obedecer a la ley... Porque si hacéis esto, vendrán para vosotros las promesas de las que os he hablado antes...» (*ibid.* 46, 5s). Por eso el pecado es el impedimento decisivo para conseguir la promesa. Así, la desconsolada lamentación de Pseudo-Esdras suena de la manera siguiente: «o quid fecisti Adam... quid enim nobis prodest, si promissum est nobis immortale tempus, nos vero mortalia opera egimus et quoniam praedicta est nobis perennis spes, nos vero pessime vani facti sumus» (4 Esd 7, 119).

Aquí conecta la argumentación paulina. Precisamente porque la ley «obra la ira» para los pecadores (v. 15)⁸⁶⁸ es imposible cumplir mediante la ley la promesa que ha sido hecha a Abraham y a su descendencia. Puesto que todos han pecado, esto sólo es posible mediante la justicia de la fe, es decir: porque al impío se le ha abierto la fe ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (v. 5)⁸⁶⁹. La antítesis διὰ νόμου διὰ δικαιοσύνης πίστεως pone de manifiesto que, con la «justicia de la fe», Pablo no apunta a la postura del hombre como creyente, distinta de la «justicia por las obras», sino al ofrecimiento de la salvación de Dios, diverso frente al don de la ley.

866. Cf. la documentación en Foerster, ThWNT II 574s. Para el uso paulino del término, cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 66-72.

867. Berger, *Abraham*, 53; cf. la documentación *ibid.*, nota 9.

868. καταργᾶσθαι significa constantemente en Pablo «obrar», con lo que se destaca la realización práctica; cf. del pecador 1, 27; 2, 9; 7, 15.17s.20; 1 Cor 5, 3; además, en contexto escatológico, 2 Cor 4, 17; 5, 5. La aseveración Rom 4, 15 no significa que la ley como tal obre la cólera (en contra 7, 13), algo así como provocando al cumplimiento de la ley como prestación propia (así recientemente de nuevo Käsemann 113, y, especialmente, Schlier 130); más bien obra ira en la medida en que maldice al pecador que no la cumple (Gál 3, 10), en cuanto que descubre el pecado como pecado (Rom 3, 20; 7, 13) y lo «multiplica» así (5, 20). Rom 4, 15 resume, pues, 1. 18-3, 20.

869. Michel 122 nota 1 entiende, con razón, la expresión οὐ ἐκ νόμου en el sentido de la expresión rabínica בני התורה.

Mediante un argumento *e contrario* se fundamenta (γάρ) ahora la imposibilidad de unir la promesa a la ley. Si οὐ ἐκ νόμου, es decir, prácticamente los judíos, fueran herederos en virtud de la ley como criterio de la justicia, entonces quedaría hecha añicos desde un principio⁸⁷⁰ la fe de Abraham como criterio de la justicia de la que habla Gén 15, 6, y consiguientemente también la promesa que ciertamente ha sido dada a Abraham y a su descendencia como creyentes sería abrogada⁸⁷¹. En este argumento con el que Pablo niega la ligazón tradicional judía de la promesa y, consiguientemente, de la herencia con la ley, invoca la Escritura, según la cual la promesa ha sido dada a la fe, que Pablo, a diferencia de la tradición judía, no entiende como obra de la ley. Ahí se presupone la argumentación de v. 1-8. Los pasivos κεκένωται y κατήργηται se refieren, pues, a la validez de la Escritura: su testimonio de la historia de Abraham quedaría anulado si en lugar de la ligazón, testificada por ella, de promesa-herencia a la fe, la concesión de la herencia se realizara según el criterio de la ley. Pues (γάρ) la ley obra de hecho lo contrario: no salvación como realidad de la herencia, sino ira, exclusión de la herencia, como lamenta Pseudo-Esdras.

El v. 15b dice algo distinto según que se siga la variante γάρ, atestiguada por el texto occidental y por la koiné, o la variante δέ, ofrecida por los testigos egipcios. En el primer caso, se trata de una sentencia general que afirma que la frase v. 15a sólo tiene validez allí donde hay una ley que descubra el pecado como transgresión de la ley, pero que donde no es éste el caso, tampoco se puede hablar de παράβασις⁸⁷². En el segundo caso, se puede considerar la frase en el mismo sentido en la medida en que se supone que δέ «ha sido empleado aquí de manera negligente»⁸⁷³ y, por consiguiente, es = γάρ; pero es mucho más probable una consideración adversativa de δέ, de manera que v. 15b represente la antítesis de los v. 13-15a: pero donde la ley no existe, como en el caso de Abraham, ya que todavía no había sido dada (cf. Gál 3, 17s; Rom 5, 13s; 7, 7), o en el de los cristianos como sus descendientes que han sido justificados χωρὶς νόμου (3, 21.28), allí tampoco existe transgresión alguna, pues está perdonada (4, 6-8)⁸⁷⁴. Indudablemente, la segunda variante goza de mejores testigos⁸⁷⁵

870. Para κενῶν, cf. 1 Cor 1, 17; κενός 1 Cor 15, 10.14.

871. καταργεῖν se emplea en el mismo sentido que en 3, 31; cf. especialmente 3, 3; Gál 3, 17; 5, 4.

872. Así interpreta, por ejemplo, Zahn 228s al entender νόμος aquí, como ya en v. 13, como término general de género.

873. Así Lietzmann 55; de manera similar Michel 122s; Käsemann 113.

874. Así, especialmente, Kuss 188s; Berger, *Abraham*, 70.

875. Así, con razón, Lietzmann 55 contra Zahn 228 nota 64.

y, por consiguiente, es preferible desde un punto de vista puramente crítico-textual. Pero es, además, la única que cuadra en el contexto. Porque como sentencia general en el sentido de «nulla poena sine lege»⁸⁷⁶ la frase carecería de fuerza y sería casi inútil; por el contrario, como antítesis, sería el fundamento para la conclusión iniciada con *διὰ τούτου* en v. 16. Pues la fe en virtud de la cual se consigue la herencia prometida⁸⁷⁷, es la fe de Abraham en el sentido de v. 6-8. Percibe ella que Dios en su gracia ha perdonado el pecado por cuya causa la ley tiene que negar la participación en el cumplimiento de la promesa. Así *ἐκ πίστεως* es la antítesis necesaria, rotunda, de *ἐκ νόμου*. Se corresponde con ella la expresión *κατὰ χάριν* como antítesis de *κατ' ὀφείλημα* (cf. v. 4s). *ἵνα* es estrictamente final. Abraham fue justificado por la fe y se le hizo la promesa *para que* —más allá del tiempo del pecado y de la ley— se impartiera la consumación de la promesa como regalo de la gracia divina; de la gracia que ya en el caso de Abraham justificó al impío. De ello se sigue⁸⁷⁸ que la promesa conserva su fuerza —*βεβαίαν*⁸⁷⁹ es término contrapuesto a *κατήρηται* de v. 14— y *no* ha sido abolida por la ley (Gál 3, 17s). Y ciertamente —hacia eso apunta el pensamiento desde v. 13— *παντὶ τῷ σπέρματι*, concretamente para todos los que tienen que esforzarse por conseguir la promesa *no sólo* en virtud de la ley (v. 14), sino *también* en virtud de la fe de Abraham. La formulación se corresponde con la que se encuentra en v. 12; la frase se refiere, pues, de manera especial a los judíos en la medida en que ellos creen como Abraham; actualmente la referencia tiene por destinatarios a los cristianos venidos del judaísmo, a los que se dirige toda la sección, pero, naturalmente, no excluye a los cristianos venidos de la gentilidad (v. 11), sino que los incluye, como acentúa v. 16; porque la expresión de que Abraham es «padre de todos nosotros» sólo puede referirse —«en intencionada ampliación de v. 1— a los *πάντες πιστευοντες* de v. 11s, a los cristianos en su totalidad, tanto judíos como gentiles⁸⁸⁰. Así como la

876. Para el origen moderno de esta frase, cf. Brandenburger, *Adam*, 195 nota 2.

877. Tanto si hay que completar con *κληρονόμοι* de v. 14 o con *ἐπαγγελία* de v. 13 (Kuss 189), en cualquier caso, no se habla en general del plan de Dios (así Sanday-Headlan 112), sino concretamente de la validez de la promesa de la herencia. Pero en modo alguno se debería hablar de un «principio de gracia» general (así Schlier 131).

878. La frase de infinitivo *εἰς τὸ εἶναι* etc. debe entenderse en sentido consecutivo, de acuerdo con *εἰς τὸ λογισθῆναι* de v. 11; así, atinadamente, Käsemann 113.

879. Para *βεβαίως* en el sentido de consistencia firme hasta el final de los tiempos, cf. 2 Cor 1, 7; Heb 3, 6.14; 6, 19; 2 Pe 1, 10.19; el verbo en correspondencia con Rom 15, 8; 1 Cor 1, 6.8; 2 Cor 1, 21; Col 2, 7; Heb 2, 2; 13, 9.

880. Así, atinadamente, últimamente Käsemann 113 contra la extendida interpretación de *τῷ ἐκ νόμου* aplicada a los judíos (por ejemplo, Lietzmann 55; Michel 123); cf. con anterioridad, particularmente Berger, *Abraham*, 70 con nota 44 contra Klein,

circuncisión de Abraham no circunscribe su paternidad a los judíos, sino que su justificación en estado de incircuncisión abre la misma justificación a los incircuncisos como a los circuncisos, de igual manera también la promesa que le fue dada a él «sin ley» tiene por destinatarios a todos los creyentes. Como en el caso de los judeo-cristianos la circuncisión no es impedimento para ser hijos de Abraham, el justificado incircunciso, tampoco la ley. Tanto la circuncisión como la ley son perfectamente integrables si están unidas a la fe y son colocadas bajo su dirección. La circuncisión ha sido superada en el bautismo (v. 11) y la ley no ha sido abolida, sino, por el contrario, corroborada (3, 31)⁸⁸¹.

δ) 4, 17-25 *La fe de Abraham como confianza en el cumplimiento de la promesa*

17 Según está escrito: «Te he puesto por padre de muchas naciones». A la vista de Dios, en el que creyó como aquel que da la vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe. 18 Contra toda esperanza creyó en la esperanza, de manera que ha llegado a ser «padre de muchas naciones» de acuerdo con la palabra de la Escritura: «Así (de numeroso) será tu nombre». 19 Y no flaqueando en la fe, fijó su mirada en su cuerpo medio muerto, pues era ya casi centenario, y en el amortiguado seno de Sara. 20 Pero en cuanto a la promesa de Dios no vaciló en incredulidad, sino que fue robusto en la fe, pues dio gloria a Dios 21 y estuvo plenamente convencido de que tiene poder para hacer lo que Él ha prometido. 22 Y por eso «le fue imputado en justicia». 23 Pero no sólo por él está escrito esto: «le fue imputado», 24 sino también por nosotros, a quienes debe imputarse: como tales que creen en Aquel que ha resucitado a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos; 25 el que fue entregado a casua de nuestras transgresiones y resucitado a causa de nuestra justificación.

Römer 4, 432s. Ch Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, 52s y Luz, *Geschichtsverständnis*, 176 suponen una interpretación diversa, por una parte, de v. 13-15 y, por otra parte, en v. 16 («como característica de la existencia del judío como pueblo»), para poder referirse con *οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ* a los judeo-cristianos y a los cristianos venidos de la gentilidad; en contra, con razón, Zeller, *Juden und Heiden*, 103 nota 92.

881. Von Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 94 discute sin razón que en v. 16 se indique «una validez real de la promesa para aquellos que viven en la ley»; «más bien, con esto entra una vez más Pablo en la supuesta preferencia de los judíos». Igualmente Zeller, *Juden und Heiden* 103s.

Análisis

La frase de relativo de v. 16c sirve de puente para pasar al siguiente conjunto de ideas. Después de *fundamentar* la validez universal de la paternidad de Abraham para judíos y gentiles, rompiendo la motivación judía a favor sólo de los judíos, Pablo muestra ahora *en qué* consiste la paternidad de Abraham para la totalidad de sus hijos, dónde están éstos unidos a él: en la fe como confianza incondicional, inquebrantable en la fuerza creadora de Dios (v. 17). Para Abraham personalmente, esto significó confiar en la fuerza de la promesa que le fue hecha; y ello a pesar de la contradicción total de la situación en la que se encuentra (v. 18-21). Esta es la fe que, según Gén 15, 6, le fue imputada en justicia (v. 22). Pero al orientarse esta promesa a su descendencia futura, precisamente este cómputo es válido no sólo para él, sino también para los cristianos del momento presente como su «semilla». A diferencia de su padre, ellos creen en la fuerza creadora de Dios que se ha puesto de manifiesto en Jesús (v. 23s); concretamente en el sentido de que en la muerte y resurrección de Jesús se ha convertido en realidad la *iustificatio impiorum* (v. 25) tal como Abraham la experimentó (v. 5-8).

En v. 17s Pablo argumenta de nuevo con el método exegético rabínico al constituir una unidad con tres lugares de la Escritura en los que se habla de la universalidad de la promesa de descendencia: Gén 17, 5; 15, 5 y 17, 17. Se interpreta ahí de nuevo la cita fundamental de Gén 15, 6 (v. 3): v. 22. En v. 24s combina él de la misma manera dos fórmulas diferentes de fe de la primera cristiandad: aquella a la que se refiere la confesión bautismal de Jesús como el «Señor», el *kerigma* de la resurrección (v. 24), y una fórmula catequética en la que se destacan la muerte y la resurrección en su significado salvífico como justificación de los pecadores (v. 25).

Explicación

- 17 La cita de Gén 17, 5 (texto de LXX) fundamenta v. 16a παντι τῷ σπέρματι; cf. con anterioridad, v. 11. Con ἐθνῶν, Pablo está pensando en los cristianos venidos de la gentilidad, los cuales, juntamente con los cristianos venidos del judaísmo (v. 16b) tienen a Abraham como πατήρ πάντων ἡμῶν (v. 16c). Una vez mencionada la promesa universal de la tierra (v. 13), se pasa a la promesa universal de la semilla. Ahora se destaca como objeto de la fe de Abraham el que éste tiene que convertirse en «padre de muchas naciones», mientras que anteriormente su justificación, en virtud de la cual se convirtió él en «padre

de todos los creyentes» (v. 11), tuvo lugar a causa de su fe⁸⁸². El comentario se centra ahora en la relación entre fe y promesa, en la fe como confianza incondicional en la promesa recibida.

κατέναντι οὐ ἐπίστευσεν θεοῦ es atracción; hay que entenderlo, pues, de la manera siguiente: κατέναντι τοῦ θεοῦ, ὃ ἐπίστευσεν⁸⁸³. No es clara la relación sintáctica. Algunos exegetas refieren la expresión a v. 16c: Abraham es el padre de todos nosotros delante de Dios. La cita de v. 17a sería entonces un paréntesis⁸⁸⁴. Sin embargo, esto contradice la función autoritativa del testimonio escriturístico que fundamenta aseveraciones paulinas con καθώς. Pero es que además tampoco resulta viable empalmar v. 17b con v. 16c saltando por encima de la cita. Desde el contexto de la cita hay que explicar que v. 17b empalma, más bien, con v. 17a (Γέν 17, 1 ἐναντίον ἐμοῦ): «ante Dios» es la situación en que fue hecha a Abraham la promesa (Γέν 17, 5)⁸⁸⁵. Pero Pablo interpreta esto desde Gén 15, 5s, donde Abraham creyó la promesa, y expone ahora qué tipo de fe era ésta. Pablo combina dos aseveraciones tomadas de la tradición judía: θεὸς ὁ ζῶσπιῶν τοῦς νεκροῦς se corresponde literalmente con la segunda bendición de la oración de las 18 bendiciones («¡Bendito seas, tú, Yahvé», מְחַיֵּה הַמֵּתִים)⁸⁸⁶. Y de la creación como poderosa llamada del Creador a la existencia, se habla (según Is 48, 2) repetidas veces en el contexto de la oración; cf. sBar 21, 4: «Tú que desde el comienzo del mundo has llamado a la existencia lo que hasta entonces todavía no existía»; 48, 8: «Mediante una palabra llamas a la vida a lo que no está aquí»⁸⁸⁷. Desde el principio se encuentran en la tradición israelita aseveraciones de creación situadas en contexto histórico-salvífico, de

882. Sin embargo, no se puede, con Berger, *Abraham*, 73, ver una diferencia entre v. 13 por una parte y v. 17s por otra en el sentido de que la promesa está dada allí en virtud de la fe mientras que aquí sigue a la fe como objeto de la esperanza. También v. 13 es τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου algo que se abre al creyente Abraham como futuro, en la medida en que esta promesa se cumple en su descendencia (ἢ τῷ σπέρματι). Es cierto, sin embargo, que Pablo está interesado en v. 13ss en la fundamentación de la promesa en la apertura de la justificación por la fe, mientras que en v. 17ss se interesa por la fe como esperanza de la realización de la promesa.

883. Así Kuss 190; prolijo Zahn 234: κατέναντι τοῦ θεοῦ, κατέναντι οὐ ἐπίστευσεν.

884. Así Lietzmann 55; cf. Schlatter 169; Althaus 39; Kuss 190; Michel 124, Cranfield 243.

885. Cf. en el resto 2 Cor 2, 17; 12, 19.

886. Käsemann 114 indica que por eso se explica la elección de ζῶσπιεῖν en lugar del ἐγείρειν, habitual en el cristianismo primitivo.

887. Cf. además Filón, Spec Leg IV 187: τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἶναι; Op Mund 81; Migr Abr 183; Leg All III 10; Mut Nom 46; Quis Rer Div. Aquí 36; b) Sanh 91a; Mekilta Ex 18, 3 (65^b). 21.37 (95^a); 22.22 (101^b). Igualmente en la tradición de la Iglesia antigua: 2 Cl 1, 8; Herm v I 1, 6; Ap Const VIII 12, 7.

manera especial en el Déutero-Isaías⁸⁸⁸. No puede extrañar entonces que la resurrección escatológica de los muertos aparezca aquí en paralelo con la creación. También de esto existe documentación judía; cf. sobre todo, Jos As 8, 9: Κύριε ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς μου Ἰηραήλ, ὁ ὕψιστος καὶ δυνατὸς θεός, ὁ ζωοποιήσας τὰ πάντα καὶ καλέσας ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς τὸ φῶς, καὶ ἀπὸ τῆς πλάνης εἰς τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν⁸⁸⁹, con lo que hay que comparar Ef 5, 14; 2, 10 (κτισθέντες); 2 Cor 5, 17. Aquí la totalidad del contexto es la conversión. Desde ahí hay que entender también Rom 4, 17: se caracteriza la fe de Abraham con los motivos habituales de la conversión; se presupone, pues, su función como padre de los prosélitos⁸⁹⁰. Como sucede siempre en las citas judías indicadas, el interés de la aseveración radica no en el acontecimiento de la creación del mundo como tal, sino en la fuerza creadora, siempre presente, de Dios, que se pone de manifiesto precisamente en que él llama a lo no existente para que exista⁸⁹¹; así como también en el hecho de que crea vida nueva para los muertos. Creer en Dios significa, por consiguiente, confiar en esta fuerza creadora suya⁸⁹².

888. Cf. para esto Rendtorff, R., *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterjesaja*, en *Gesammelte Studien zum AT*, München 1975, 209-219.

889. Cf. *ibid.*, 20, 7, así como para el motivo de la nueva creación en el contexto de la conversión en los himnos de Qumram, Sjöberg, E., *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*: StTh 9 (1955) 131-136.

890. Así, con razón, Lietzmann 55 aludiendo a la exégesis de Gén 17, 5 en R. Yehuda p Bikk 64a.

891. ὤς tiene sentido consecutivo, no comparativo («como si»); así, recientemente Käsemann 16, aludiendo a Filón, Jos 126. Esta interpretación de Gén 1, 1-3 en el horizonte de la discusión filosófica griega como *creatio ex nihilo* se encuentra desde 2 Mac 7, 28 en la tradición doctrinal judía, helenística (Filón) y rabínica; cf. para esto Ehrhardt, A., *Creatio ex nihilo*, en *The Framework of the NT Stories*, London 1964, 200-233; Weiss, H. F., *Zur Kosmologie des hellenistischen Judentums*, 1966 (TU 97), 18-74; Foerster, ThWNT III 1016; Käsemann 114s.

892. Berger, *Abraham*, 72 nota 50 pone en tela de juicio que en Rom 4, 17 se caracterice la justificación del impío con el motivo de la *creatio ex nihilo*; de seguro que con razón en cuanto se refiera a la continuación de v. 18ss. Sin embargo, ya el contexto de conversión de la documentación judía citada arriba, especialmente Jos As 8, 9, pone de manifiesto que detrás de v. 17 está indudablemente la idea de la conversión de Abraham. Esta está descrita ya en v. 1-8, en el sentido cristiano como *iustificatio impii*; y la idea remonta hasta v. 25. La afirmación de que en Rom 4 «no se habla de la *iustificatio impii*... en Abraham» (*ibid.*) no es correcta respecto de v. 1-8. Käsemann 115 tiene razón cuando opina que la idea paulina de la justificación del impío adquiere su radicalidad propia mediante la idea de la creación (cf. 1 Cor 1, 28). Cf. para esto, principalmente también la valoración sistemática en Jüngel, E., *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre*, en *Unterwegs zur Sache*, 206-233. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 226s, destaca que en v. 17, teniendo en cuenta v. 16, está al mismo tiempo el llamamiento de ἔσθι πορκε, como *iustificatio impiorum*, se encuentra en el horizonte de la aseveración de la creación. Así ya 2 Cl 1, 8, así como, especialmente Ambrosio, in Ps 36, 78 y In Luc ev 7, 2.19. También Tomás, *Röm*, 364: «Qui, scilicet Deus, vivificat mortuos, id est, Iudaeos,

Pablo ejemplifica esto respecto de Abraham. En cuanto a él, se trata de confiar en la promesa que le había sido hecha, de creer *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδα*, como fórmula Pablo en v. 18 con gran fuerza de lenguaje: «contra toda esperanza» en la medida en que se mide la promesa divina por las posibilidades de su propia realidad fáctica. Porque la promesa de Gén 17, 5, subrayada mediante Gén 15, 5 (οὕτως), se encuentra en contradicción frontal con el «cuerpo medio muerto», es decir, la ya moribunda fuerza generadora del cenotenario (Gén 17, 17) y con el «amortiguado seno» de Sara, que excluye por completo, humanamente considerado, toda concepción y alumbramiento. Seguir confiando en la promesa a pesar de la situación tan desesperada significaba esperar cuando no hay nada que esperar; pero esto significa según el sentido de v. 17 precisamente apostar a favor de la fuerza creadora de Dios. De la promesa nada es visible; la fe tiene que convertirse por completo en esperanza (cf. 8, 24). La realización de lo prometido, semilla de «muchas naciones», «tan» numerosa como las estrellas del cielo y la arena del mar, como añaden G y otros pocos testigos del texto, de manera objetivamente correcta⁸⁹³, después de Gén 22, 17, equivale de hecho a la «imposibilidad» de la creación de la nada y a la resurrección de los muertos; es, pues, *παρ' ἐλπίδα*. Para esperar esto se requiere una fuerza de fe que desaparecería inmediatamente según las medidas humanas. Pero Abraham no vaciló en la fe⁸⁹⁴ aunque puso su mirada⁸⁹⁵ en su cuerpo medio muerto y en la *νέκρωσις* del seno de su esposa. No dudó en la incredulidad⁸⁹⁶, sino que fue fuerte en la fe; su fuerza le fue concedida por Dios (en el pasivo *ἐνεδυναμώθη* Dios es el sujeto lógico)⁸⁹⁷. Así

qui erant mortui in peccatis, contra legem agentes, vivificat per fidem et gratiam, ut promissionem Abrahae consequantur... Et vocat eos qui non sunt, id est, Gentiles vocat, scilicet ad gratiam, tamquam ea, quae sunt, id est, tamquam Iudeos... Significat autem Gentiles per ea, quae non sunt, quia erant omnino alienati a Deo».

893. Cf. Heb. 11, 12.

894. τῇ πίστει debe considerarse como dativo de relación (BI-Debr § 196), no instrumental (contra Sanday-Headlam 115). D* G Or leen ἐν τῇ πίστει, lo que Zahn 236 nota 79 menciona como original.

895. Así traduce atinadamente κατενόησεν Käsemann 110. Está extendida la variante (igualmente considerada como original por Zahn, *ibid.*) οὐ κατενόησεν (Koiné y partes del texto occidental). Sin embargo, ella corrompe el sentido de la aseveración de v. 19, conscientemente duro, que interpreta *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* de v. 18 en el sentido de que Abraham confió en la promesa a la vista de su imposibilidad a causa de la *νέκρωσις*. La variante hace de eso una esperanza que prescinde de la realidad que se contraponen y va más allá de tal realidad.

896. μὴ διακρινόμενος τῇ ἀπιστίᾳ corresponde a μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει; cf. Bultmann, ThWNT VI 207.

897. Así Michel 126; Käsemann 117; Cranfield 248s.

21 honró a Dios en tal fe, precisamente al confiar⁸⁹⁸ en la fuerza creadora de Dios, y⁸⁹⁹ estaba plenamente convencido⁹⁰⁰ de que él tiene la fuerza para hacer lo que había prometido⁹⁰¹ (cf. Sal 33, 9). Así como en el AT es inherente a la palabra de Yahvé la verdad respecto a su cumplimiento futuro, de manera que la acción futura de Dios es la verdad de su palabra y su palabra exige verdad de su cumplimiento inminente en la acción (cf. Jer 28; Is 55, 8-11), así este principio fundamental en la teología veterotestamentaria de la palabra se concentra en la interpretación paulina de la fe de Abraham. Si bien es cierto que confiar en la palabra divina significa abandonarse a la verdad de lo prometido a pesar de todas las apariencias y en contra de todo el sentido humano, no lo es menos que la verdad de la palabra de Dios permanece en el *medium* de la pura promesa. Tanto para la palabra de Dios como para la de cada uno de los hombres vale el principio de que su verdad se mide por la coincidencia entre palabra y acción. Pero la palabra de Dios es inquebrantable, y la acción de Dios se demuestra en realidad escatológica, ya que, como creadora, salta por encima de todas las posibilidades del hacer humano.

22 Esta fe fue la que Dios imputó en justicia a Abraham según Gén 15, 6. De esta manera, la argumentación retorna a su punto de partida
23s (v. 3). Sin embargo, con ello no ha llegado todavía a su meta. Desde un principio se ha pensado en Abraham no por la simple razón de poner la mirada en él, sino para presentarlo como ejemplo o modelo de la fe. Rom 4 se diferencia considerablemente en ese punto de Heb 11, 8-12 (en el contexto de todo el capítulo 11). Como el judaísmo vio a Abraham y a Jacob, bajo el aspecto de la historia de la salvación, como los primeros padres de Israel con cuya elección comienza la historia de la elección de Dios con su pueblo, y, por consiguiente, en ellos vio cada generación la imagen primigenia de sí misma, así también Pablo está convencido de que la Escritura no ha recogido la justificación de Abraham «por sí misma», tal vez para vanagloria de Abraham, sino, más bien, «por nuestra causa». Pero este ἡμεῖς no son simplemente los judíos como descendencia de Abraham κατά σάρκα (v. 1), sino todos los creyentes venidos del judaísmo y de la gentilidad (v. 11-16). Y mientras que también el judaísmo podía decir

898. Cf. Lutero, *Römerbrief*, 310: «Sicut credens Deo glorificat, ita per contrarium incredulus Deum inhonorat». Käsemann 116: «La fe se demuestra como tal no ya en que cuente con lo imposible. Sin embargo, en cuanto que confía en Dios, lo imposible terreno no se convierte, aunque se reconozca como tal, en frontera de la esperanza». Käsemann 117 remite a 1, 21. Para δυνάτος ἐστιν ποιεῖν como predicado divino del judaísmo helenístico, cf. los lugares de Filón recopilados *ibid*.

899. καί falta en G y en la mayoría de los testigos latinos.

900. Para πληροφορεῖσθαι, cf. Pr-Bauer 1329s; Dellling, ThWNT VI 307s.

901. En el pasivo ἐπιγγέλλεται Dios es de nuevo el sujeto lógico.

esto con la mirada puesta en los prosélitos, Pablo destaca, por el contrario, ya en el primer paso de la interpretación de Gén 15, 6 (v. 1-8) que la fe de Abraham no es simplemente la aceptación del *sch'ma-jisrael* en el marco del cumplimiento de la ley, sino fe en Dios como aquel que justifica al impío (v. 5); la misma fe, pues, que se ha abierto en el presente en la revelación de la justicia de Dios en la muerte de Cristo. Partiendo de aquí, Pablo ha demostrado que la validez de la justificación de Abraham como padre de todos los creyentes es ya en principio universal, para los incircuncisos tanto como para los circuncisos (v. 9-12), para los «provenientes de la ley» igual que para los «sin ley» (v. 13-16). Finalmente, en el tercer paso de la exégesis de Gén 15, 6 ha puesto de manifiesto que esta fe de Abraham se orienta nada menos que a los milagros de la fuerza creadora de Dios, que desborda el ámbito y las posibilidades κατά σάρκα; una fe, pues, que no se puede cimentar sobre algo dado previamente, sino tan sólo en la palabra de la promesa divina que anuncia verdad escatológica (v. 17-22). Dado que bajo el aspecto de milagro divino esta promesa de «semilla» numerosa de «muchas naciones» está unida desde el principio con la justificación por la fe, por eso *todo* el testimonio de Abraham, visto desde el principio, tiene una orientación futuro-escatológica; engloba como principio desde el comienzo a todos los creyentes como Abraham, como los creyentes que se encuentran ahora en los cristianos venidos del judaísmo y del paganismo, de manera que precisamente también el carácter de la *iustificatio impii* (v. 5) cuadra a los cristianos como únicos hijos legítimos de Abraham⁹⁰². También la fe de éstos se orienta, como la de Abraham (v. 17), a la fuerza creadora de Dios productora de maravillas; con la única diferencia de que, tratándose de la fe de Abraham, esa fuerza preanunciaba el cumplimiento futuro de la promesa, mientras que ahora se *ha* consumado en la resurrección de Jesús, de manera que la fe de los cristianos se orienta a este suceso acaecido. Mas puesto que es precisa-

902. El contexto hace que μέλλει de v. 24 se deba entender como del aspecto de Abraham; así, atinadamente, por ejemplo, Kuss 193; Luz, *Geschichtsverständnis*, 113 nota 367, quien remite con razón a Gál 3, 23 y al aoristo δικαιωθέντες de 5, 1 como correspondencia con el aoristo de la aseveración cristológica en 4, 24s. Incompatible con el contexto es la opinión de Zahn 239 nota 88 de que Pablo piensa en clave misionera en los creyentes todavía por conquistar –habla en contra el ἡμας–, ni tiene μέλλει sentido forense escatológico, como quieren demostrar, por ejemplo, Michel 127 nota 2 en conexión con Schlatter 172 que establece aquí una referencia equivocada de δικαιώσει a 3, 31, así como últimamente Käsemann 120 y Schlier 135. Ciertamente, en nuestra exégesis sería correcto lingüísticamente esperar ἐμελλεν. Pero toda la argumentación de Pablo tiene presente en la totalidad del capítulo 4 el presente cristiano del aspecto de Abraham; además, Rom 5, 14 muestra un uso correspondiente del presente, cf. también 1 Pe 5, 1; Heb 1, 14; 10, 1; Col 2, 17.

mente la misma fuerza creadora de la justicia de Dios aquella a la que se orienta la fe de Abraham y la de los cristianos, y puesto que la fe *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* de Abraham previó el cumplimiento de la promesa en Cristo, los cristianos están unidos con Abraham como su padre. La diferencia temporal del punto de mira de su fe, cuyo contenido tiene que ser expresado en Cristo (*ἐγγείραντα*), respecto del punto de mira de la fe de Abraham como *ἐλπίς* pura (v. 18), pertenece *esencialmente* a la *mismidad* de la fe. Porque la promesa hecha a Abraham ha sido cumplida en Cristo (15, 8; 2 Cor 1, 20; Gál 3, 14.22.29; 4, 28), está superada en cuanto tal en el evangelio. Pablo, a diferencia del autor de la Carta a los hebreos, no ve a los cristianos como formando parte del cortejo del pueblo de Dios en marcha, que se dirige, con todos los testigos de la fe veterotestamentaria, hacia el cumplimiento futuro de la promesa (Heb 11, 13-16.39s; 12, 1; cf. 4, 1; 10, 36); él conoce la *ἐπαγγελία* sólo como promesa *consumada*; y la esperanza escatológica de los cristianos se diferencia para él en este aspecto fundamentalmente de la esperanza de Abraham 4, 18.

En v. 24b Pablo utiliza un lenguaje de acuñación tradicional. Rom 10, 9s pone de manifiesto que la resurrección de Jesús es el contenido central de la fe, a cuya recitación el bautizando responde con la confesión aclamatoria *κύριος Ἰησοῦς*⁹⁰³. Pablo hace en nuestro pasaje de las dos cosas una. Pero interpreta la fórmula de fe que habla de la resurrección de Jesús como acto de poder de Dios poniendo su mirada en v. 25 en la significación salvífica de la resurrección de Jesús, a la que, como fundamentación cristológica de la *iustificatio impii* (v. 5), formula en conexión estrecha con la significación salvífica de la muerte de Cristo. La muerte de Cristo tuvo lugar «a causa de nuestras transgresiones», por consiguiente como expiación en el sentido de 3, 25; y su resurrección, correspondiente, «a causa de nuestra justificación». Desde un punto de vista retórico, la conexión soteriológica de muerte y resurrección se expresa de manera *pregnante*⁹⁰⁴ mediante el paralelismo de ambas expresiones preposicionales con *διὰ*. Desde el punto de vista lógico existe una diferencia: Pablo divide ambos aspectos conjuntos del suceso expiatorio, la aceptación vicaria de los pecados y la justificación de los pecadores resultante de ella, entre la muerte de Cristo, por una parte, y su resurrección, por otra. Por eso, *διὰ* tiene una significación lógica diferente en cada caso: una vez «nuestras transgresiones» son el presupuesto y el

903. Cf. Conzelmann, H., *Was glaubte die frühe Christenheit?*, en *Theologie als Schriftauslegung*, 106-119, aquí 112-114; Kramer, *Christos*, 16-22.61-67.68; Wengst, *Christologische Formeln*, 21-23.123s; Rese, M., *Formeln und Lieder im NT. Einige notwendige Anmerkungen*: VF 15 (1970) 87-93.

904. Cf. como paralelo formal 10, 10, donde *εἰς δικαιοσύνην* y *εἰς σωτηρίαν* es repartida en la fórmula de fe y en la aclamación-kyrios de v. 9.

motivo de la muerte expiatoria de Cristo (*διὰ* causal); en el segundo caso, «nuestra justificación» es el efecto de su resurrección (*διὰ* final). Sin duda, se disociarían equivocadamente la unidad objetiva de muerte y resurrección si de la diferencia lógica se hiciera otra real y, en consecuencia, en la muerte de Jesús se viera tan sólo el requisito de la justificación acaecida sólo mediante la resurrección, y se entendiera tal justificación como suceso forense escatológico futuro; o si se interpretara v. 25 en el sentido de una diferenciación entre justificación objetiva y subjetiva, de manera que para el perdón de los pecados sólo fuera necesaria, desde Dios, la muerte expiatoria, pero para la fe complementariamente la resurrección⁹⁰⁵. Pablo apunta más bien a ver conjuntamente la muerte y la resurrección con la mirada puesta en la *iustificatio impiorum* fundada en la muerte expiatoria de Cristo; y trata de fundamentar desde su muerte el significado salvífico de la resurrección de Cristo⁹⁰⁶.

Esta interpretación de la resurrección de Cristo se diferencia de la que es habitual en el resto de los lugares. En la tradición krigemática más antigua, se predica ésta primero sólo como en 24, como acto de poder creador, escatológico de Dios en Jesús muerto, acto en el que se ha consumado en este Uno la espera apocalíptica de la resurrección escatológica de los muertos (cf. Rom 1, 4, así como de manera *pregnante* Hech 26, 23 *πρῶτος ἔξ ἀναστάσεως νεκρῶν*): así, por ejemplo, 1 Tes 1, 10; 1 Cor 15, 4; 6, 14; 2 Cor 1, 9; 4, 14; Gál 1, 1; Rom 8, 11.34; Col 2, 12; Ef 1, 20; 2 Tim 2, 8; Hech 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30. Evidentemente, aquí se ve en un primer momento la significación salvífica del nuevo eón y los creyentes participan en él mediante su pertenencia a Cristo. Partiendo de ahí, Pablo extrae en 1 Tes 4, 14 la consecuencia de la esperanza en la pronta resurrección escatológica de los cristianos como la de los pertenecientes a Cristo; cf. 1 Cor 15, 12-28; 2 Cor 5, 1-5; Flp 3, 10s; 1 Pe 1, 3-5.21; Hech 2, 24-32; Col 3, 1-4. Esto quedó como interpretación determinante para la formación doctrinal de la Iglesia, especialmente en Oriente. Sin embargo, Pablo ha visto por primera vez en 1 Cor 15, 17 una referencia al perdón de los pecados (cf. también v. 54-57). Desde ahí incluye él en 2 Cor 5, 14 la resurrección en el *ὑπὲρ ἡμῶν* de la aseveración tradicional de la muerte (cf. 1 Cor 15, 3). En esta línea se encuentra también la afirmación de Rom 4, 25.

La frase es considerada en la actualidad frecuentemente como fórmula prepaolina, principalmente a causa del estilo de relativo y del *parallelismus membrorum*⁹⁰⁷. A favor de esto podría hablar en principio, además, el hecho

905. Cf. las interpretaciones citadas en Kuss 194 y que éste rechaza con razón.

906. Así, con razón, ya Weiss, J., *Beiträge*, 172. Orígenes, *Röm*, 222, 14s entiende v. 25b según Flp 3, 10.21 (cf. Rom 8, 29): *δικαιῶν ἡμᾶς συμμόρφους τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ*.

907. Así, por ejemplo, Bultmann, *Theologia*, 91.130, así como los mencionados en

de que el pasivo παραδοθῆναι no se encuentra en ningún otro pasaje de Pablo (salvo en 2 Cor 4, 11), pero se corresponde a la aseveración de 8, 32, que, a su vez, se encuentra en un contexto claramente tradicional. Allí es Dios el que «entregó por todos nosotros» a Cristo; justamente lo mismo se piensa también en 4, 25: el pasivo es una perífrasis de la actuación divina en Jesús⁹⁰⁸. Detrás se encuentra, indudablemente, la tradición de la Última Cena de 1 Cor 11, 23 (παρεδίδωτο), interpretada mediante Is 53, 12 LXX: παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχῆ αὐτοῦ... διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη. Desde el punto de vista de la historia de la tradición, el término «entrega» de Jesús proviene de la tradición de la pasión, donde, por una parte, en las formulaciones en pasiva, es igualmente Dios el que «entrega» a Jesús (Mc 9, 31 par; 14, 31 par), por otra parte se utiliza la voz activa para hablar de Judas (Mc 3, 19 par; 14, 10 par etc.) o de los judíos (Mc 10, 33 par; 15, 10 par; Hecho 3, 13); ahí, sin embargo, todavía sin referencia alguna a Is 53 y sin explicación soteriológica⁹⁰⁹. Ambos lugares paulinos son, pues, los únicos en los que el motivo tradicional de la entrega adquiere, desde Is 53, un sentido soteriológico en el contexto de la idea de la expiación y con ello se convierte en interpretación de la afirmación tradicional de la muerte expiatoria de Jesús. Puesto que, sin embargo, este es tal vez el caso⁹¹⁰, ya en la parádoxis de 1 Cor 15, 3, se puede señalar el nuevo apoyo que esto ofrece a la sospecha del carácter tradicional de Rom 4, 25. Y esto tanto más cuanto que Pablo habla en Gál 2, 20 de la *autoentrega* de Cristo por nosotros (cf. Gál 1, 4; 1 Tes 5, 10; Ef 5, 2.25) y de esta manera transforma cristológicamente la afirmación de la entrega orientada teológicamente (cf. 5, 6-8 con 3, 25; 2 Cor 5, 14 con 5, 18-21; además 1 Cor 8, 11), lo que se impone en la tradición pospaulina (cf. 1 Pe 2, 21; 3, 18; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14; Jn 17, 19)⁹¹¹. Además, se encuentra en Ignacio un pasaje que se corresponde con Rom 4, 25 y del que, en cualquier caso, no es claro si la formulación está tomada de Pablo o, independientemente de la Carta paulina a los romanos, proviene de la misma tradición: IgnRom 6, 1 τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα... τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα. De manera similar Polic. 9, 2 τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἀναστάντα, lo que, sin embargo, tal vez está tomado de Ignacio⁹¹². Finalmente, se podría aludir también a Col 2, 12-15, donde —con mayor claridad que en Rom 6, 6-11— aparece, junto al efecto expiatorio mediante la muerte de Cristo, la participación en la vida de

Kramer, *Christos*, 26 nota 48; además, Wengst, *Urchristliche Formeln*, 94-97; últimamente Käsemann 121, Schlier 136, así como Strecker, *Befreiung*, 24s. Popkes, *Christus traditus*, 194 introduce también el uso de términos no paulinos como argumento. Sin embargo, ve él mismo que esto «no es terminante».

908. Así, atinadamente, Popkes, *ibid.*

909. Por eso es imposible derivar Rom 4, 25 de Mc 9, 31 de manera tan directa como quiere Popkes, *ibid.*, 263-266.

910. Así Jeremias, J., *Abendmahlsworte* 97 (ed. cast.: *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980); ThWNT V 704s. 707. Después, por ejemplo, Cullmann, *Christologie*, 75s (ed. cast.: Buenos Aires 1973); Klappert, B., *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor XV 3-5*: NTS 13 (1967) 168-173. En contra, por ejemplo, Hahn, *Hoheitstitel*, 201-203; Wengst, *Christologische Formeln*, 91-93. No se puede decidir aquí la cuestión.

911. Cf. para esto Popkes, *Christus traditus*, 196-200.247-253.

912. Cf. Wengst, *Christologische Formeln*, 228 nota 27.

Cristo como efecto de su resurrección, y se considera la co-resurrección de los cristianos como efecto del derrocamiento de los poderes del pecado acacida en la muerte y exaltación (cf. también 1, 18-20)

Sin embargo, en modo alguno es seguro el juicio de que Rom 4, 25 es una fórmula prepaolina. La aseveración se encuentra muy aislada precisamente en cuanto a la historia de la tradición, sobre todo por lo que se refiere a la interpretación soteriológica de la resurrección⁹¹³. Pero partiendo del contexto, ella puede demostrarse, a lo sumo, como un elemento importante del raciocinio paulino; Pablo quiere referir en v. 24 a la aseveración fundamental cristológica de la justificación de 3, 25 la referencia escueta de la resurrección dada desde v. 17. Y de esta manera, todo el comentario del capítulo 4 termina por redondearse como explicación de 3, 21-31. Sin embargo, esto habla poderosamente a favor de que Pablo ha modelado personalmente la frase tomando motivos tradicionales (v. 25a; cf. 8, 32)⁹¹⁴.

Resumen

El objetivo de esta exégesis detallada de Gén 15, 6 es indudablemente el de exponer la tesis de 3, 21b: la justicia de Dios, que se ha revelado en la muerte expiatoria de Cristo, tiene su «testigo» en la Escritura. De sus dos partes, «ley y profetas», Pablo valora sólo el testimonio de la ley. Ya que la revelación de la justicia de Dios sucede χωρὶς νόμου, interesa de manera especial poner de manifiesto que *la torá* no contradice aquello a lo que quiere llegar el interlocutor judío, sino que precisamente ella testimonia y fundamenta expresamente la exclusión de las «obras de la ley» en la justificación.

La justificación de Abraham Gén 15, 6 se corresponde con la de los cristianos en un triple aspecto: sucede, primero, ἐκ πίστεως (3, 22.28) y por eso alcanza, segundo, a toda persona humana sin delimitación alguna en la medida en que cree en Cristo (3, 22.29s); y, tercero, en el sentido de que se justifica sin excepción a pecadores, a impíos (3, 22b-23). Esta triple determinación de la justificación es demostrada con precisión mediante la Escritura poniendo la mirada en la justificación de Abraham, ya que éste es considerado en el judaísmo como padre de los justos de la ley. Pablo comienza en v. 1-8 con la decisiva tercera determinación y corrobora la tesis judía de Abraham el primer impío justificado por la fe κατὰ χάριν. Partiendo de esa base, fundamenta en dos momentos sucesivos, v. 9-12 y v. 13-16, la universalidad de la justicia por la fe para los gentiles igual que para

913. Cf. para esto Kramer, *Christos*, 26s, el cual, aludiendo a δικαιοσύνη de 5, 18, menciona la consideración de que «la segunda línea podría ser perfectamente una formación paulina análoga a la primera». Naturalmente, no se trata de excluir con Kuss 195 toda tradicionalidad de la frase completa.

914. Así recientemente también van der Minde, *Schrift und Tradition*, 95. Contra Wengst, *Christologische Formeln*, 101-103.

los judíos y, en consonancia con esto, fundamenta la «exclusión» de la καύχησις elitista del judío frente al gentil esgrimiendo los *signa* de la elección de Israel, la circuncisión y la ley. De esa manera, la tesis judía de Abraham como padre de los prosélitos se convierte en la tesis cristiana de Abraham como padre «de todos los creyentes», de los gentiles igual que de los judíos (¡por este orden!). Finalmente, muestra Pablo en v. 17-22, sirviéndose de la fe de Abraham, la esencia de la fe en virtud de la cual llega ahora a todo creyente la «imputación en la justicia»: puesto que la fe no se apoya en nada propio, sino única y exclusivamente en la gracia de Dios que le anuncia la promesa, la fe tiene la estructura de la confianza en la fuerza creadora de Dios para resucitar, como esperanza contra esperanza, como confianza en la realización de lo prometido a pesar de las apariencias. En v. 23-25 destaca como requisito de todo el comentario el hecho de que la justificación por la fe en esa triple determinación se fundamenta en la muerte y en la resurrección de Cristo; que la fe es πίστις Ἰησοῦ (3, 26b) y por consiguiente constituye cristológicamente el horizonte hermenéutico de todo el testimonio de Abraham ofrecido por la Escritura; que, sin embargo, el aspecto cristológico también aquí se funde estrechamente con el aspecto teológico dominante en v. 1-22.

Por consiguiente, es unilateral entender Rom 4 sólo como explicación de la tesis de la justificación por la fe de 3, 28⁹¹⁵; pero lo es igualmente el juicio de que Pablo se interesa sólo por la universalidad de la justificación por la fe⁹¹⁶ o por la destrucción de la «jactancia» histórico-salvífica de los judíos⁹¹⁷. No menos unilateral es la opinión de que el tema de Rom 4 es la *iustificatio impii*⁹¹⁸. Por el contrario, en este midrash de Abraham confeccionado por Pablo todas estas tesis están estrechamente unidas y referidas recíprocamente: la *justificación* del impío es el objeto de la *fe* mediante el que ésta está acuñada en su *estructura* y se diferencia de la interpretación *nomista* de la justicia. Por consiguiente, así como por una parte la justicia de la fe *une* a todos los creyentes de Israel y de los *gojim*, y en consecuencia a la Iglesia, con Israel, así al mismo tiempo *separa* ella de la Iglesia al judaísmo fiel a la ley y lo excluye de la conexión de «cortocircuito»⁹¹⁹ entre Abraham y los cristianos.

Ahora bien, en este lugar se abre una controversia, que se mantiene en el momento presente, acerca de qué finalidad teológica tiene el

915. Así acentúa Hahn, *Genesis 15, 6*, 101; cf. Jeremias, *Gedankenführung in Römer 4*, 51.58.

916. Así de manera especial recientemente Zeller, *Juden und Heiden*, 100s.

917. Así acentúa Klein, *Römer 4*, 151.158.

918. Así, por ejemplo, Vielhauer, *Paulus und das AT*, 44, cf. fundamentalmente para el uso del AT *ibid.*, 61s; además, Luz, *Geschichtsverständnis*, 177, cf. *infra* nota 920.

919. Así resume Berger, *Abraham*, 76, la opinión de Klein.

recurso a Abraham en Rom 4. Indudablemente, Pablo apunta al presente cristiano (v. 23ss). Pero también es indudable que ve a Abraham no simplemente como paradigma de la justificación cristiana por la fe, tal como se ha interpretado Rom 4 casi ininterrumpidamente en la exégesis precrítica⁹²⁰. El comentario en v. 10ss sobre el momento de Gén 15, 6 antes de Gén 17 demuestra más bien un interés por la historia bíblica concreta, y sobre todo la exposición acerca de la «promesa» en v. 13ss pone de manifiesto una diferenciación temporal entre Abraham y los cristianos. Se trata de la significación de Abraham, el ascendiente físico de los judíos (v. 1) como padre de todos los creyentes (v. 11s.16), pero ¿en qué sentido? ¿Quiere Pablo desgajarlo de la continuidad de la historia de Israel de manera que ésta quede «profanada y paganzada radicalmente»⁹²¹ y «se proclame una indiferencia teológica de judíos y gentiles»⁹²² porque la justicia de Dios (tiene) «un comienzo datable...: el tiempo *ante Christum natum*, más precisamente: *ante Christum crucifixum*»⁹²³? En contra habla no sólo el que ya Abraham mismo haya sido justificado como impío (v. 4-8)⁹²⁴, sino, sobre todo, el que entre la «descendencia» de Abraham se cuenten también aquellos judíos que pertenecen a Abraham como su padre no sólo por la circuncisión, sino también mediante su seguimiento en la fe (v. 12), los cuales «no sólo viven de la ley, sino también de la fe de Abraham» (v. 16). Ni se dice ni se desprende del tenor del texto que con ello se esté pensando no en los judíos *ante Christum*, sino exclusivamente en los judeo-cristianos del momento presente, por más que el texto tenga una orientación actual. Sin duda, hay razón para afirmar que «la categoría de una historia de la salvación que se desarrolla en continuidad cristológica es inadecuada como principio hermenéutico para desarrollar la imagen paulina de Abraham»⁹²⁵. Sin duda no es intención de Pablo «mostrar que, por una parte, en Cristo ha avanzado y se ha cumplido la historia de la salvación, pero que, por otra parte, la constante, que es visible en la historia salvífica veterotestamentaria como apuntando a Cristo, de la historia salvífica

920. Ejemplos clásicos de tal exégesis dogmática de Rom 4 ofrecen Tomás (*Röm*, 57-67) y Melancthon (*Röm*, 122-155), que exponen su doctrina de la justificación en forma escolar de la mano de este texto. Pero cf. también, en la actualidad, Luz, *Geschichtsverständnis*, 177: «Pablo no mira a Abraham, sino que, con la ayuda de Abraham, fija su mirada en "nosotros", a los que es imputada la fe como justicia. Tema de Rom 4 es la justificación como camino de salvación único; por consiguiente, no el pasado, sino el presente».

921. Klein, *Römer 4*, 158 cf. 149.

922. Klein, *ibid.*, 151.

923. Klein, *ibid.*, 148.

924. Contra Klein, *ibid.*, 153; Conzelmann, *Grundriss*, 190s.

925. Klein, *ibid.*, 169.

de Israel conserva su validez *permanente*, de manera que no se puede entender rectamente la obra de Cristo sin ella»⁹²⁶. Por eso, tampoco se puede decir «que la fe en Dios» tiene, según Rom 4, «su fundamento elemental en la historia»⁹²⁷, si no se precisa que con ello no se piensa simplemente en la historia fáctica de Israel, sino en la actuación de Dios como *constituens* de aquella⁹²⁸.

En *este* sentido, Pablo concede la mayor importancia a la facticidad de la justificación de Abraham al comienzo de la historia de la justificación por la fe y a la figura de Abraham mismo, no como ejemplo modélico de la fe, sino como patriarca de todos los creyentes en los que se cumple la promesa que Dios hizo a Abraham y con la que él ha proclamado la justificación de éste *sola fide* como el auténtico sentido de la historia de todos los hombres posteriores a Abraham: como historia *de Dios* con los creyentes, del Creador con sus criaturas. La continuidad de esta historia descansa tan sólo en la fuerza creadora de la inmutable fidelidad de Dios en la que él mantiene su identidad consigo mismo como δικαίων τὸν ἀσεβῆ y realiza⁹²⁹ su promesa dada en contra de toda resistencia de la apariencia humana. Sin esta continuidad de la gracia, la historia de los hombres, como historia del pecado, terminaría en la desgracia universal. Pablo ha expuesto esto en 1, 18-3, 20 y reflexionará propiamente sobre el sentido *histórico* de la *iustificatio impiorum* como eliminación del pecado fáctico universal en 5, 12ss. Mientras que allí confronta dialécticamente la acción de Cristo con la de Adán para destacar *de qué manera* Dios «tiene poder para hacer lo que ha prometido» (4, 21), aquí se trata para él de la fuerza de las promesas como tal en la que puede o debe confiar el creyente como ἀσεβῆς⁹³⁰. Bajo este punto de vista, Pablo coloca aquí a Abraham como al primer creyente frente a los cristianos creyentes: como su patriarca. A diferencia de lo que sucede allí, aquí el modelo hermenéutico no es la antítesis, sino la continuidad; no la correspondencia negativa, sino la positiva. Al igual que en las confesiones de fe de Israel, se destaca aquí la «historia de la salvación» puramente como tal; de ahí el recurso a Abraham, sin interesarse por su estructura como superación de la historia de la perdición (para lo que Pablo recurre en Rom 5 a Adán). La secuencia resultante de ambos

926. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, 240s.

927. Wilckens, *Rechtfertigung Abrahams*, 49.

928. Id., *Zu Römer 3, 21-4, 25*, 64-68, 71s.

929. En este sentido, yo desearía precisar las exposiciones de Bornkamm (*Pablo*); cf. también Conzelmann, *Grundriss* 124.

930. Bajo *este* punto de vista, de hecho es indiscutible el aspecto antropológico de Rom 4. Sin embargo, es decisivo lo que se cree y hacia dónde apunta la fe.

«diseños de historia»: Adán –Cristo, Abraham– cristianos⁹³¹ está muy bien interpretada en el *raciocinio* de la Carta a los romanos. Rom 4 apunta a mostrar a los cristianos su lugar legítimo en la historia de la justificación por la fe; no pretende, por el contrario, revalidar cristianamente al mismo tiempo a Abraham⁹³². Si bien la exégesis paulina de la historia bíblica de Abraham se opone a toda la interpretación judía anterior a aquella y propone arbitrariamente, a juicio de la exégesis judía, la experiencia cristiana como criterio de la exégesis, no obstante coincide plenamente con aquella en la valoración de la autoridad del antiguo testamento como «Escritura» en la que se «testifica» en la historia de la experiencia de Israel la anticipación de la propia experiencia actual. Sin embargo, lo que es nuevo bajo el aspecto de la experiencia cristiana actual y constituye la contraposición objetiva a la tradición exegética judía es el conocimiento de que la historia que se inicia con Abraham no se circunscribe desde este comienzo a Israel, incluso ni siquiera está ligada al ámbito delimitado de la historia fáctica de Israel, sino que apunta a realizar la relación creadora de Dios con los hombres en la justificación por la fe. «La justificación no elimina la historia de la salvación; sin embargo hace desaparecer las barreras de ésta en cuanto que derriba el seto de la ley y la salvación no se mantiene como algo reservado»⁹³³. Pero precisamente para esto es decisivo que Pablo tenga sumo interés en hacer que la universalidad de la justicia de Dios *no* comience aquí con el acontecimiento de Cristo⁹³⁴, sino con la justificación de Abraham.

Ahí se diferencia el uso paulino del AT del que hizo la Iglesia antigua. Tan importante como es para su recta interpretación caer en la cuenta de que el método alegórico era para los teólogos de mentalidad griega prácticamente la única posibilidad de una recepción útil del AT, lo es, con la mirada puesta en el diálogo de nuestros días con el judaísmo, la comprobación de que Pablo no quiso arrancar el AT a Israel y pretenderlo exclusivamente para la Iglesia, sino que trató de demostrar desde el AT como «Escritura» la legitimidad de la predicación y de la fe cristianas. *En ese punto*, ni se diferenció de los escribas judíos de su tiempo, de cuyos métodos hermenéuticos sabía servirse perfectamente⁹³⁵, ni tampoco del intérprete helenista Filón. También la manera como Pablo puede ver presentes anticipadamente

931. A esto ha aludido Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte*.

932. Contra Luz, *Geschichtsverständnis*, 177: «“escrito”, no *acaecido* ha sido Gén 15, 6 “por nuestra causa” (4, 23)».

933. Käsemann, *Glaube Abrahams*, en *Paulinische Perspektiven*, 155.

934. Käsemann, *ibid.*, 152, objeto con razón esto contra Klein, *Römer 4*, 148.

935. Cf. para esto Jeremias, J., *Paulus als Hillelit*, en *Neotestamentica et Semitica*, FS M. Black, ed. E. E. Ellis y M. Milcox, Edinburgh 1969, 88-94.

a veces en el AT los acontecimientos del presente cristiano (por ejemplo, 1 Cor 10, 1-13; Gál 4, 21-31) responde formalmente a la exégesis escriturística escatológica de la apocalíptica, en especial a la de la comunidad de Qumram⁹³⁶. La diferencia desde la que se explican también las diferencias existentes en lo formal consiste en que Pablo hace constantemente del acontecimiento de Cristo el criterio *objetivo* de su exégesis del AT. Pero al reconocer a éste como actuación salvífica *de Dios*, le resulta al mismo tiempo hermenéuticamente evidente que esa actuación salvífica de Dios en Cristo está en línea de continuidad con toda la actuación salvífica precedente de Dios. Porque si el Dios que ha resucitado a Cristo de entre los muertos (v. 24) no fuera el Dios de Israel, el Dios de Abraham, como lo testimonia la Escritura, entonces la verdad del evangelio no sería reconocible ni inteligible como tal. A los cristianos venidos de la gentilidad Pablo no podía interpretarles el evangelio con categorías teológicas de la tradición religiosa de ellos, sino sólo partiendo de la Escritura; y no porque él como judío y la mayoría de los cristianos de la gentilidad como antiguos «temerosos de Dios» estuviesen perfectamente familiarizados con este Libro, sino porque él como cristiano veía atestigüada en este libro la actuación de Dios en Cristo en conexión con toda la actuación precedente de este Dios y así podía interpelar a la ἔσθλην como cristianos sólo como hijos legítimos de Abraham; y precisamente *no* (podía dirigirse) en general a todos los hombres como hijos de Dios. Tiene significación *teo-lógica* elemental el que el AT se convirtiera en «Escritura» de la *Iglesia*. Pero el AT como Biblia de los cristianos une esencialmente a éstos con los judíos, por encima de todas las diferencias hermenéuticas.

Y esto ha continuado así allí donde tanto la teología cristiana como la judía del momento presente han aprendido a entender *históricamente* el AT⁹³⁷. Aunque con ello se crea una distancia respecto del uso paulino del AT ya que, por decirlo así, se anula el horizonte inmediatamente cristiano de comprensión, sin embargo, en modo alguno el AT interpretado históricamente queda, por ello, confinado al pasado de la historia de las religiones antiguas del Oriente Medio; ni para la teología cristiana ni para la judía, que, naturalmente, está tan afectada como la cristiana por el distanciamiento histórico del AT respecto del presente. El presupuesto teológico de que el Dios del antiguo Israel es el mismo que aquel en el que creemos actualmente, y el hecho de que nuestra experiencia de Dios es sólo una experiencia de Dios en el

936. Para esto, cf., por ejemplo, Goppelt, *Apokalyptik und Typologie*; Käsemann 117-120.

937. Para lo que sigue, cf. Vielhauer, *Paulus und das AT*, 58-62.

supuesto de la identidad con el Dios del antiguo Israel continúa siendo esencialmente común para ambas teologías. Para las dos vale también el AT interpretado históricamente como parte del canon bíblico⁹³⁸. Porque el AT es un «libro doctrinal» sólo como testimonio de historia. Pero como testimonio de historia se ha hecho inteligible como nunca a través de la exégesis histórico-crítica. Por lo que se refiere a Gén 15, 6, es posible reconocer, por más que se retoque por completo la interpretación paulina, también en el sentido original del texto los rasgos decisivos que Pablo elaboró⁹³⁹. Precisamente un esfuerzo histórico común por entender este pasaje es capaz, pues, de conducir a cristianos y a judíos a un diálogo, legítimo y fructífero para ambas partes, acerca de la justificación por la fe.

c) 5, 1-11 *El gloriarse de los pecadores justificados*

Bibliografía: Bornkamm, G., *Paulinische Anakoluthe*, en *Das Ende des Gesetzes*, 78-80; Bultmann, R., *Adam und Christus nach Römer 5*, en *Exegetica*, 425-431; Dahl, N. A., *Two Notes on Roman 5*: StTh 5 (1951) 37-48; Delling, G., *Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus*, en *Aphophoreta*, FS E. Haenchen, Göttingen 1954, 85-96; Dibelius, M., *Der Jakobusbrief*, ed. H. Greeven, KEK XV, ¹¹1964, 125-129; Dupont, J., *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, 1953 (ALBO II, 32); Eichholz, G., *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977, 237-245; Fuchs, E., *Die Freiheit des Glaubens, Röm 5-8 ausgelegt*, 1949 (BEvTh 14), 9-17; Goppelt, L., *Versöhnung durch Christus*, en *Christologie und Ethik*, 147-164; Käsemann, E., *Erwägungen zum Stichwort Versöhnung im NT*, en *Zeit und Geschichte*, FS R. Bultmann zum 70. Geburtstag, Tübingen 1964, 47-59; Luz, U., *Zum Aufbau von Röm 1-8*: ThZ 25 (1969) 177-179; Nauck, W., *Freude am Leiden*: ZNW 46 (1955) 68-80; Schmithals, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*, 197-202; [Myers, C. D. Jr., *The Place of Romans 5, 1-11 within the Argument of the Epistle*, Princeton 1985 (tesis)].

1 Justificados, pues, por la fe, tenemos paz (en relación) con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo, 2 por quien, en virtud de la fe, hemos obtenido también el acceso a esta gracia en la que hemos recibido nuestro estado; y nos gloriamos, en virtud de la esperanza, en la gloria de Dios. 3 Y no sólo (esto), sino que nos gloriamos también en las tribulaciones sabiendo que la tribulación produce la paciencia, 4 la paciencia, una virtud probada; y la virtud probada, la esperanza. 5 Y la «esperanza no quedará confundida», porque el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu santo,

938. Contra Vielhauer, *ibid.*, 58.

939. Cf. para esto la valoración de la exégesis de von Rad en Hahn, *Genesis 15*, 106s.

que nos ha sido dado. 6 Porque, cuando todavía éramos débiles, Cristo, en (este) tiempo, murió por (nosotros) los impíos. 7 En verdad, apenas habrá quien muera por un justo. Pudiera ser que muriera alguien por el bien (o: por el bueno). 8 Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros. 9 Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos salvados por él de la ira. 10 Porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvados por su vida. 11 Pero no sólo (esto), sino que nos gloriamos también de Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo, mediante el cual hemos recibido ahora la reconciliación.

Análisis

Arriba⁹⁴⁰ nos hemos declarado ya a favor de la pertenencia de 5, 1-11 a lo que antecede. Tendremos que probar ahora esta afirmación. Primero: v. 1, mediante δικαιωθέντες, empalma con τὴν δικαιοσύνην de 4, 25. Sin embargo, al mismo tiempo, Pablo resume con δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως todo lo que antecede a partir de 3, 21 y de esta forma recoge la tesis de 1, 17. Segundo: aunque con el «acceso», de v. 2, aparece un motivo nuevo, εἰς τὴν χάριν ταύτην empalma con lo que se ha dicho ya en 4, 4.16 y además con 3, 24, aunque la gracia como fundamento a la que los justificados han tenido acceso y recibido estado aparece en 5, 2 en una función mucho más fundamental que será explicitada en v. 12ss. Tercero: el término καταχθᾶται de v. 2.3.11, que enmarca la sección, es una antítesis clara de la «jactancia» de los judíos 2, 17; 3, 27. Cuarto: es igualmente importante tener presente que en v. 6-8 se repite la afirmación fundamental de 3, 23-26 y se profundiza con la mirada puesta en el amor de Dios. V. 5 sirve de introducción. Quinto: v. 9s toman el concepto «salvación» de la tesis 1, 16 al destacar ahora dos veces como consecuencia escatológica de la justificación del impío el efecto salvífico de la justicia de Dios ἐκ πίστεως afirmada allí. Sexto: mediante la repetición del término καταχθᾶται, que ahora está fundamentado enfáticamente en la reconciliación regalada, así como por medio de la fórmula solemne διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, v. 11 se demuestra como conclusión que no se había alcanzado todavía en 4, 24s.

Frente a lo que acabamos de decir, las relaciones con lo que sigue, de manera especial con cap. 8, que son numerosas⁹⁴¹, no tienen importancia porque están todas ellas integradas en la temática de la

940. Cf. *supra*, p. 225s.

941. Cf. para esto, de manera especial, Dahl, *Notes*; posteriormente, en nuestros días, Schlier 137s.

justificación, que domina la sección. Esto vale en primer lugar para el término nuevo ἐλπὶς de v. 2, que todavía no ejerce aquí una función autónoma y sí comenzará a tenerla a partir de 8, 17ss⁹⁴². Por lo demás, la esperanza, en cuanto al contenido, es explicitada en v. 9s en el contexto de la temática de la justificación. Pero también el trozo v. 3s, que queda fuera del raciocinio, es tan sólo una especie de preludeo de 8. 17ss que será desarrollado por primera vez allí, mientras que la idea es reinflexionada aquí al tema dominante de la justificación. Lo mismo hay que decir, finalmente, de la afirmación de v. 5, que tampoco será desarrollada hasta 8, 2ss. Se la une aquí igualmente a la temática de la justificación al interpretar el don del Espíritu como efusión del amor de Dios, que está referido en v. 6ss a la cruz⁹⁴³.

La marcha del raciocinio no es unilineal. Pablo traza en v. 1-5 una dirección de la justicia lograda en el presente hacia el futuro, pero abandona enseguida esa dirección para reconducir en v. 6-11 a la afirmación fundamental cristológica central de 3, 21ss, en cuyo contexto inserta la mirada al futuro escatológico (v. 9s). De la comprensión de este «doblamiento» entre v. 5 y v. 6 depende en buena medida la interpretación de toda la sección. Por lo demás, la estructura es clara: v. 1-2a expresan una tesis de la que se concluye otra en v. 2b, conclusión que desarrolla Pablo mediante «sorites» en v. 3s y fundamenta en v. 5. En v. 6-8 interpreta el término del amor de Dios, central en v.5, de donde en v. 9, en una deducción *de minore ad maius*, concluye la idea de la salvación escatológica. Mientras que hay que entender v. 6-9 como una unidad, v. 10 vuelve a repetir una vez más la misma conclusión. V. 11 marca el final.

942. Para esto, cf., por ejemplo, Luz, *Aufbau*, 178s.

943. Para las relaciones con 5, 12ss, cf. *infra*, p. 374s. Recientemente Schmithals, *Römerbrief*, 197-202 ofrece a la discusión la tesis de sacar del contexto toda la sección como anexo redaccional y adscribirlo a otra carta de Pablo (entre 2 Tes 1, 1-12 y 3, 6-16, secciones que Schmithals considera que originariamente constituyeron una carta). Schmithals puede afirmar que 5, 1-11 «interrumpe la secuencia de la idea» (197) sólo porque él, de forma muy unilateral, considera como tema de esa secuencia sólo la unidad de judíos y gentiles mediante el evangelio (de la que de hecho nada se dice aquí), mientras que sin embargo esa unidad, según 3, 21ss, está fundada mediante la muerte de Cristo como acción salvífica de la justicia de Dios para los creyentes, a lo que reconducen claramente 5, 6ss. Que 5, 12ss debería empalmar inmediatamente con 4, 25 a causa de v. 18 (197) sólo es aceptable para aquel que, con Schmithals, 5, 1 –sin fundamento alguno– está dispuesto a considerarlo como glosa de un redactor, a cuya «destreza» se debe la frase más que al autor mismo (198 nota 34). La hipótesis se complica más aún porque Schmithals considera 5, 6-7a como glosa secundaria, de la que, finalmente, quiere distinguir otra glosa en v. 7b (199 nota 35). Además, es exagerado ver en 5, 1-11 un «doblete» del capítulo 8 (200). Schmithals cree que con esa hipótesis puede solucionar de golpe todos los discutidísimos problemas respecto de la posición de la sección en el contexto de la Carta a los romanos (202); resulta difícilmente convincente.

Explicación

I La exégesis de Gén 15, 6 en el capítulo 4 ha puesto de manifiesto lo que significa «justificado por la fe». Ahora Pablo centra su mirada en lo que significa esto en la vida presente para los creyentes que han experimentado tal justificación. El interlocutor judío desaparece como oponente⁹⁴⁴. Pablo habla en la forma «nosotros» homológica eclesial de los creyentes afectados. «Nosotros» tenemos paz en relación con (πρός) Dios, la apertura salvadora respecto de Dios, que está fundada mediante la justicia, juntamente con su consecuencia para los justos, la «paz» como salvación (שָׁלוֹם). Pero así como la justicia no es aquella que los hombres han adquirido para sí como justos en virtud de sus obras, sino la que les ha sido regalada como injustos en virtud de la fe en Cristo, así la paz que ellos tienen como justificados se considera como la realidad de la relación positiva respecto de Dios, que no resulta de la actuación de la justicia, sino de la eliminación de su relación negativa con Dios mediante la acción divina: la realidad de la reconciliación (v. 10)⁹⁴⁵. A ese objetivo quiere llegar Pablo (v. 11s).

La variante ἔχομεν es indudablemente secundaria desde el punto de vista de crítica textual frente a la variante ἔχομεν atestiguada en el texto egipcio, sirio y occidental, así como mayoritariamente en la koiné. Pero al mismo tiempo es preferible crítico-textualmente a la vista del indicativo paralelo ἐσχίκαμεν v. 2 y de la finalidad correspondiente de la fundamentación v. 6ss⁹⁴⁶. En el contexto, nada apunta hacia una exigencia, y sí, en cambio, todo se encamina a la situación dada desde Dios mediante la reconciliación. Es posible que ἔχομεν estuviera ya en el arquetipo y haya sido tomado así por todos los Padres como útil⁹⁴⁷. A pesar de todo, sólo se puede tratar de un error auditivo en el dictado⁹⁴⁸. Orígenes ha interpretado desde el contexto el texto que le fue trans-

944. Esto habla en contra de la tesis de Scroggs, *Paul as Rhetorician*, 293-296, de que en el capítulo 5 hay que suponer el comienzo de una homilía en tono de diatriba (Rom 5-8) que Pablo ha elaborado en la Carta a los romanos. Pero desde el aspecto de la crítica del estilo, el capítulo 5, en el que la diatriba está completamente ausente, se diferencia claramente del capítulo 6, donde se vuelve a tomar el tono de diatriba de 3, 27-31. Por lo demás, no convencen en forma alguna los argumentos que Scroggs aporta en favor de su tesis (término clave: muerte-vida como *cantus firmus* de diversas unidades menores, al igual que λογισμός en 4 Mac).

945. La interpretación como «paz del corazón» en el creyente que «llega a tomar conciencia interiormente» (Kühl 160) de la reconciliación con Dios refleja, influida por la teología de Schleiermacher, la realidad objetiva de la reconciliación pensada por Pablo en la subjetividad. La exégesis de la Iglesia antigua reconoció siempre la significación objetiva e interpretó εἰρήνην como oppositum a la «enemistad» v. 10, cf. Schelkle, *Paulus*, 150s.

946. La variante cohorativa ἔχομεν es defendida en los últimos tiempos sobre todo por Kuss 201s; más bibliografía en Käsemann 123.

947. Cf. los ejemplos en Schelkle, *Paulus*, 150s.

948. W. Foerster, ThWNT II 414.

mitido, y como fundamentación para la exigencia de tener paz con Dios añadió el ἔχειν de la paz desde Dios⁹⁴⁹.

«Por mediación de nuestro Señor Jesucristo», es originariamente, sin duda, una fórmula litúrgica con la que se fundamenta aquí cristológicamente el tener paz con Dios. Como se expone en v. 6ss, se piensa en el Crucificado (v. 9.10) que, como tal, ha resucitado y como Exaltado intercede ante Dios en favor de aquellos por los que él murió (cf. 8, 34). Este camino del Crucificado al cielo, al trono de Dios, el lugar del Juicio final, es entonces también (καί explicativo) aquel mediante el cual se ha creado el «acceso» para nosotros. Nos encontramos aquí con una imagen cultural con la que, en una determinada tradición cristiana primitiva, se fundamentaba la pertenencia de los cristianos a la salvación escatológica mediante la ascensión del Cristo crucificado: como, y porque, Cristo como sumo Sacerdote ha entrado en el santuario celeste (Heb 9, 11-14) por eso el mismo «acceso» está abierto ahora también a los suyos (Heb 4, 14-16; 10, 19-22; 1 Pe 3, 18)⁹⁵⁰. Pero Pablo ve la *gracia* al mismo tiempo como Señor de este Santuario: ella es la *Sanctissimum* de Dios, concretamente su actuación, como Pablo lo ha descrito en el capítulo 4 con la mirada puesta en la justificación de Abraham, como imputación de la justicia κατά χάριν para el impío (4, 4s), sólo ἐκ πίστεως. Esta gracia (ταύτην en el sentido de tal referencia retrospectiva) es el fundamento de la justicia y de la vida cristianas en el que hemos obtenido nuestro estado como justificados y, por consiguiente, tenemos ahora nuestro estado. El perfecto ἐστήκαμεν expresa la situación actual tal como nos ha sido dada mediante la actuación justificadora de Dios, mediante la reconciliación en la muerte de Cristo como el fundamento de la vida cristiana (cf. v. 11). El «estar» de una persona es, en la teología helenístico-judía, una imagen muy frecuente para expresar el asidero y la fuerza que el sabio ha adquirido aferrándose en su pensamiento a la realidad ultraterrena-celeste de Dios, el único «que está»⁹⁵¹, en

949. Orígenes, *Röm-Kommentar* (ed. J. Scherer) 224, 9-20: οὐ γὰρ δυνατόν ἐστιν εἰρήνην ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν τὰ ἐναντία ἔργα τῆ ἀρετῆ πράττοντα ἄπερ ἐχθροποιεῖ θεῶ τὸν καταργαζόμενον. En su favor se cita Mt 5, 45, de donde se ve con claridad que Dios τὰ τῆς πρὸς ἡμῆς εἰρήνης ἐπιτελεῖ, por lo que no correspondemos a esa actuación divina pecando, sino obrando rectamente, ὅτε καὶ εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν (cf. Rufino 988-990 en Schelkle, *ibid.*, 150).

950. Berger, K., *Almosen für Israel*, 182 nota 13, remite a Justino, *Dial.* 11, 5: «Hijos de Abraham, nosotros los que hemos sido conducidos a Dios por medio del Crucificado» (προσσηθέντες!).

951. Cf., por ejemplo, Filón, *Somm* I 250; *Post Cain* 30; además el predicado de Dios ὁ ἐστὼς, στάς, στησόμενος en la simoniana Μεγάλη Ἀπόφασις en Hipp Ref VI, 12, 3.

lugar de ser presa del movimiento y de la mutación de la creación⁹⁵². En Pablo, el «estar» y el «caer» se miden con la sentencia del Juicio final (14, 1; 1 Cor 10, 12 cf. Ef 6, 11). En ambas ocasiones, el interés apunta a lograr la identidad última de la persona humana a la vista de sus peligros mortales en la situación terrena. Mas para Pablo la justificación del impío significa que la identidad del hombre está a salvo sólo mediante la gracia de Dios; que no se puede alcanzar de ninguna manera, sino que es gracia por antonomasia: Dios, que es inalcanzable en su altura para los pecadores, se ha hecho accesible a ellos al hacer desaparecer mediante la fuerza creadora de su acercamiento la distancia infinita real de Dios que ha sido causada por el pecado. La relación respecto de Dios (v. 1) consiste en este *acceso* a su *gracia* abierto por Cristo (v. 2). La identidad del pecador es así por completo el regalo permanente de la gracia como «paz con Dios» (v. 1); y, por consiguiente, sólo se puede lograr «en la fe»⁹⁵³.

Si bien en el perfecto ἐστῆκαμεν se hallan presentes el pasado y el presente, se suma a estos enseguida el futuro. Concretamente porque la gracia tiene fuerza escatológica ya que arranca de la resurrección del Cristo crucificado, la fe se convierte al propio tiempo en «esperanza en la gloria de Dios» que perdió el pecador (3, 23), pero que ha sido conseguida de nuevo por Cristo como el destino último del hombre (cf. 8, 18 como exégesis de συνοδοξασθήμεν 8, 17). Y puesto que la fe en Cristo como el Resucitado διὰ τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ (6, 4) sabe realizada la glorificación escatológica, la esperanza de ella adquiere fuerza presente: es de ella de la que los cristianos pueden gloriarse ya ahora. No se menciona aquí expresamente la contraposición a la jactancia del judío (2, 17ss; 3, 27), pero está presente para el lector⁹⁵⁴. Si el judío se ha gloriado de Dios en virtud de sus privilegios histórico-salvíficos a pesar de la contradicción de su actuación propia con la elección de Dios, el cristiano se gloria de Dios en virtud de su gracia,

952. Para esto, cf. especialmente Filón, *Post Cain* 23: «Pues se saca efectivamente la conclusión de que lo que se aproxima al Estable (= Dios) se esfuerza por encontrar la calma, empujado por la añoranza de hacerse semejante a él. Ahora bien, lo que está firme de manera inamovible es Dios, más lo móvil la creación, de manera que el que camina hacia Dios (προσιὼν Θεῷ) se esfuerza por conseguir la inacción (στάσεως); cf. *ibid.*, 27: ὄντως γὰρ ἀτρέπτω ψυχῇ πρὸς τὸν ἀτρέπτον Θεὸν μόνη πρόσδοδος ἐστὶ, καὶ ἡ τοῦτον διακειμένη τὸν τρόπον ἐγγὺς ὡς ἀληθῶς ἴσταται δυνάμειος Θεός. Cf. para esto Waitz, H., *Simon Magus in der altchristlichen Literatur*: ZNW 3 (1904) 121-143.

953. La falta de τῆ πίστει en B D G it Or (lat) se basa sin duda en una omisión errónea anterior. Caso de que la variante fuera original, τῆ πίστει es una clarificación secundaria de lo que piensa Pablo.

954. Se hace expreso en Flp 3, 3. No existe prueba alguna que preste fundamento a la tesis de Michel 131 de que con καυχᾶσθαι se quiere dar a entender el júbilo cultural = ἀγαλλίασις.

que ha eliminado aquella contradicción. Y si allí el judío se gloriaba a diferencia del gentil, aquí ha desaparecido aquella diferencia en el gloriarse de los pecadores justificados; judíos y gentiles son uno en la alegría de la salvación que está abierta a ellos como su futuro común.

Por más que este «gloriarse» cristiano empalme el presente con el futuro escatológico, no por eso se deja a un lado la realidad del presente, que contradice a la de la gloria futura. Pues por más que el justificado esté libre del pecado, sin embargo permanece hasta el final en el mundo determinado mediante la realidad del pecado; y precisamente porque ha adquirido su estado como perteneciente a Dios en el campo de fuerza de la gracia, le afecta también a él la rebelión contra Dios en la que participó él mismo como pecador: concretamente en las θλίψεις que tanto de parte del entorno como en los poderes antidivinos eficaces como enemistad y persecución así como también en su destino en forma de enfermedades, temores, esfuerzos y sufrimiento contradicen masiva y sensiblemente a su identidad en la paz de Dios⁹⁵⁵.

Que el justo tiene que sufrir y soportar pacientemente la confabulación de la injusticia del mundo marcado por la rebelión contra Dios hasta que el Juicio final elimine esta contradicción es un tema central de la apocalíptica judía⁹⁵⁶ heredado de la Sabiduría. Esta experiencia mostró al piadoso que esa hostilidad no haría sino incrementarse hasta el final; en el último tiempo, que precede inmediatamente al final, llegan al punto culminante de los «dolores», en la medida en que entonces anuncian el juicio en los «presagios» de catástrofes históricas y cósmicas, hasta que la irrupción del final les traiga a los justos salvación y a los impíos, por el contrario, la perdición. El cristianismo primitivo tomó esto⁹⁵⁷, pero, a diferencia del judaísmo, lo refirió a la fe en Cristo: los cristianos sufrirán en el presente numerosas tribulaciones a causa de su fe, pero Cristo los salvará si perseveran hasta el final. Precisamente porque pertenecen a él están en condiciones de resistir a todas las hostilidades. Estas no son otra cosa que pruebas de la autenticidad de su fe y Dios no permite que estas pruebas superen la medida de lo soportable (1 Cor 10, 12s). Así, el padecimiento de los cristianos es un tema central también en el cristianismo primitivo. La parénesis les exhorta incesantemente a la «paciencia» (Heb 10, 36; 12, 1; 1 Pe 2, 20; Ap 13, 10; 14, 12), mediante la cual su fe tiene que encontrar «verificación», como el oro se purifica en el fuego del crisol (1 Pe 1, 7). Consuela al mismo tiempo a los pacientes en el ardor de la hostilidad (Rom 15, 4) poner la mirada en el futuro cierto de su salvación final (1 Tes 1, 3; 2 Cor 4, 16s; Rom 8, 25). Incluso, en paradoja atinada, les invita a gozarse en

955. Cf., por ejemplo, 1 Tes 3, 3s.7; 2 Tes 1, 4-7; 1 Cor 4, 9-13; 2 Cor 1, 3-11; 4, 7-18; 6, 4-10; 11, 23-33; Rom 8, 35s.

956. Cf. para esto Rössler, *Gesetz und Geschichte*, 88-95.

957. Cf., por ejemplo, Mc 13; 2 Tes 1, 3-12.

los padecimientos (Sant 1, 2-4) y a entonar ya ahora, en medio del sufrimiento, el júbilo escatológico de los salvados (1 Pe 1, 6-9; 4, 12)⁹⁵⁸.

Pablo presupone este contexto de tradición. Con la elipsis οὐ μόνον δέ⁹⁵⁹ ἀλλά καί se produce no sólo la paradoja de la καύχησις escatológica presente como tal, sino que se subraya ahí que ella en modo alguno neutraliza la presencia de las θλίψεις, sino que se hace sonora precisamente a la vista de ellas: al καυχᾶσθαι ἐπ'ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ corresponde el καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν⁹⁶⁰. Como Abraham puso su confianza en la promesa ἐπ'ἐλπίδα παρ'ἐλπίδα (4, 18), así se agudiza esta contradicción entre impotencia y poder (cf. 4, 21), no ser y ser (4, 17), muerte y vida (cf. 2 Cor 1, 8-10; 4, 10; 6, 9s) para el aspecto de la fe cristiana en la medida en que aquí el fundamento de la confianza en Dios no es la palabra dada de la promesa, sino la muerte y resurrección de Cristo como cumplimiento de la promesa, y la confianza tiene por eso el carácter de la certeza de la salvación (καυχᾶσθαι) (cf. en contra 4, 2). Pero en la esperanza del futuro libre de contradicción de la gloria de Dios, la certeza de la salvación cristiana no salta por encima de la contradicción de la hostilidad presente (cf. Heb 6, 19s), sino que ella expresa esa contradicción misma en el «gloriarse», porque se fía de sí –es decir: de la gracia de Dios– para moldearse a sí misma precisamente en los sufrimientos, al igual que el oro no llega a hacerse puro hasta que no pasa por el proceso de acrisolamiento (cf. 1 Pe 1, 7). Porque la fe en Crucificado resucitado como el lugar de la justificación *sabe* que toda θλίψις⁹⁶¹ sólo puede obrar ahora más paciencia, capacidad de aguantar, es decir: no existe poder alguno contrario que pueda poner en entredicho para el creyente, seriamente y con el éxito de su «caída», lo que la gracia *ha* obrado

958. Cf. para esto Dibelius-Greeven, *Der Brief des Jakobus* (KEK XV), 103-105; Nauck, *Freude im Leiden*; Schrage, W., *Leid, Kreuz und Eschaton. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie*: EvTh 34 (1974) 141-175.

959. Hay que completar: καυχώμεθα ἐπ'ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

960. Sin duda, en la diversa formulación con ἐπί y ἐν se podría indicar que la esperanza es el motivo y la tribulación el lugar del gloriarse, como Michel 131 nota 2 menciona. Sin embargo, puesto que en LXX καυχᾶσθαι se construye casi siempre con ἐν, pero en ocasiones también con ἐπί (Sal 5, 11; 25, 14; 30, 2) y a Pablo le agrada este tipo de formulaciones diferentes para el mismo contenido temático, ἐπί y ἐν pueden ser consideradas perfectamente como sinónimas (así, por ejemplo, Kuss 200; Käsemann 122). Ciertamente en el resto de la obra de Pablo falta καυχᾶσθαι ἐπί; y puesto que ἐπί c. dat se emplea en sentido causal –precisamente mirando a la esperanza, cf. 4, 18; 8, 20; 1 Cor 9, 10– tal vez sin embargo en 5, 2 se quiere dar a entender el gloriarse en virtud de la esperanza, pero en 5, 3, en todo caso, su objeto (la significación local no procede si se tiene en cuenta la utilización constante de καυχᾶσθαι ἐν).

961. Cf. TesJos 10, 1: ὁρᾶτε οὖν, τέκνα μου, πόσα κατεργάζεται ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ προσευχὴ μετὰ νηστείας.

en Cristo; cf. 8, 38s; 1 Cor 10, 12s. Por consiguiente, en esta lucha de la fe contra la realidad del mundo presente que se contrapone a ella no hace sino robustecerse la certeza de la salvación del cristiano: la paciencia produce «virtud probada», tanto de la fe (2 Cor 8, 2) como, por consiguiente, también del creyente con miras al juicio final (cf. 1 Cor 4, 5; 11, 19; 1 Pe 1, 7; Sant 1, 3; Ap 13, 10; 10, 12). Pero tal confirmación produce a su vez esperanza: mediante la lucha con las hostilidades en el soportar los padecimientos, la esperanza presupuesta no hace sino ganar en certeza, en firmeza y en poder determinante.

La figura retórica del llamado sorites⁹⁶² expresa la lógica de este «proceso» no en cuanto que se hace referencia al progreso, sino a la fuerza de las «determinaciones de partida» operante en el proceso. Así la serie retorna, por encima de v. 2b, a la afirmación fundamental de v. 1-2a. En v. 5 Pablo comienza su interpretación profunda: la esperanza es, según Sal 21, 6; 24, 20; 118, 116; Is 28, 16, inquebrantable, no «avergüenza» al que espera (respecto de la verdad del juicio final en el que toda conducta de los hombres encontrará su «salario» correspondiente); no «permite que sea confundido» en aquello en lo que él había puesto su esperanza (en cuanto que en el juicio final se demostraría, por ejemplo, su nulidad: «La esperanza no es ninguna ilusión vacía»). Para Pablo no es éste el caso sólo porque el cristiano espera precisamente en la gracia de Dios. Pero la gracia no es otra cosa que la fuerza del amor de Dios. Aquí la interpretación paulina de la χάρις se diferencia esencialmente de la comprensión de la gracia del pensamiento jurídico romano, así como también de la interpretación jurídica rabínica⁹⁶³: la gracia de Dios no se acerca a su justicia punitiva para sustraer de su brazo punitivo al caído en ella, sino que la justicia de Dios consiste en su gracia porque ella se ha identificado con su amor.

Pero el amor de Dios ha realizado su acción de salvación en la muerte de Cristo, como Pablo expondrá inmediatamente en v. 6ss. La «gloria» de Dios como su identidad poderosa y luminosa consigo mismo ha resucitado (6, 4) al Crucificado por nosotros y ha demostrado así que Dios, en su amor hacia nosotros, es idéntico consigo mismo. Esta realidad de su amor nos ha sido dada a nuestros corazones en el Espíritu de Dios como «arras» o «primicia» (8, 23; 2 Cor 1, 22) de su consumación cumplida ya en el Cristo exaltado. Pablo piensa aquí indudablemente en el bautismo, en el que la justificación del impío

962. Cf. para esto Dibelius, *Jakobus, o. c.* (nota 958), 125-129; lo rabínico en Bill. III 222.

963. Cf. para esto, *supra*, p. 270s.

se ha realizado en el individuo (1 Cor 6, 11). Concretamente, la idea de que el cristiano ha recibido en el bautismo el πνεῦμα es experiencia cristiana común⁹⁶⁴. En Hech 2, 17s.33; Tit 3, 6 se interpreta ésta como cumplimiento de Joel 3, 1s, de donde proviene el término ἐκκέχυται. Que el Espíritu «habita» en los corazones es una afirmación usual de la tradición, y se encuentra también con frecuencia en Pablo⁹⁶⁵. Tal vez haya sido formulada con la mirada puesta en Jer 31, 33 (cf. 2, 29; 2 Cor 3, 2s). Frente a esto, es nueva la afirmación de que el contenido del don del Espíritu es el amor de Dios. Cuando habla Pablo de la «efusión», está refiriendo la afirmación del Espíritu de Jl 3, 1s al amor de Dios. Sin embargo, διὰ πνεύματος ἀγίου pone de manifiesto que ἀγάπη y πνεῦμα no han sido considerados como idénticos. Más bien opina Pablo que el Espíritu que nos ha sido dado testimonia en nuestros corazones el amor de Dios (8, 16) y hace que sea eficaz (Gál 5, 22)⁹⁶⁶. Mediante él hemos sido hechos hijos de Dios y herederos (8, 15s; Gál 4, 6s); y ningún poder del mundo es capaz de separarnos de él (8, 35-37).

Que ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ debe entenderse como *genitivus subjectivus* se desprende de manera irrefutable de v. 8 así como del restante uso lingüístico de Pablo (cf. 8, 39; 2 Cor 13, 13 con 13, 11), que se corresponde con el del resto de los escritos neotestamentarios (cf. Ef 2, 4; Col 1, 13; Jds 21, así como numerosas veces 1 Jn). Únicamente en Lc 11, 42 se piensa en el amor a Dios; igualmente sin duda también en 2 Tes 3, 5 (a causa del paralelismo con ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ). En los lugares restantes, el amor a Dios se expresa mediante las preposiciones πρὸς (Flm 5) o εἰς (Heb 6, 10). En el judaísmo de lengua griega rara vez aparece la expresión; en Sal Salm 18, 3 se piensa claramente en el amor de Dios (par. τὰ κρίματά σοῦ), Test G 5, 2, por el contrario, probablemente, el amor a Dios (porque τῆ ἀγάπῃ τοῦ κυρίου de v. 2 es tomada en v. 3 mediante ἡ δικαιοσύνη); igualmente quizás también ep Ar 229. En la exégesis de nuestros días

964. Cf. 8, 9-11.15.23; 1 Cor 2, 12; 3, 16; 6, 11.19; 2 Cor 1, 22; 5, 5; 11, 4; Gál 3, 2.14; 4, 6; 5, 5; 1 Tes 4, 8; 2 Tes 2, 13; Ef 1, 13s; 4, 30; Heb 6, 4; 1 Pe 1, 2.12; 4, 14; Tit 3, 5; Hech 1, 5.8; 2, 38; 5, 32; 8, 15-19; 9, 17; 10, 44-48; 15, 8; 19, 6; Jn 3, 5; 7, 39; 1 Jn 3, 24; 4, 13.

965. Cf. 2 Cor 1, 22; Gál 4, 6; además Rom 8, 26s; 10, 8-10; 2 Cor 3, 2s; 4, 6; Ef 3, 17; Heb 10, 22; 13, 9.

966. Para el «ser derramado en nuestros corazones», cf. Schlier 150: el amor de Dios «aprehende al hombre desde el centro más interior de su persona, que sólo es transparente para Dios y para el Espíritu, pero en el que tienen lugar las ideas y decisiones importantes de la historia humana frecuentemente en contra de sus concepciones... A ese centro de la existencia humana ha caído el amor de Dios mediante el Espíritu santo, de manera que ahora ese amor es el que configura».

sólo en casos contados se sostiene⁹⁶⁷ la interpretación, fundamentada por Agustín, de Rom 5, 5 en el sentido del amor a Dios derramado por el Espíritu santo. Indudablemente es equivocada⁹⁶⁸.

Los vv. 6-8 constituyen una unidad dentro de la marcha de la 6-8 argumentación. Pablo fundamenta ahora su interpretación de la gracia como amor en v. 5. Sin embargo, no logra inmediatamente formular la idea a la que apunta (v. 8). Esto se debe a razones objetivas⁹⁶⁹. Así como en v. 3s ha relacionado el gloriarse a la realidad opuesta de la θλίψεις, así ahora, al comenzar a reflexionar sobre el amor de Dios como fundamento para el gloriarse, se encuentra ante una dificultad correspondiente, pero incomparablemente más profunda: si bien es clara su procedencia de Dios, igualmente contradictorio es en su efecto. Son dos contradicciones las que se contraponen a él desde la realidad del mundo y que quedan superadas en él. Dios ama, primero, a pecadores como sus enemigos. Por eso, segundo, su amor no se puede comparar con el amor humano. Mediante el intento de dar también una única cobertura lingüística a ambas como componentes de una unidad objetiva se tensa extremadamente la argumentación. En v. 6 Pablo tematiza la primera contradicción. En v. 7a, se inserta la segunda entre medias; pero esa afirmación tiene que ser corregida en v. 7b y relativizada aparentemente antes de que pueda aparecer en v. 8 la idea apuntada en v. 6 en todo su sentido paradójico.

La transmisión del texto de v. 6 carece de unidad: (I) B sa leen εἶ γε; (II) 6 Min 201, algunos manuscritos de la Vulgata y bo εἰ γάρ; (III) la Peschitta εἰ δέ. Frente a esto, se encuentra (IV) la variante ἔτι γάρ ampliamente testificada y proveniente de la época primera, y, finalmente (V), la variante εἰς τί γάρ, que se encuentra en parte en el texto occidental (G lat Ir). Puesto que I a III o permiten unir estrechamente v. 6 a v. 5 o producen un anacoluto, se podría tener como original la introducción de la frase con εἰ como *lectio difficilior*; IV y V se podrían explicar como diversas correcciones para eliminar el anacoluto⁹⁷⁰. IV contiene, sin embargo, una duplicación de ἔτι γάρ que en V está eliminada de manera clara (y original) y que no emerge en I a III, lo que,

967. Cf., especialmente, Dodd 74; Dibelius, *Vier Worte*, 4. Más bibliografía en Kuss 205-207.

968. Cf. para esto, por ejemplo, Kuss 205-207.

969. Cf. para esto el apéndice para una interpretación teológica objetiva en Bornkamm, *Paulinische Anakoluthe*, 78-80. Fuchs, *Freiheit*, 17s nota 1, considera v. 6s como una glosa marginal a v. 8 que pretendía llenar «una laguna de pensamiento entre v. 8 y v. 9». Sin embargo, ésta (si se quiere así) se da entre v. 6 y v. 8. Pero v. 8 con δὲ no empalma con v. 5, sino con v. 7. Así, con razón, contra Fuchs, Bornkamm, *Anakoluthe*, 79 nota 12. Schmithals, *Römerbrief*, 199 nota 35, anota tesis de interpolación anteriores. Para su tesis personal, complicada, cf. *supra*, nota 943, así como *infra*, nota 974.

970. Así Sanday-Headlam 126s.

sin embargo, difícilmente se puede explicar como corrección aligerante⁹⁷¹. Es mucho más probable explicar I a II como error de copia de IV (EIGE o EIAE de ETIGAP), de manera que entonces IV es la variante original⁹⁷² que tan sólo fue corregida en V. Por lo demás, la supresión del segundo $\xi\tau\iota$ en la Koiné y en la Peschitta sirve al mismo objetivo.

En el *genitivus absolutus* $\xi\tau\iota$ γάρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν se ha introducido anticipadamente el sujeto de la frase principal: Χριστός. Así se produce ya dentro del *genitivus absolutus* la tensión que expresa toda la frase: «Cuando todavía éramos débiles, Cristo murió por (nosotros)». Los ἡμεῖς son caracterizados, superando inmediatamente el término ἀσθενεῖς, como «impíos». El repetido $\xi\tau\iota$, corroborado mediante el κατὰ καιρὸν⁹⁷³, referido a la determinación temporal del *genitivus absolutus*, reelabora la contradicción de forma más crasa, con parquedad de lenguaje, pero precisamente así llama la atención sobre el objetivo. De esta manera nace una frase con tensiones chocantes: «Cristo concretamente cuando todavía éramos débiles, murió por (nosotros) los impíos, todavía en el tiempo (concretamente: cuando éramos débiles)». Nuestra situación estaba marcada completamente por la «debilidad»; concretamente, por la impotencia de la impiedad. Por supuesto que no se dice esto desde el punto de vista de impío, el cual, en su rebelión contra Dios (ἔχθροί), en modo alguno se considera débil; se habla más bien desde la vertiente del justificado, que echa una mirada retrospectiva a su situación como pecador ($\xi\tau\iota$!). Sólo el que ha experimentado en la *iustificatio impii* el poder creador de Dios como potencia superior al poder del pecado y de la muerte (cf. 1 Cor 1, 25.27; 15, 42s) sabe de la impotencia del pecador frente al poder del pecado (8, 3), del que fue esclavo (6, 15-23)⁹⁷⁴. Lo tremendamente

971. Contra Lietzmann 59; Michel 134 nota 2; Bornkamm, *Anakoluthe*, 78 con nota 8; Käsemann 127. A decir verdad, en I-III de hecho se ha limitado la tensión que nace en IV mediante la prolepsis de Χριστός en el *genitivus absolutus*.

972. En este juicio coinciden plenamente la mayoría de los exegetas. En contra, Thrall, M., *Greek Particles in the NT. Linguistic and Exegetical Studies*, Leiden 1962, 83-91, que considera I como original.

973. κατὰ καιρὸν no significa el momento de la muerte de Cristo como el «momento fijado por Dios» (Kuss 208 teniendo presente Gál 4, 4; 2 Cor 6, 2; Ef 1, 10), por consiguiente, «el tiempo adecuado» (Michel 134), sino, perteneciendo al repetido $\xi\tau\iota$, el tiempo del que hablaba el gen. abs. (cf. 3, 26). Así Pr-Bauer 780 y posteriormente Käsemann 127; Schlier 152.

974. En Rom 5, 6 hay que entender ἀσθενής en este contexto específicamente paulino. Carece completamente de sentido el afirmar que «el uso de ἀσθενής en v. 6 es completamente ajeno a lo paulino» (Schmithals, *Römerbrief*, 199 nota 35). Lo mismo hay que decir de la interpretación de Schlatter 180, el cual relaciona el genitivo absoluto con el primer $\xi\tau\iota$ refiriéndolo a la situación actual de ἡμεῖς como cristianos que, en sí mismos, «continúan» siendo débiles. Sin duda que se podría aducir a favor 2 Cor 11, 29s; 12, 5.9s (cf. también 1 Cor 2, 1-5); sobre todo 2 Cor 11, 30; 12, 5.9s con el término dominante

desesperado de esta situación contrasta con la acción de Cristo; él, el Justo, muere por impíos (cf. 2 Cor 5, 21) y utiliza así el poder de Dios, el poder de su amor (v. 5) como gracia (v. 2), en favor de los impotentes: ¡qué contrasentido!

Sin embargo, como lo que importa aquí verdaderamente es que la 7 formulación no despierte la apariencia de que se trata de la simple contraposición entre el poder celeste y la impotencia terrena, Pablo se ve en la necesidad de precisar v. 6 relativizando aparentemente la afirmación. ¿Acaso no sucede también entre hombres que uno muere por otro? Ciertamente. Sin embargo, «apenas»⁹⁷⁵ de manera que un justo muera por un injusto, sino a lo sumo, si acaso, por un justo. El que un justo intervenga a favor de sus conciudadanos pecadores pertenece de lleno al oficio intercesor del profeta (cf. por ejemplo, 4 Esd 12, 40-50); y por el ejemplo iluminador de los macabeos sabe cada judío que un justo como mártir puede llegar incluso a aceptar su muerte personal para expiar por los pecados de aquellos. Pero la muerte de un justo en favor de los *impíos* no sólo es impensable para un judío, sino que es también teológicamente imposible. Esto significaría querer violar la diferencia entre justicia e injusticia y, con ello, corromper la justicia en el efecto. Este fue el motivo decisivo de la oposición de los fariseos y de los escribas contra la predicación del reino de Dios hecha por Jesús. Pero precisamente esto es lo que proclama el λόγος τοῦ σταυροῦ en el sentido de 4, 25: Cristo ha muerto ὑπὲρ ἀσεβῶν. ¡Qué contrasentido!

Sin embargo, Pablo se corrige en v. 7b: «tal vez» pueda suceder que alguien esté dispuesto⁹⁷⁶ a morir «por lo bueno». No se puede decidir claramente si Pablo entiende ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ en sentido masculino o neutro. A favor del masculino habla el hecho de que, teniendo en cuenta v. 7a, hay que esperar un correlativo del también masculino δίκαιον, y así ambos contrastan con v. 6. En contra, sin embargo, está el hecho de que ἀγαθός no aparece en ningún otro lugar de Pablo⁹⁷⁷, sobre todo, no determinado; τὸ ἀγαθόν, por el

καυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου se corresponde de hecho con Rom 5, 3 καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν. Sin embargo, ni aquí ni allí se pretende decir que los cristianos están sometidos «todavía» ($\xi\tau\iota$ en este sentido) a las debilidades de la σάρξ, que sólo serán eliminadas en el futuro del tiempo escatológico. Más bien, la fuerza de la καύχησις consiste precisamente en soportar las θλίψεις en virtud del futuro realizado en Cristo, y conservar la fe, que se gloria precisamente de las debilidades experimentadas.

975. 1739 Orig leen en lugar de μόλις en la misma significación («apenas, sólo con dificultad») μόλις. Que Ir (lat) pase a v. 7 no tiene por qué significar necesariamente que el versículo faltaba en su texto.

976. τοιμᾶ expresa lo siempre extraordinario de una acción de tales características.

977. Cf. no obstante, Mt 5, 45; 22, 10; además: 12, 35; 25, 21.23 par; Lc 23, 50; 1 Pe 2, 18; Tit 2, 5.

contrario, muchas veces⁹⁷⁸. Por esta razón es ciertamente preferible esto⁹⁷⁹. Si se quiere entender en sentido masculino, entonces habría que leer de acuerdo con la conjetura de Hilgenfeld ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ, y entenderlo no en el sentido de «bueno», sino de «valioso» (como equivalente helenístico de δίκαιος)⁹⁸⁰. En cualquier caso, Pablo tiene en cuenta ejemplos de autoinmolación heroica. Pero, de nuevo, la muerte de Cristo nada tiene en común con esto, porque él no es un ejemplo de intervención modélica a favor de lo bueno o de amigos «buenos», sino que su muerte es una acción para rescatar a los impíos, es intervención a favor de «enemigos» (v. 10). Por consiguiente, su muerte es absolutamente incomparable con lo que los hombres pueden hacer por los hombres y tal vez llegan incluso a realizarlo. V. 7 expone ὄντων ἡμῶν ἄσθενῶν: «Nosotros» como impíos no teníamos «entonces» entre los hombres verdaderamente a nadie dotado del poder y de la voluntad de entregarse a favor de nosotros. En consecuencia, la muerte de Cristo a favor nuestro se encuentra en contraposición (δέ v. 8) con todas las posibilidades de salvación humana, que, en cualquier caso, no existieron en modo alguno para nosotros; una contraposición *determinada* precisamente por el hecho de que la muerte de Cristo *ha* eliminado de manera concreta la aporía concreta de nuestra situación ante Dios.

8 V. 8 repite v. 6, pero de una manera algo diferente: ahora la muerte de Cristo, diferenciada de cualquier otra muerte posible de hombres en favor de hombres, emerge como acción del amor *de Dios*, del que se hablaba en v. 5⁹⁸¹. El amor de Dios va dirigido a nosotros como pecadores. El ἔτι repetido una vez más subraya la exclusión de todo momento como si en nosotros algo hubiera podido justificar la acción de Dios. Y el *poder* de su amor se nos *demuestra*⁹⁸² en que *ha realizado* en la muerte expiatoria de Cristo su intención «a favor de nosotros»: los pecadores han sido justificados mediante la sangre de Cristo, con lo que destaca el carácter de expiación de 3, 25⁹⁸³.

978. 2, 10; 7, 13; 12, 2.9.21; 13, 3s; 14, 16; 15, 2; 16, 19; Gál 6, 10; 1 Tes 5, 15; Flm 6.14; en el resto de los escritos, sólo Ef 4, 28; 1 Pe 3, 13; Mt 19, 16s.

979. Así, por ejemplo, también Bornkamm, *Anakoluthe*, 80.

980. Así Käsemann 128 contra Michel 134, el cual, por lo demás, *ibid.*, nota 1, ofrece documentación tomada del contexto de la ética helenística de la amistad; para esto, cf. también Jn 15, 13. Cranfield 264 quiere entender ἀγαθὸν en el sentido de «benefactor».

981. ἢ ὁ θεός falta en B Ephr arm. A la vista de las diversas secuencias de εἰς ἡμᾶς y ὁ θεός en la tradición de los manuscritos, esta no es la variante original, sino corrección secundaria de una aseveración cristológica unitaria. Por lo demás, la posición detrás de εἰς ἡμᾶς (A C bo K P min sy^p Orig) es, probablemente, original frente a la antepuesta a εἰς ἡμᾶς (D G L lat sy^b vulg min Marción, Chrys, Basilio).

982. συνίστησιν se corresponde con εἰς ἐνδειξίν 3, 25s.

983. Berger, *Almosen für Israel*, 185 con nota 29, llama la atención sobre el hecho

Pero la justificación tiene su consecuencia escatológica. Para el *peccator iustificatus* vale lo que en la tradición apocalíptica se dice del justo: ahora forma parte de aquellos que, en las postrimerías, serán salvados del juicio de ira⁹⁸⁴. Pero lo decisivo es, por una parte, que él, a diferencia del justo de la tradición judía, pertenecía inevitablemente como pecador a la realidad de la ira de Dios (1, 18), de manera que, desde ahí, la ὄργη «de la que» (ἀπό = ἦ) él será rescatado es la realidad de la consecuencia escatológica de su propia actuación, de la que él mismo era presa, no la consecuencia de desdicha de los pecados de otros impíos que repercute en él de manera injusta como justo que es y de la que, según la expectativa escatológica apocalíptica, será liberado mediante la δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ. Y empalma con este otro segundo aspecto: el Salvador escatológico es Cristo, el Crucificado resucitado, cuya muerte expiatoria ha liberado al pecador del poder de perdición de su pecado; no el Juez que adjudica la salvación al justo como consecuencia hábil de su justicia. En el lugar que, según la expectativa apocalíptica escatológica, se atribuye a la justicia del justo demostrada mediante la ley como criterio del juicio final, aparece, según la esperanza escatológica cristiana, el efecto escatológico de la muerte expiatoria de Cristo: la *iustificatio impii realizada* ahí es la que, mediante el efecto salvífico de la cruz de Cristo (δι' αὐτοῦ), predetermina la decisión del juicio final para la salvación porque *Dios* (el Juez) ha ejecutado la ira escatológica «sobre toda impiedad e injusticia de los hombres» (1,18) en la muerte expiatoria de Cristo en lugar de cebarse en los pecadores, porque ahí la *justicia* salvífica de Dios se ha ejercido como su *amor* a sus enemigos. Nuestra salvación depende de la unidad del Cristo crucificado por nosotros con Dios, de la de Dios con el Crucificado. Y sólo porque el pecado en la muerte de Cristo es *acción de Dios* es inherente a la fe en Cristo aquella absoluta y escatológica certeza de salvación tal como se expresa en el

de que aquí, igual que en la Carta de Diogneto 9, 3, el topos sapiencial «expiación mediante la limosna» (Prov 10, 12; 15, 27[LXXX] cf. 1 Pe 4, 8; Sant 5, 20; Did 4, 6; 1 Cl 49, 5, así como la restante documentación *ibid.*, 185 nota 30) está traspuesto al amor de Dios a los pecadores; cf. así ya Eclo 5, 6: «Su compasión es grande; él expiará la multitud de mis pecados». Desde esa perspectiva, hay que entender el presente en el sentido de que la acción del amor de Dios en la muerte expiatoria de Cristo actúa actualmente en el «corazón» de los cristianos mediante el Espíritu (v. 5); cf. Schlier 154.

984. Cf., de una pléthora de pruebas, por ejemplo Hen et 1, 8, así como 5, 6-9: (6) πάντες οἱ ἀναμάρτητοι χαρήσονται, καὶ ἔσται αὐτοῖς λύσις ἁμαρτιῶν καὶ πᾶν ἔλεος καὶ ἐπιείκεια, ἔσται αὐτοῖς σωτηρία... (7) φῶς καὶ χάρις καὶ εἰρήνη, καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν (9) οὐ μὴ ἀποθάνωσιν ἐν ὄργῃ θυμοῦ... καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἀξιοθῆσεται ἐν εἰρήνῃ, καὶ τὰ ἔτη τῆς χαρᾶς αὐτῶν πληθυνθήσεται ἐν ἀγαλλίασει καὶ εἰρήνῃ αἰώνιος ἐν πασαῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς αὐτῶν.

—Equívocamente Schlier 155: Pablo opina que de los cristianos justificados mediante Cristo «puede alejarse la ira de Dios» (!).

«saber» de aquel que al gloriarse *de Dios*, se gloria con ello simultáneamente de las «tribulaciones» (v. 2.3).

Pablo se sirve en v. 9 y v. 10 de la conclusión rabínica *qal-wachomer* (*de minore ad maius*)⁹⁸⁵, cuyo requisito es la correspondencia perfecta entre la conexión y el orden de todos los mandamientos de la *torá* con el orden de la creación. Sólo por eso se puede concluir en la actuación del hombre de una menor a una mayor, porque todos los mandamientos a los que tiene que responder toda actuación están expresando de manera entrelazada una conexión de sentido que, a su vez, responde al sentido de la creación. Ahora bien, cuando Pablo concluye, en esta figura de argumentación, de la justificación mediante la muerte de Cristo la salvación escatológica del pecador justificado, tal conclusión es hermenéuticamente correcta y concluyente porque aquí se ha aplicado a la muerte y resurrección de Cristo lo que en la tradición judía se dice de los mandamientos de la *torá*. Su lógica responde al orden de la realidad escatológica de la *καινή κτίσις* en la que se consuma el orden de la creación. Pero esto sucede así porque en la muerte y resurrección de Cristo ha actuado la *justicia* de Dios como su amor mismo y ahí el orden de la conexión acción-consecuencias ha sido insertado en la nueva conexión de la secuencia de destino de *iustificatio impiorum* y salvación final.

- 10 En la repetición de la misma conclusión en v. 10, en lugar de la justificación mediante la sangre de Cristo (v. 9) aparece la reconciliación de los enemigos⁹⁸⁶ de Dios con él mediante la muerte de su Hijo. De ahí se desprende que Pablo contempla la reconciliación desde la justificación, como muestra también el otro único lugar (excepto 11, 15) en Pablo en que el término *καταλλάσσειν / καταλλαγή* tiene sentido soteriológico: 2 Cor 5, 18s. Porque allí se explica dónde se fundamenta la reconciliación: en la muerte expiatoria de Cristo con su efecto de justificación. Al mismo tiempo, de este pasaje se desprende que la forma pasiva *καταλλάγημεν* no tiene, a diferencia de lo que sucede constantemente en la literatura profana (cf. así también 1 Cor 7, 11), significación media, sino pasiva; porque allí se habla de la actuación de Dios (*καταλλάσσειν* activo). El que se hable aquí de nuestra reconciliación *con* Dios (*τῷ θεῷ*) no significa, pues, que ésta parta de nosotros, sino más bien de Cristo como Hijo de Dios: mediante su muerte, Dios mismo nos ha reconciliado consigo. La discrepancia lógica tiene sentido teológico: el Crucificado es Hijo *de Dios* en cuya muerte por nosotros se demuestra el amor de Dios (v.

985. Documentación a favor en Bill. III 223-226; Bacher, W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I, Darmstadt 1965, 172-174; II 189s. Sobre la hermenéutica de esta clave, cf. Müller, H., *Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluss in paulinischer Typologie*: ZNW 58 (1967) 73-92, así como Brandenburger, E., *Adam*, 221s.

986. *ἐχθροί* intensifica *ἁμαρτωλῶν* de v. 8 e indudablemente hay que entenderlo en sentido activo (cf. 8, 7), no pasivo.

8). De manera correspondiente, en la formulación de 2 Cor 5, 21, Dios es el que actúa: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*; igualmente 2 Cor 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ* (scil. *τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι*, v. 15) *κόσμον καταλλάσσωσιν ἐαυτῷ*. En Rom 5, 10a, *ᾧ θεῷ* tiene el mismo sentido: *κατηλλάγημεν ἐς passivum divinum*. Por eso, según v. 11, *Dios* es la fuente de la que hemos recibido la reconciliación. Una vez más, y con mayor fuerza aún, se expresa aquí la unidad de Dios con el Crucificado⁹⁸⁷. V. 10b está en paralelo con v. 9b. Por eso, la repetición de *καταλλαγέντες* de v. 10a, está en paralelo correspondientemente con *δικαιωθέντες* en v. 9a⁹⁸⁸. *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* está en paralelo con *δι' αὐτοῦ* de v. 9: por consiguiente, debe entenderse en sentido causal (*ἐν = ἔν*). En cuanto al contenido, se diferencian ambas aseveraciones: mientras que en v. 9 se está pensando en el Crucificado por nosotros, en v. 10 se apunta al Resucitado en cuya vida se fundamenta nuestra salvación futura como participación en la vida escatológica (cf. 1 Cor 15, 17s; de donde 1 Tes 4, 14; 5, 9s; de manera similar después Rom 8, 17b)⁹⁸⁹. Por eso puede Pablo formular paradójicamente: *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν* (8, 24a). En la relación de v. 9 con v. 10 se recoge, pues, la afirmación bimembre de 4, 25, pero, sin embargo, de manera que la resurrección de Cristo fundamenta allí la justificación acaecida, aquí la salvación escatológica. Mientras que el primero es un pensamiento específicamente paulino⁹⁹⁰, el segundo corresponde a un motivo elemental del kerigma; cf. 1 Tes 4, 14; 1 Cor 15, 12-20; Rom 8, 11; 6, 5; además, Col 3, 1-4; Ef 2, 5s; 1 Pe 1, 3-5.21. Subyace la confesión bautismal, cf. 10, 9s; 1 Tes 5, 9; 4, 10-12; Heb 2, 10; 5, 9. Una comparación con la esperanza judía de la resurrección puede ayudar a comprenderlo: allí la resurrección a la vida de salvación plena de los tiempos finales se da al justo como consecuencia de su justicia⁹⁹¹. Falta, por consiguiente, una fundamentación en la resurrección de un mediador de la

987. Käsemann, *Erwägungen zum Stichwort «Versöhnungslehre»*, 49s, sospecha, fijándose en 2 Cor 5, 18-21, que la tradición litúrgica es el origen de las afirmaciones paulinas acerca de la reconciliación. Sin duda, esto no es demostrable, pero explicaría bien la infrecuente aparición y la evidencia cierta del uso. Pero Käsemann invierte las cosas cuando polemiza en contra y dice que «se desgaja las aseveraciones-explicación de la función ministerial para el mensaje de reconciliación y se las convierte en lo principal» y niega su sentido cual (ibid., 53). Tanto Rom 5, 10 par 5, 9 como 2 Cor 5, 18s.21 muestran claramente que la aseveración de la reconciliación es, por el contrario, *interpretament* de la afirmación-explicación, como se interpreta en 5, 6ss; 3, 25s.

988. Téngase en cuenta el paralelo exacto en la formulación de Mc 9, 31.

989. Cf. 2 Cor 4, 10s, donde se habla de la aparición actual y entrada en vigor de la vida de Jesús «en nuestra carne mortal».

990. Cf. *supra*, p. 342.

991. Cf. para esto, Wilckens, U., *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981, 121-133.

salvación. En el cristianismo primitivo, por el contrario, tanto la participación en la salvación final como la resurrección de los cristianos están unidas a la resurrección de Cristo. Está esto inseparablemente relacionado con el hecho de que sólo hay justicia cristiana a través de Cristo, porque los hombres eran pecadores y han sido justificados mediante la muerte expiatoria de Cristo. Pablo reelaboró en su doctrina de la justificación esta idea fundamental anterior ya a Pablo: nuestra participación en la salvación final se basa tan sólo ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ porque somos justificados sólo a través de la *muerte* de Cristo; el requisito de todo destino cargado de salvación es, pues, la *iustificatio impiorum*. Nuestra vida escatológica es regalo de la gracia de Dios porque nuestra justicia es regalo de ella. Pero porque la justicia cristiana depende de la fuerza expiatoria de la muerte de Cristo, la consecuencia salvadora de esa justicia, la vida, pende de la realidad de la resurrección del Crucificado por nosotros.

11 Al fundamentar Pablo así en v. 5-10 la seguridad de la salvación del «gloriarse» cristiano, retorna en v. 11 a este término de v. 2b. Todo gloriarse con la mirada puesta en el futuro y respecto de las tribulaciones del presente (v. 3) se fundamenta en aquella unidad de Dios con Cristo en la muerte y resurrección de Cristo y glorifica, por eso, esencialmente a Dios «por medio de nuestro Señor Jesucristo»⁹⁹², mediante el cual hemos recibido ahora⁹⁹³ la reconciliación».

Resumen

Nuestra sección es un pequeño compendio de vida cristiana. Pone de manifiesto cómo la justificación mediante la muerte y resurrección de Cristo repercute en la praxis de la existencia cristiana; lo que significa en concreto que la fuerza de la justicia de Dios como gracia de Dios en la que él mismo ha eliminado, en la muerte de Cristo, la aporía real del pecado y ha liberado a los pecadores para que participen en la salvación escatológica se convierte ahora en fundamento de vida para los creyentes. En el conocimiento de la fe de que les pertenece el futuro de la consumación final, de que tienen su identidad en la de Dios consigo mismo, en la «gloria» de Dios, son capaces de soportar todas las «tribulaciones» de su existencia terrena presente. Ni se niega heroicamente ni se «abstrae» teológicamente o se compensa a través de la religión –la antigüedad helenista ofreció para ello teorías no menos altisonantes y prácticas fascinantes que nuestro presente– toda la carga de la multiforme contradicción que la historia terrena sabe y

992. La fórmula se corresponde con la de v. 1 y muestra aquí con claridad meridiana su origen litúrgico; cf. Käsemann 129s.

993. *vūv* retoma el *vūv* de 3, 21.

suele movilizar contra la realización de la verdadera humanidad del hombre. Por el contrario, en la fe se puede y se debe mirar fijamente al rostro de esa contradicción. La experiencia de sufrimiento es soportable como experiencia de sufrimiento. La fuerza de la realidad de la fe cristiana en ninguna otra parte se ha demostrado de forma tan impresionante a lo largo de toda la larga historia del cristianismo, llena de sufrimientos interminables, como en los muchos y diversos testimonios de sufrimiento soportado en los que habla no la resignación, sino la alegría sorprendente de la posibilidad concreta de aguante. La fe adquiere ahí un lenguaje capaz de contraponer a toda la realidad del padecimiento presente la realidad superior de la salvación futura. Porque el creyente sabe que ésta ha sido realizada ya en la acaecida resurrección de Cristo de entre los muertos; y experimenta su fuerza en la actuación del Espíritu, que empuja y determina su vida desde dentro. Concretamente, el Espíritu no es otra cosa que la convincente voz del amor de Dios que ha realizado su obra eterna como *iustificatio impii* en la muerte y resurrección de Cristo.

Pero en este lugar estalla desde el siglo XVI un problema teológico controvertido de gran importancia: en Rom 5, 5 se basa la doctrina agustiniano-escolástica de la *gratia infusa* y de la *fides caritate formata*. Mientras que la mayoría de los Padres griegos, siguiendo a Orígenes⁹⁹⁴, conciben ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ como el amor de Dios hacia nosotros que él nos ha demostrado en la muerte de Cristo por nuestros pecados⁹⁹⁵, en Occidente se ha impuesto desde *Agustín* la interpretación como *genitivus obiectivus*: «Finalmente, ésta es la fe: él obra mediante el amor, no a través del temor; no haciendo que se tema el castigo, sino que se ame la justicia. ¿De qué otro lugar brota este amar (*dilectio*) que es la *caritas* mediante la que obra la fe sino de donde la fe misma la ha obtenido? Porque ella no estaría en nosotros, en la medida en la que está en nosotros, si no fuera derramada en nuestros corazones mediante el Espíritu santo que nos ha sido dado. El amor de Dios es del que se dice que es derramado en nuestros corazones (y concretamente) no el amor con el que él se ama a sí mismo, sino con el que nos convierte en aquellos que le aman (*non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos*), así como la justicia de Dios es aquella mediante la que somos justificados a través de su función, y la sal-

994. Rufino, *Röm*, 997 en Schelkle, *Paulus*, 156. En el original griego (Scherer 232), el texto se interrumpe, lamentablemente, al comienzo de Rom 5, 5. Cf. especialmente, también, Apollinaris: ἀσφαλῆ δὲ τὴν ἐλπίδα δεῖκνυσιν οὖσαν· ἐπὶ τὸν ἡγαπηκότα ἡμᾶς Θεὸν γινόμενον τῆς δὲ ἀγάπης τεκμήριον τὴν τοῦ πνεύματος δωρεάν. ἔξέχεε γὰρ ἐφ' ἡμᾶς τὴν ἀγάπην ὁ τὸ πνεῦμα ἐκχέας (Staab 63); Crisóstomo 514 en Schelkle, *ibid.*

995. Así, por ejemplo, Pelagio, *Röm*, 43, en Schelkle, *ibid.*, 156s.

vación del Señor mediante la que él nos salva, y la *fides Jesu Christi* mediante la que nos hace creyentes. Esto es la justicia de Dios que él no se limita a enseñar mediante el mandamiento de la ley, sino que además nos la da a través del regalo del Espíritu.⁹⁹⁶ De ahí se desprende sin duda que Agustín entiende la gracia derramada como regalo de Dios que obra realmente en el justificado mismo lo que le promete la palabra. Pero igualmente claro es también que esta diferencia consiste en la capacidad del cristiano para amar a Dios, lograda mediante la gracia, que con su fuerza la voluntad libre del hombre se capacita para hacer la voluntad de Dios⁹⁹⁷.

En este sentido, en la *Escolástica* se interpreta constantemente Rom 5, 5 afirmando que en el bautismo es derramado el Espíritu como fuerza de gracia eficaz⁹⁹⁸ mediante la que es posible tanto el verdadero amor a Dios como el cumplimiento verdadero de la ley. Así se desmenuza el acontecimiento de la justificación, como inicialmente ya en Agustín, en diversos escalones que sin duda constituyen esencialmente una unidad bajo el aspecto de la omnioperatividad de la gracia y el logro de la meta de Dios en el hombre, pero que están separados respectivamente bajo el aspecto de la realización de la justificación en el hombre. Porque ésta requiere la activación de la voluntad libre, que la gracia no puede ni quiere pasar por alto y mucho menos eliminar cuando el hombre en su condición creatural como *animal rationale* es el que debe hacerse «salvo» en la justificación y venir a sí mismo.

En este sentido se distinguirá entre la gracia del principio, regalada de manera incondicional (*gratia gratis data*), la gracia eficaz en la

996. *De spiritu et littera*, 32, 56 (CSEL 60, 215). Cf. la enumeración completa de las pruebas en de Bonnardière, A. M., *Le verset paulinien Rom 5, 6 dans l'oeuvre de Saint Augustin*, en *Augustinus Magister II*, París 1954, 657-665.

997. Cf. la continuación *ibid.*, 57 (CSEL 60, 215s): «Si autem dixerimus etiam huius modi voluntatem non esse nisi donum dei, rursus metuendum est, ne infideles atque impii non immerito se veluti iuste excusare videantur ideo non credidisse, quod dare illis deus istam noluit voluntatem, nam illud, quod dictum est: deus est enim qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate, iam gratiae est, quam fides impetrat, ut possint esse hominis opera bona, quae operatur fides per dilectionem, quae diffunditur in corde per spiritum sanctum qui datus est nobis, sed credimus, ut impetremus hanc gratiam, et utique voluntate credimus; de hac quaeritur unde sit nobis, si natura, quare non omnibus, cum sit idem deus omnium creator? Si dono dei, etiam hoc quare non omnibus, cum omnes homines velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire?»

998. La relación de *gratia* y *caritas* en las «infusión» del Espíritu se discutió en la alta escolástica. Pedro Lombardo vio el amor a Dios del hombre como formando una unidad con el Espíritu santo que, como «amor increado», se une con el alma del hombre. En la polémica con esta doctrina especial de Lombardo se trató de explicar la relación de *caritas qua virtus* y *gratia qua* «don creado». Los franciscanos tendieron a identificar *gratia* y *caritas*; los dominicos, bajo la influencia de Tomás de Aquino, a distinguirlas. Cf. para esto Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I*, 1942, 85-123.336-334.

vida del cristiano y la gracia que le hace justo a él mismo (*gratia gratum faciens*) como entre la actuación de Dios en el hombre (*gratia operans*) y la actuación de Dios para apoyar la actuación humana (*gratia cooperans*)⁹⁹⁹. La *gratia infusa* agustiniana se concibe como *donum habituale*, es decir, como fuerza en el cristiano mediante la cual éste se hace capaz de practicar las «virtudes teológicas». Dicho de manera breve: se desarrolla la doctrina de la justificación en el contexto de una doctrina más amplia de la gracia y ésta a su vez en el contexto de la antropología cristiana¹⁰⁰⁰.

En el escotismo y en el nominalismo se confiere mayor fuerza a este esquema de escalonamiento de la doctrina de la gracia en la medida en que se da mayor competencia, por decirlo así, al *liberum arbitrium* y se concede un peso decisivo a la cooperación del hombre a su declaración escatológica como justo. La *infusio gratiae* según Rom 5, 5 se concentra por tanto de manera creciente en el comienzo de la justificación y el interés soteriológico se desplaza a su realización en la vida cristiana, con lo que la certeza de la salvación del cristiano individual en virtud de su bautismo se relativiza considerablemente a la vista de su autorresponsabilidad de su salvación.

Contra esta devaluación escolástico-tardía de Rom 5, 5 se dirige la oposición de la teología reformada. Sin duda, Lutero, en su comentario de 1515/16, entendió ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ al principio en sentido tradicional-agustiniano como «*purissima affectio in Deum*» que se basa, sin embargo, en la «*caritas dei*» «porque mediante ella amamos a Dios no sólo donde no hay nada visible, nada experimentable, ni interior ni exteriormente en lo que se pueda poner la confianza o que uno pudiera amar o temer, sino que es arrancada a las alturas, por encima de todo, al Dios invisible, inexperimentable, inaprehensible, es decir, al corazón de la oscuridad interior... “Derramado” quiere decir: en modo alguno nacido o surgido en nosotros. Y “mediante el Espíritu santo”: no logrado mediante virtud o costumbre como las virtudes morales... De esa clase es concretamente el amor de los hipócritas, que se engañan a sí mismos y se comportan como si tuviesen el amor»¹⁰⁰¹. Por consiguiente, en el amor puro a Dios sólo

999. Para Tomás, cf. Pesch, O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, 1967 (WSAMA. T 4), 647s, el cual, sin embargo, acentúa que según la doctrina original tomista de la gracia hay que entender ésta fundamentalmente como agente activo del amor creador de Dios en el hombre; cf. *ibid.*, 826-833.

1000. Para esto, cf. Pesch, *ibid.*, 596-669. Para la escolástica en su totalidad: Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, o. c.* (nota 998). Para la crítica protestante, cf. Wolf, E., *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, en *Peregrinatio II*, München 1965, 11-21.

1001. Lutero, *Röm I*, 332.

puede tratarse de necesitar a Dios, no de disfrutarlo¹⁰⁰²: «Porque no basta tener el don si el dador no está también presente»¹⁰⁰³. Se apunta aquí claramente contra la doctrina escolástica del amor derramado como virtud, como *donum habituale*, y destaca frente a tal concepción la presencia del amor de Dios mismo, que sólo puede ser *experimentado* por el hombre en la oposición a todo lo propio, por consiguiente sólo en la hostilidad profunda como su eliminación maravillosa y paradójica. En esta línea, en la exégesis reformada posterior se interpreta el ἀγάπη του θεου de Rom 5, 5 como el amor de Dios a nosotros y se rechazará expresamente la interpretación como *genitivus subjectivus*¹⁰⁰⁴. Consecuentemente, en los escritos luteranos de confesión se negará de manera rotunda la doctrina escolástica de la *fides caritate formata*¹⁰⁰⁵. Esta oposición en la interpretación de Rom 5, 5 se ha mantenido de manera firme hasta nuestro presente más cercano¹⁰⁰⁶. Frente a esto, el decreto de la sesión VI del concilio de Trento afirma que el amor derramado en los corazones «illis inhaereat» (can. 11, Denzinger 821); «fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit» (cap. 7, Denzinger 800).

Por más que esta oposición a lo largo de los siglos se haya convertido en uno de los puntos centrales de la lucha confesional, es claro, sin embargo, que en ambas confesiones se observa actualmente una notable aproximación teológica no sólo en lo que se refiere a la exégesis de Rom 5, 5, sino también en el tema mismo. Por la parte católica, la orientación fuertemente eficaz por la doctrina paulina de la justificación como horizonte hermenéutico determinante crea la posibilidad de interpretar las afirmaciones del Tridentino en un sentido en el que

1002. Lutero, *ibid.*, 334 según Agustín, cf., por ejemplo, *De doctrina christiana*, 5, 3-5.

1003. Lutero, *ibid.*, 336.

1004. Cf., por ejemplo, Melancthon, *Röm* 166s; Calvino, *Röm* (Opera quae supersunt omnia, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. XLIX, Brunsvigae 1892) 91s; cf. *Institutio* III 11, 20; 18, 8.

1005. *Apologia Confessionis*, art. IV (II) 56: «nam fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipse sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam»; *ibid.* 77: «Sola fide in Christum, non per dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem»; en contra, *ibid.*, 109: «(Adversarii) dicunt de fide formata accipi debere, hoc est, non tribuunt fidei iustificationem nisi propter dilectionem» (cf. *ibid.*, 114). La controversia se expone detalladamente *ibid.* art. IV (III): «de Dilectione et impletione legis» así como *Formula Concordiae* III 23 teniendo presente la relación entre justificación y ética.

1006. Cf. Käsemann 126, según el cual la doctrina *fides-formata* se «debería reconocer al menos en su peso separador de confesiones».

éstas no contradicen objetivamente a la doctrina de la Reforma¹⁰⁰⁷. Como interés de la doctrina de la *fides formata* se destaca el carácter de la fe que determina «existencialmente» a la totalidad del hombre como vuelta agradecida y obediente a Dios en Cristo, que, como tal, debe ser distinguida de toda acreditación en el actuar¹⁰⁰⁸.

La parte protestante nada tiene que objetar a una interpretación tal, a no ser cuando uno se niega por completo a admitir teológicamente la *pretensión* de la doctrina de la *fides formata*. Las objeciones principales aducidas hasta el presente son: primero: que la justicia tiene que permanecer siendo siempre la de Dios y que jamás puede convertirse, ni actual ni estructuralmente, en la justicia «propia» del hombre. Pues esto significa en cualquier caso una traslación de la gracia de Dios a la decisión de la persona y conduce inevitablemente, con toda la sutileza que se quiera, a un semipelagianismo larvado¹⁰⁰⁹. Pero la primera objeción pierde toda su fuerza allí donde, y sólo allí, los autores católicos destacan que el amor «derramado» continúa siendo siempre regalo de la gracia, la *fides formata* siempre fe en Dios, y no (también) en la capacidad lograda. La segunda objeción desaparece ya cuando en la Edad Media se considera como *meritum de congruo* toda actuación sólo en virtud de la fuerza de la gracia regalada, pero de manera decisiva actualmente cuando, al referirse a la eficacia concreta de la gracia y a la responsabilidad del cristiano, se rechaza, sin embargo, de manera estricta todo tipo de pelagianismo o de semipelagianismo¹⁰¹⁰.

Pero en contra de la negativa evangélica de la *fides formata*, la parte católica suele objetar que con ello se priva, en primer lugar, a la gracia de su eficacia real y la locución sobre ella se torna peligro-

1007. Cf., por ejemplo, Küng, H., *Rechtfertigung, o. c.* (nota 790) y para esto Rahner, K., *Problemas de la teología de la controversia sobre la justificación*, en Id., *Escritos de teología* IV, Madrid 1964, 245-280; Pesch, O. H., *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen*, en *Mysterium salutis*, ed. Feiner y Löhner, IV 2, Einsiedeln 1973, 831-920 (ed. cast.: Cristiandad, Madrid); Schillebeckx, E., *Una opinión nueva sobre el Decreto de la Justificación en el concilio de Trento: Concilium 5* (1965) 168-171.

1008. Para Tomás, cf. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung, o. c.* (nota 999), 735-771. Para la doctrina católica actual, cf. Rahner, *Problemas, o. c.* (nota 1007), 245-280; coincide casi por completo con él el juicio de Joest, W., *Die tridentinische Rechtfertigungslehre: KuD 9* (1963) 41-69.

1009. Así, especialmente, Wolf, E., *Sola gratia, o. c.* (nota 1000); además de la bibliografía en Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 715 nota 20. Idéntico interés se encuentra detrás del juicio expresado frecuentemente de que según la doctrina católica la declaración de justo sigue al hacer justo; según la doctrina evangélica, a la inversa (Pesch, *ibid.*, 76 nota 17).

1010. Para esto, cf. una vez más la bibliografía mencionada en la nota 1007.

samente abstracta¹⁰¹¹; pero, en segundo lugar, no se puede concebir así una conexión orgánica entre justificación y santificación; y ésta, entendida únicamente como «fruto» del Espíritu de Dios, continúa siendo tan abstracta como aquella¹⁰¹². Frente a esto, es sin duda una tarea legítima de la teología evangélica la de llamar la atención de los hermanos católicos sobre los —precisamente de importancia concreta en la *experiencia* de la piedad— motivos de la prodigiosidad paradójico-indisponible en el horizonte de experiencia de las impugnaciones profundas que, en Lutero, distinguen radicalmente la fe de todo tipo de experiencia accesible humanamente y que, en la teología dialéctica del presente, no sólo han conducido a una abstracción peculiar, sino precisamente también en nuestra situación moderna expresan el asombro ante la presencia del *milagro* de la actualidad del Dador en su don, del amor de Dios en medio de nuestras tribulaciones terrenas. Pero sobre todo, hay que enfatizar que la teología protestante jamás tuvo la intención de negar ya sea la realidad real de la gracia en nuestra existencia, ya sea la conexión esencial de justificación y santificación.

De hecho, pues, la antigua discusión sobre la interpretación y devaluación de Rom 5, 5 ha perdido su incapacidad frontal de que no pueda superarse. Exegética y dogmáticamente ambas partes entienden el don del Espíritu como presencia del amor a Dios en Cristo que confiere a la fe en Dios una última —que triunfa por encima de toda contradicción y que la elimina de manera concreta— certeza del ser aceptado y a toda actuación cristiana —superando de nuevo toda contradicción porque apunta más allá de ellas— da un sentido así como una urgencia ilimitada correspondiente que se fundamenta en la libertad.

d) 5, 12-21 El imperio de la gracia sobre el imperio del pecado

Bibliografía: Barth, K., *Christus und Adam nach Röm 5*, 1952 (ThSt [B] 35); Bornkamm, G., *Paulinische Anakoluthe*, en *Das Ende des Gesetzes*, 80-90; Brandenburg, E., *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12-21 (1 Cor 15)*, 1962 (WMANT 7); Cambier, J.,

1011. De manera representativa, por ejemplo, Pesch, O. H. *Gottes Gnadenhandeln*, o. c. (nota 1007), 865: «Se trata, por ejemplo de una tesis a la que no es necesario poner objeciones teológicas, pero tampoco muy útil la que, por ejemplo, Ernst Wolf, en representación de toda una «escuela» de la investigación evangélica actual sobre Lutero, formula diciendo que la fe no es nada más que «el lado aplicativo de la palabra». Tampoco sirve de gran utilidad una formulación según la cual la fe es «el órgano de recepción puro» para la salvación, si no se añade dónde tiene su lugar este «órgano de recepción» en la vida humana».

1012. Cf. Pesch, *ibid.*: «Pero todas las confirmaciones de la “indisponibilidad” de la palabra y la pura pasividad de la fe no pueden, sin embargo, alejar la disputa de que toda una pléthora de cosas tiene que darse para que tengan lugar la palabra y la fe...»

Péchés des hommes et péché d'Adam en Rom V. 12: NTS 11 (1965) 217-255; Cranfield, C. E. B., *On some of the Problems in the Interpretation of Rom V, 12:* SJTh 22 (1969) 324-341; Feuillet, A., *Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom V, 12-21):* RB 77 (1970) 481-521; Freundorfer, J., *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, 1927 (NTA 13); Friedrich, G., *Ἀμαρτία οὐκ ἔλλογείται Röm 5, 13:* ThLZ 77 (1952) 523-528; Fuchs, E., *Die Freiheit des Glaubens*, 18-26; Grundmann, W., *Die Übermacht des Gnade:* NT 2 (1958) 50-52; Johnson, A. R., *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, London 1961; Jüngel, E., *Das Gesetz zwischen Adam und Christus*, en *Unterwegs zur Sache*, 145-172; Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 211-222; Lyonnet, S., *Le Péché originel en Rom 5, 12:* Bib 41 (1960) 325-355; Id., *L'universalité du péché et son explication par le péché d'Adam*, en Id., *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, Paris 1969, 78-111; Montagnini, F., *Rom 5, 12-14 alla luce del dialogo rabbinico*, 1971 (Riv Bib 4); Müller, H., *Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluss in paulinischer Typologie:* ZNW 58 (1967) 73-93; Scroggs, R., *The Last Adam*, Oxford 1966; Schottroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, 1970 (WMANT 37), 115-169; Vögtle, A., *Der Menschensohn und die paulinische Christologie:* SPCIC 1 (1961); Wedderburn, A. J. M., *The Body of Christ and Related Concepts in I Corinthians:* SJTh 24 (1971) 74-96; Id., *The Theological Structure of Romans 5, 12:* NTS 19 (1972/73) 339-354; Wilckens, U., *Christus, der «letzte Adam», und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Antithese*, en *Jesus und der Menschensohn*, FS A. Vögtle, ed. R. Pesch y R. Schnackenburg en colaboración con O. Kaiser, Freiburg 1975, 387-403. [J. Muddiman, *Adam, The Type of the One to Come:* Theology 87 (1984) 101-110; Caragounis, C. C., *Romans 5, 15-16 in the Context of 5, 12-21: Contrast or Comparison?:* NTS 31 (1985) 142-148].

12 Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, porque todos han pecado, — 13 porque, hasta la ley, había (ya) pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa donde no existe ley alguna. 14 Con todo, reinó la muerte (en el tiempo) desde Adán hasta Moisés también sobre aquellos que no pecaron a imitación de la transgresión (de los mandamientos) como Adán, que es la contrafigura del futuro (Adán).

15 Sin embargo no (vale): Como la transgresión, así también el don de la gracia. Pues si por el delito de uno solo murieron todos ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por un solo hombre Jesucristo despliega una eficacia desbordante (por encima del efecto del delito)! 16 Y no como (lo ocasionado) mediante un solo pecador es (el efecto del) don: pues el juicio condujo de (la transgresión) de uno solo a la condenación, pero el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación. 17 En efecto, si en virtud del delito de uno solo

reinó la muerte por un solo hombre, ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el regalo de la justicia reinarán en la vida mediante uno solo, Jesucristo!

18 Así pues, como por la transgresión de uno solo vino la condenación para todos los hombres, también mediante la acción de justificación de uno solo a todos los hombres la justificación (de) vida. 19 En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre los muchos se han hecho pecadores, así también mediante la obediencia de uno los muchos serán constituidos justos. 20 Pero (la) ley se atravesó para que se extendiera el delito. Mas donde se había extendido el delito, la gracia obtuvo una eficacia muy superior, 21 para que como el pecado reinó en la muerte, así también reinara la gracia mediante justicia para la vida eterna por Jesucristo, nuestro Señor.

Análisis

1. Se discute la *posición* de la sección en la *estructura* de la carta¹⁰¹³. De hecho, existen motivos tanto para unirla con lo precedente como con lo que sigue. Por lo que respecta a lo último, Pablo habla aquí «del pecado» y «de la gracia», de poderes, pues, que dominan al hombre. No se había dado este caso en lo que precede, pero sí se repite en los cap. 6-8. También de la conexión entre pecado y muerte, justicia y vida se comienza a hablar temáticamente a partir de 5, 12ss. Se detectan contactos sobre todo con el capítulo 8: cf. especialmente 5, 18 con 8, 1s¹⁰¹⁴. Por otra parte, ya διὰ τοῦτο de 5, 12 empalma la sección con lo que precede¹⁰¹⁵. De igual manera, la conclusión con la fórmula διὰ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν en v. 21 se corresponde con la existente en v. 11. Pero existe, sobre todo, una unión temática de contenido: el concepto «gracia», dominante en v. 15-17.20s, recoge χάρις de v. 2. La contraposición de pecado y acción justa, de condenación y justificación se corresponde con la relación entre 1, 18-3, 20 y 3, 21-5, 11; el subrayado de «muchos», al de πάντες de 3, 23s. δῶρημα de v. 16 y δωρεά de v. 17 recogen δωρεάν de 3, 24. Si se tiene en cuenta todo lo dicho hasta ahora, existen buenas razones para considerar esta sección como media entre las partes 1, 18-5, 11 y 6-8¹⁰¹⁶. Pero en la estructura de la marcha del raciocinio, su posición debe adscribirse claramente a la primera parte: al considerar Pablo aquí la estructura de la gracia como καταλλαγή, empalma directamente con 5, 11 y continúa la interpretación de la gracia (v. 2) como

1013. Cf. *supra*, p. 225, con las notas 483-487.

1014. Para esto, cf. recientemente Paulsen, H., *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, 1975 (WMANT 43), 33.

1015. El lenguaje paulino utilizado excluye una referencia a lo que sigue a v. 12 (así, por ejemplo, Pallis *ad hoc*); cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 209s con nota 283.

1016. Así, por ejemplo, Brandenburger, *Adam*, 261; Paulsen, *Überlieferung, o. c.* (nota 1014) 18 (juntamente con 5, 1-11).

amor (v. 5) comenzada en v. 6. Naturalmente, *todo* el camino recorrido hasta ahora desde 1, 18 se inserta mentalmente, en su dialéctica de pecado y justificación, en la estructura del esquema de reconciliación, de manera que la sección cumple la función de resumir todo lo que precede¹⁰¹⁷. La pertenencia a lo que precede se puede reconocer también, finalmente, por el estilo: en 6, 1 Pablo vuelve a restablecer el diálogo con el interlocutor judío. El estilo se corresponde con el de 3, 27-31, y se diferencia tanto del estilo-nosotros, confesional, de 5, 1ss, como del estilo didáctico en tercera persona, que aparece en 5, 12ss.

2. La *división* es clara: la comparación a la que apunta Pablo en v. 12 con ὡσπερ representa una interrupción incompleta. No llegará a ser expuesta hasta el nuevo comienzo de v. 18 (ἀρα οὖν) en tres frases paralelas v. 18.19.21. En medio se intercala primero v. 13s, que contiene una reflexión «histórica» sobre la relación entre pecado, muerte y ley en el tiempo de Adán hasta Moisés. A continuación, en dos ideas paralelas, destaca Pablo en v. 15.16s, en argumentación *qal-wachomer*, la incomparabilidad entre el efecto de Adán y el de Cristo. Presenta esto antes de entrar a exponer la comparación entre ellos, comenzada en v. 12. En v. 20 termina Pablo por señalar, empalmado con v. 13s, la función de la ley dentro de la dialéctica entre pecado y gracia para formular, a manera de conclusión, la comparación en v. 21.

3. La marcha del raciocinio en v. 12-21 se distingue de todo lo que antecede y sigue mediante la *contraposición de Adán y Cristo* como del respectivo «un solo hombre». Puesto que se encuentra esto mismo en 1 Cor 15, 21.45-49, se puede decir con seguridad que Pablo echa mano de esta idea expuesta en su carta anterior y la somete a una nueva reflexión en Rom 5, 12ss. Así se explica la entrada inesperada en v. 12. Pablo medita aquí una idea ya ampliamente difundida, y no tiene en cuenta que en modo alguno era tan conocida para la comunidad romana como para él mismo. Mediante el conocimiento de 1 Cor nos encontramos en condiciones mejores que los destinatarios de la Carta a los romanos para comprender tal idea.

1 Cor 15 pone de manifiesto que la idea de una correspondencia antitética entre Adán y Cristo como tal existía ya antes de Pablo. Este distingue allí entre Adán como ἄνθρωπος ἐκ γῆς χυϊκός al que, según

1017. Cf. los mencionados arriba, nota 487. Naturalmente, hay que señalar que no basta una coordinación con 3, 21-5, 11, porque 5, 12ss contraponen la acción de Cristo a la acción de Adán, por consiguiente, se tiene presente en conjunto la temática de 3, 21ss en su referencia a 1, 18ss; así, con razón, recientemente Nygren 155-157; Leenhardt 81. Se puede decir sólo que 5, 12ss expone lo que se ha dicho en 3, 23s en forma de tesis. En contra, sobre todo, Brandenburger, *Adam*, 262, el cual enjuicia decididamente 5, 12ss como «comienzo del comentario que se extiende hasta el capítulo 8»; cf. para la crítica, Luz, *Geschichtsverständnis*, 209 nota 277.

Gén 2, 7, le fue dada un «alma viviente», de forma que por ello es calificado de ψυχικός, y entre el «hombre» de cuya creación habla antes Gén 1, 26 como el ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, pneumático por naturaleza. Ahora bien, cuando Pablo acentúa en v. 46 que el Adán según Gén 2, 7 es el *primero*, mientras que el de Gén 1, 26 es el *segundo* delata que se da aquí una polémica brusca contra una doctrina según la cual, de acuerdo con la secuencia de ambos relatos bíblicos de la creación, el Adán celeste es ὁ πρῶτος ἄνθρωπος y el terreno ὁ δεύτερος (v. 47). Tal doctrina se encuentra en Filón de Alejandría¹⁰¹⁸, el cual, en *Op mund* 134s y *Leg all* I 31s, interpreta Gén 1, 26 y 2, 7 en este sentido. Según él, el κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγυώς (ἄνθρωπος) es un ser celeste; porque la «imagen de Dios» según la cual fue «formado» (no «creado») es el Λόγος o la Sabiduría de Dios (*Confling* 146), de manera que el hombre que le corresponde como ἄνθρωπος θεοῦ no es corporal, invisible e inmortal, y, en relación con todos los hombres terrenos, es «el hijo mayor» de Dios, su πρωτόγονος (*ibid.*, 41.62). A diferencia de él, el Adán del que habla Gén 2, 7 fue creado, según Filón, como «perceptible», participe de la ποιότης terrena y, por consiguiente, esencialmente terreno y mortal (*Op mund* 134; *Leg all* I 31). Ahora bien, según el principio de I Cor 15, 48, los hombres corresponden bien al primer Adán bien al segundo. «Existen dos clases diferentes de personas. El primero es un hombre celeste (οὐράνιος ἄνθρωπος); el segundo, terreno (γήινος). Mas el celeste, por haber sido formado “según la imagen de Dios” (κατ’ εἰκόνα θεοῦ), no participa (ἀμέτοχος) en modo alguno en la forma de ser pasajera y terrena. El terreno, por el contrario, ha sido formado con materia descompuesta (ἐκ σποράδος ὕλης) al que (la Escritura) llama “polvo”. Por eso no se dice del hombre celeste que fue “formado”, sino “acuñado según la imagen de Dios” (τετυπῶσθαι); que, por el contrario, el terreno es una formación (πλάσμα), no una creación (γέννημα) del Creador» (*Leg all* I 31). Pero Filón mismo quiere entender esto en el sentido de que esta «diferencia que alcanza a todo» no divide entre sí a dos clases de hombres diferentes en cuanto a constitución, sino que cada hombre, correspondiéndose, por una parte, con su razón al hombre celeste, pertenece al Logos divino; por otra parte, en su corporeidad, al Adán terreno (*Op mund*, 146). Así tiene la posibilidad de llevar a efecto su componente de razón en una vida virtuosa y así participar en la inmortalidad divina, o dejarse enredar en su conducta en la mortalidad mediante pasiones terrenas. Sin embargo, esto es claramente inter-

1018. Para esto, cf. Brandenburger, *Adam*, 117-131, así como también *Id.*, *Fleisch und Geist, Paulus und die dualistische Weisheit*, 1968 (WNANT 29), 114-221.

pretación de Filón en la que éste echa mano de una especulación hombre primigenio-Adán como fundamento para su doctrina religioso-filosófica de las virtudes. Pero aquella estaba interesada en una antropología mitológico-dualista según la cual existen dos clases de personas con constituciones esencialmente diferentes: una que se corresponde con la del hombre primigenio celeste; la otra, por el contrario, sin participación en la esencialidad celeste, correspondiendo al Adán terreno, caído esencialmente en las garras de la φθορά corporal¹⁰¹⁹. Se puede demostrar la presencia de esta doctrina, en variadas acuñaciones, numerosas veces en el entorno judeo-helenístico y, en parte, en el ambiente gnóstico¹⁰²⁰.

Es sumamente probable que la doctrina del «primer» y del «segundo hombre» contra la que Pablo polemiza en I Cor 15, 45 pertenezca a este contexto de tradición. No se puede decir con seguridad si la conoció a través del judaísmo helenista de su tiempo o si había sido recibida cristológicamente en el cristianismo primitivo helenista¹⁰²¹ de manera que sea una doctrina sostenida en Corinto contra la que Pablo polemiza. En cualquier caso, él la presupone como conocida en Corinto; y, además, es muy probable que se la haya tomado allí en el sentido de que el Cristo exaltado se identifica con el hombre primigenio celeste. Resultaba fácil compaginar esto con la liturgia cristiana primitiva que cantaba al Exaltado como al que ha retornado como Preexistente a su posición (cf. especialmente Col 1, 15-20), de manera que la unión de los cristianos con él tiene significado salvífico, como participación en el origen divino-celeste.

También Pablo habla en otros lugares de Cristo como εἰκὼν θεοῦ (2 Cor 4, 4) y de nuestra participación en él como «transformación» (2 Cor 3, 18; Rom 8, 29 cf. I Cor 8, 6). La ausencia del predicado

1019. De manera mucho menos encubierta aparece esta doctrina prefilónica en *quaest in Gen* 18, cf. en Brandenburger, *Adam*, 127.

1020. Cf. para esto Brandenburger, *Adam*, 77-117, que estudia la oración judía en *Preis Zaub* I 12s = I 195-222 y 112-115 = IV 1167-1277, analizada por Peterson, E., *Die Befreiung Adams aus der 'Ανάγκη*, en *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, 107-128, así como además también en Zósimo (en R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, 102-106), en la llamada predicación de los Naasenos en Hip Ref V 6-11 (análisis en R. Reitzenstein-H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926 [SBW VII], 161ss); en el Libro de Baruc del gnóstico Justino en Hip Ref V 26; el Libro I y XII del Corpus Hemicum; los escritos gnósticos «El saber de los arjontes» 135, 12-136, 15, y «Del origen del mundo» 155, 25-156, 25, así como en diversos pasajes de los escritos mandeos. Cf. además la breve recopilación del material en Conzelmann, *I Cor* (KEK V), Göttingen ¹¹1969, 33-342, el cual, *ibid.*, 338 nota 38 enumera la bibliografía más importante, para lo que conviene ver también Schlier, art. *Corpus Christi*, RAC III 444-447; *Id.*, 179-189, así como L. Schottroff, *Der Glaubende* (a I Cor 15, de manera especial 115-169).

1021. En contra Käsemann, 134.

εἰκῶν en 1 Cor 15, 45ss, así como toda referencia explícita a Gén 1, 26, depende del carácter polémico del pasaje: Pablo no quiere ver a Cristo aquí como al «primer hombre», sino como al «segundo»; y nuestra participación en él como transformación es un suceso *futuro* (v. 49-54). Pablo separa, pues, todos los momentos protológicos de la imagen del Exaltado y se limita a destacar su función escatológica¹⁰²². Porque su tema dice: ἀνάστασις νεκρῶν (v. 21); y entiende la muerte no simplemente como φθορά en virtud de la constitución corpóreo-terrena del hombre que desaparece mediante la unión con el Exaltado como el εἰκῶν θεοῦ del origen, sino como la realidad de nuestra determinación a través de Adán, el primer *pecador*. Resurrección de los muertos es, en línea con esto, redención del pecado (cf. v. 18) como eliminación de la muerte en este sentido. Ella se basa en el acontecimiento escatológico de la resurrección de Cristo como del que «murió por nuestros pecados» (v. 3) y experimentamos en el *esjaton*. Sólo en este sentido son cristianamente aceptables las afirmaciones de nuestra transformación de esta mortalidad terrena en la inmortalidad celestial (v. 55-57).

Si bien es visible que 1 Cor 15 constituye el trasfondo de la argumentación en Rom 5, 12s, sin embargo esta argumentación se diferencia del curso anterior de la idea en que falta el punto de mira polémico contra la especulación del hombre primigenio. Pablo vuelve a reflexionar aquí sobre su propia contraposición, lograda de manera polémica en 1 Cor 15, del hombre primero y *último*. Y aquí presupone ahora como evidente que Adán precede a Cristo. El interés se dirige aquí desde un principio a la *acción* de ambos en su repercusión sobre «todos». Con ello se expone ahora el enfoque sólo insinuado en 1 Cor 15.

Pero también en esta re-interpretación subyace a su vez una determinada doctrina judía de Adán que sin embargo se distingue, desde el punto de vista de la historia de la tradición, de aquella especulación del hombre primigenio. En efecto, en ella Adán es el tema dominante pero la mirada no se pone en Gén 1, 26 y Gén 2, 7, sino en Gén 3; no la participación de los adamitas en la constitución creada de Adán, sino en su pecado y sus consecuencias¹⁰²³. Eclo 25, 24¹⁰²⁴

1022. En mi artículo *Christus, der «letzte Adam»*, 393-400 he tratado de demostrar que, de hecho, ahí se reinterpreta el hombre primigenio de la especulación corintia como el Hijo del hombre escatológico.

1023. Cf. para esto el material recogido en Brandenburger, *Adam*, 13-67; además, ahora, Schlier 183-186.

1024. ἀπὸ γυναικὸς ἀρχῆς ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες. Según esto, con frecuencia, en tiempos posteriores se relaciona el conjunto pecado-muerte con el pecado de Eva, que fue engañada por el diablo; cf. especialmente Hen et 69, 6; ApMos 14, así como el material restante recogido en Brandenburger, *Adam*, 49s. Probablemente subyace una interpretación de Gén 6. Adán aparece así como el que soporta el sufrimiento.

y Sab 2, 24¹⁰²⁵ son los testimonios más antiguos. Sin embargo, temáticamente no se desarrolla esta significación de Gén 3 hasta la apocalíptica aproximadamente contemporánea de Pablo. Aquí, la propagación del pecado a la vista de la conexión escatológica acción-consecuencias se ha convertido en problema soteriológico central¹⁰²⁶. El autor de 4 Esd ve en el pecado de Adán el origen de todo padecimiento de muerte causado mediante el pecado (3, 26), y presenta una y otra vez a Esdras lamentándolo en la oración: «Ay Adán, qué has hecho! Cuando pecaste, tu caída no sólo vino sobre ti, sino también sobre nosotros, tu descendencia» (7, 118). Y la lamentación se convierte en acusación apenas velada contra el Creador: «Sería mejor que la tierra no hubiera producido jamás a Adán o que, al menos, lo hubiera mantenido alejado del pecado» (*ibid.*, 116).

El problema radica en que de aquí en adelante se promete en vano a todos los pecadores la participación en la salvación final (*ibid.*, 119-121). Sin embargo, el autor niega apasionadamente la idea, tratada someramente allí, de una perdición. Por eso hace que el ángel, en nombre de Dios, contradiga constantemente las preguntas de Esdras y las corrija: «El Altísimo no quiso que los hombres se pierdan; más bien las criaturas mismas han deshonrado el nombre del que las ha creado y han demostrado desagradecimiento para con el que ha preparado la vida para ellas» (*ibid.*, 8, 60; cf. Rom 1, 12). En efecto, desde el principio Dios les dio la ley y les mostró, en las prohibiciones y en los mandamientos, aquella actuación mediante la que pueden lograr la vida y escapar de la perdición (*ibid.*, 7, 21). Tampoco se puede citar en contra la doctrina del «instinto malo» (יצר הרע)¹⁰²⁷. Efectivamente, éste está sembrado en el corazón de los hombres desde Adán (*ibid.*, 4, 28.30), sin embargo, juntamente con la ley (*ibid.*, 3, 22; 9, 31), de manera que no se ven abocados necesariamente al pecado, sino que, más bien, pueden afirmarse contra el instinto malo (*ibid.*, 7, 92.127-131; 14, 34s); es más, Dios se lo ha dado al hombre para que luche contra él y lo venza. En consecuencia, por grande que sea el número de los que pecan de hecho, continúa siendo incuestionable la afirmación de que sólo los justos logran la salvación final; todos los pecadores, por

1025. φθὼν δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. Hay que prestar atención al v. 23 que precede, según el cual la caída de Adán no está basada en la creación. Más bien, según Gén 1, 26, Dios creó a Adán hecho ἐν ὁμοιοτητίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος. (En contra, cf. 7, 1!). Cf. además ApMos 32; Dt R 9 (206a).

1026. Cf. especialmente 4 Esd 3, 35; 4, 38; 7, 68; 8, 17.35.

1027. Cf. para esto Brandenburger, *Adam*, 34 con nota 3.

el contrario, son entregados al juicio¹⁰²⁸ que está fijado desde el principio (*ibid.*, 7, 70)¹⁰²⁹.

Al efecto del pecado de Adán no se contraponen, pues, aquí ningún tipo de efecto contrario mesiánico correspondiente; porque con la ley permanece abierto a todo hombre el camino a la salvación; además de la ley, no existe para el pecador posibilidad alguna de salvación. Este caso ni siquiera se da cuando aisladamente se presenta a Noé como δευτέρως γενέσεως ἀνθρώπων ἀρχή describiéndolo como contraimagen de Adán¹⁰³⁰, pues allí la salvación que se le concedió, le fue otorgada, naturalmente, como justo¹⁰³¹. La idea paulina presupone, pues, tradición judía sólo respecto del lado de Adán; no, por el contrario, del lado de Cristo. La repetida interrupción del raciocinio desde v. 12 a v. 18ss indica que no se pueden unir sin más.

1028. *Ibid.*, 8, 38s en contra de la llamada, inmediatamente precedente, de Esdras a la compasión perdonadora de Dios según Ex 34, 6 *ibid.*, 8, 31! En este sentido, Brandenburger, *Adam*, 29-36, ha elaborado correctamente la intención del autor del Apocalipsis de Esdras: se dirige *contra* aquella concepción de la conexión pecado-muerte en el sentido de una condena, concepción a la que se aproximan por primera vez la *Vita Adae* y el Apocalipsis de Moisés, con su idea del pecado de Eva mediante tentación, cuyas consecuencias tienen que soportar Adán y sus descendientes como destino, y completamente Hen esl 30, 15s, según el cual, «el desconocimiento es la raíz del pecar»; cf. *ibid.*, 40, 12-41, 2. Gén 3 se interpreta de manera completamente dualista en la literatura mandea; cf. Brandenburger, *ibid.*, 64-67. Para 4 Esd, cf. todavía especialmente Harnisch, W., *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse*, 1969, FRLANT 97.

1029. Fundamentalmente la misma orientación del Apocalipsis de Esdras mantiene el Apocalipsis de Baruc, pero de manera no problemática en cuanto a las repercusiones del pecado de Adán, fijándose con rigor en la temática de la ley; cf. de manera especial 54, 14s.19: «Con razón perecen los que no han querido tu ley; y el tormento del juicio espera a los que no han creído a tu Alteza. Porque si también Adán pecó primero y trajo la muerte precoz sobre todos, sin embargo, cada uno de sus descendientes se ha procurado a sí mismo el tormento futuro, y a su vez cada uno de ellos ha elegido la gloria futura... Adán es, pues, única y exclusivamente la causa para sí mismo, pero nosotros, cada uno, nos hemos convertido para nosotros mismos en Adán...» (cf. de manera distinta, *ibid.*, 48, 42s). Correspondientemente, *ibid.*, 18s, la doctrina de los dos Caminos. Con ello, el Apocalipsis de Baruc se encuentra muy próximo a la tradición tardía rabínica, que enseñaba en conjunto la autorresponsabilidad de cada uno y, por ello, interpretaba Gén 3 paradigmáticamente casi siempre e incluso allí donde determinados rabinos entendieron el texto en el sentido de una condena de muerte desde Adán, no quedaba excluida la autorresponsabilidad, cf. E. Brandenburger, *Adam*, 61-64. Con 4 Esd y con sBar está emparentado, desde el punto de vista de historia de la tradición, el Apocalipsis Sedrach, en cuya parte conclusiva cristiana (12-16) se suaviza la aporía mediante una teoría de arrepentimiento y penitencia.

1030. Filón, *Vit Mos* 2, 60 cf. *Praem et Poen* 23; *Quaest. in Ex* 56; y para esto Black, M., *The Pauline Doctrine of the Second Adam*: SJTh 7 (1954) 170-179, aquí 172. Cf. concepciones similares en el Memar Marqa samaritano en Lebram, J., *Nachbiblische Weisheitstradition*: VT 15 (1965) 167-237, aquí 192-201.

1031. Así, expresamente, Filón, *Praem et Poen* 23. Por consiguiente, es equivocado el juicio de Luz, *Geschichtsverständnis*, 196 nota 224, de que los pasajes consignados *supra* nota 1030 serían los más próximos a Rom 5, 12ss.

Sin embargo, también las afirmaciones paulinas acerca de Adán se diferencian de las de aquella tradición judía: sobre todo mediante el radicalismo con el que Pablo destaca el efecto universal ilimitado de la acción de Adán εις πάντας ἀνθρώπους (v. 18). Sin duda, también Esdras puede decir: «No hay nacido alguno de mujer que no haya pecado; viviente alguno que no haya faltado» (4 Esd 8, 35)¹⁰³², pero esto, dicho en estilo de exhomologesis, no se debe entender numéricamente: aunque sean pocos los justos que alcanzan la salvación (*ibid.*, 7, 47), sin embargo, se dan de hecho, como se da la ley (*ibid.*, 7, 20; 8, 39). Y Dios se complace precisamente en lo poco, que es tanto más precioso (*ibid.*, 7, 49-61; 8, 1-3). Equivaldría a negar la fuerza salvadora de la ley el poder afirmar en serio que entre la descendencia de Adán se dan tan sólo pecadores. Pero precisamente hacia ese punto se dirigen las afirmaciones-Adán de Pablo: δι' ἐνὸς παραπτώματος εις πάντας ἀνθρώπους εις κατάκριμα (v. 18). La ley tiene aquí sólo la función de multiplicar el pecado (v. 20). Correspondientemente, falta toda explicación del principio de la autorresponsabilidad de cada individuo. Hasta v. 12d (ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον) se habla constantemente sólo del pecado de Adán, que ha afectado en su efecto a todos. Se lee el texto como el cuadro de una gran ruina. Sin embargo, se diferencia a su vez de los correspondientes textos judío-gnósticos¹⁰³³ en que Pablo no apunta (como todavía 1 Cor 15) a la φθορά, sino a la κατάκρισις cuando habla de la muerte de los pecadores como efecto del pecado de Adán.

A esta radicalidad del pecado de Adán corresponde, por la parte opuesta, la radicalidad de la gracia de Cristo. Lo que Pablo dice de ella no sólo no tiene analogía alguna en la tradición judía de Adán, sino que contradice también al axioma de ella, a la *torá* como criterio tanto del pecado como de la justicia. La gracia crea salvación en cuanto que actúa en contra del efecto de la ley (v. 21). Desde esa perspectiva se hace patente que la idea paulina, por más que presuponga una tradición apocalíptica de Adán, se opone a ésta en el núcleo. En este sentido, Rom 5, 12ss es una contraposición antijudía al texto antihelenista de 1 Cor 15.

Pero al mismo tiempo se comprende también por qué Pablo incluye en v. 13s y v. 20 afirmaciones sobre la ley que parecen escapar formalmente de la lógica de la idea. Pero de hecho son su quicio: allí donde se trata del pecado de Adán, se trata decisivamente de la validez

1032. Cf. 7, 68 así como la imagen del crecimiento, a modo de alud, del pecado partiendo de un solo grano de la semilla mala, *ibid.* 4, 30; además, pasajes como 9, 15s (la marea es más que la gota).

1033. Cf. *supra*, nota 1020.

de la ley. En ese punto concuerdan el teólogo apocalíptico y el cristiano. Pero al mismo tiempo estalla la oposición entre ellos porque Pablo coordina, como 4 Esd, la ley con el pecado como instancia de «imputación» (v. 13s), pero hace que *permanezca* coordinada con el pecado también cuando se trata de la salvación y presenta en su lugar la gracia como *poder contrapuesto* (v. 21s). Pero ¿cómo llega Pablo a las afirmaciones soteriológicas del lado de Cristo? Del análisis de 1 Cor 15 presentado arriba se desprende ya que ahí no influye doctrina alguna del Salvador gnóstico. Pablo no puede colocar aquí como fundamento lo que ha combatido allí. Y las reinterpretaciones polémicas de motivos gnósticos faltan por completo en Rom 5. Sin embargo, en las afirmaciones de Cristo como el «Adán último» 1 Cor 15, 45-49 influye probablemente la tradición cristiana primitiva del Hijo del hombre. Pablo la empalma allí con los temas pecado y ley (1 Cor 15, 56), pero sólo de manera embrionaria, sin que se piense la función de Cristo como «Adán último» en el sentido de la eliminación del pecado. Esto se dice de Dios, «que nos ha dado la victoria mediante nuestro Señor Jesucristo» (v. 57).

En Rom 5 Pablo ha echado mano de este enfoque y lo ha expuesto. La acción de Cristo se concentra ahora por completo en eliminar universalmente pecado y muerte como el efecto universal de la acción de Adán. Pablo ha interpretado aquí la tradición del Hijo del hombre de 1 Cor 15 mediante la tradición de Cristo de 1 Cor 15, 3-5, tal como aparece esto en la tradición sinóptica en Mc 10, 45. Realiza esto, primero, haciendo que la interpretación, elaborada con anterioridad, de la afirmación tradicional de expiación en el contexto de la doctrina de la justificación se convierta en horizonte de la contraposición Adán-Cristo. Este se hace así órgano de la gracia de Dios (v. 15-17.20s). A diferencia de lo sucedido hasta ahora, destaca, sin embargo, la obra de Cristo como acción de su obediencia mediante la que se ha abolido el efecto de la desobediencia de Adán (Rom 5, 19). Este motivo deriva indudablemente de la tradición litúrgica (cf. Flp 2, 8). Sin embargo, mientras que allí se canta la obediencia de Cristo como el requisito para su exaltación personal (cf. también Heb 5, 7-10), Pablo la concibe como causa de la salvación de todos los pecadores de la muerte como consecuencia del pecado de Adán. La idea de Rom 5, 12-21 es, pues, decisivamente obra de la reflexión original paulina.

Explicación

- 12 Διὰ τοῦτο no es «partícula de paso»¹⁰³⁴, sino que introduce el nuevo raciocinio como consecuencia de lo precedente. En su primer

1034. Así después de Lietzmann 61, por ejemplo, Bultmann, *Adam*, 433; Scroggs, *The last Adam*, 77; Schlier 159.

momento, v. 1-11 constituyen el campo de mira. Se trata, según v. 6-11, de una segunda explicación de χάρις de v. 2. Mas para ella, arranca desde más lejos e incluye todo lo dicho a partir de 1, 18, de forma que la sección adquiere una función de resumen. Al ὡςπερ no corresponde οὕτως alguno¹⁰³⁵. En un primer momento y teniendo en cuenta v. 10 el lector sólo puede sospechar que se hablará, en la parte contraria, de la reconciliación como eliminación de pecado y muerte; por consiguiente, de justicia y de vida (cf. v. 21). Para cualquier entendido en temas bíblicos es claro que Gén 3 está en el campo de visión. Sorprende, sin embargo, la formulación εἰς ἄνθρωπος. No se la puede explicar ni desde la tradición exegetica judía ni desde la doctrina de Adán-hombre primigenio de 1 Cor 15, 45ss, porque en aquella es evidente que Adán fue un hombre terreno, mientras que el hombre primigenio tiene, según Gén 1, la función del hombre *primero*, el cual no compendia en sí a todos los hombres, sino sólo a los pneumáticos. Aquí, por el contrario, *uno solo* representa a los πάντες, de los que se habla inmediatamente en v. 12 c. d. Sorprende también la formulación ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν. En lugar de tratar del pecado de Adán, se habla «del pecado» que ha «entrado» a través de él en el mundo. ἡ ἁμαρτία aparece como una persona distinta que Adán, mediante el que ha logrado «entrar» en el mundo, como soberana de éste, tal como se desprende de v. 21. No obstante, la afirmación no es de tipo mítico. Tampoco se puede probar la utilización de un documento mítico¹⁰³⁶. Se puede decir, más bien, que Pablo, con la mirada puesta en Gén 3, percibe inmediatamente la consecuencia universal de la acción de Adán, con cuyo pecado comenzó el pecar de todos (v. 12d). Esta es sin duda la razón por la que no aparece el nombre Adán. El pecado no puso su mirada sobre él como individuo, sino desde un principio en el *mundo*: el κόσμος es el lugar de su actuación. Y δι' ἐνὸς ἀνθρώπου... εἰσῆλθεν sugiere casi la idea de que Adán se limitó a dar al pecado la oportunidad de entrar en el mundo, oportunidad que había buscado siempre¹⁰³⁷. En este orden de

1035. Scroggs, *The Last Adam*, 79 nota 13, quiere ver el ὡςπερ de v. 12c como correspondiente del οὕτως; dice que Pablo argumenta en v. 12a.b y v. 12c de manera estrictamente quiástica: AB-BA. Sin embargo, este juicio falla en que καὶ οὕτως no puede tener «la misma función» que οὕτως καὶ. Pero sobre todo, v. 12cd es una consecuencia de v. 12a.b; la totalidad de v. 12a-d está, pues, bajo el encabezamiento ὡςπερ y es, puesto que en v. 13 unido con γάρ sigue una explicación de v. 12 y en v. 15 comienza una serie de afirmaciones desiguales, un anacoluto. Cf. Cranfield 272 nota 5.

1036. Contra Fuchs, *Freiheit*, 18-26, el cual, *ibid.*, 18s nota 1, considera el término ἁμαρτία como sustitución paulina de θάνατος.

1037. Así, por ejemplo, Michel 122; en contra tiene Brandenburger, *Adam*, 159 nota 7 razón sólo en cuanto que la imagen de la «puerta de entrada» cubre la significación causal en διὰ, que es propia tanto de la acción de Adán como, por el lado contrario, de

cosas, la acción de Adán tiene una importancia especial frente a todo pecado posterior: en cuanto que en su pecado permitió al pecado que entrara en el mundo, le creó un acceso a todos los hombres. Así, al hablar «del pecado» se subraya el carácter supraindividual, universal, de todo pecar. Como «enemistad» contra Dios (v. 10), el pecado jamás es un asunto privado de un individuo con «su» Dios. El pecado como negación del Creador afecta siempre a la creación como conjunto; es, pues, asunto del «mundo». Pero una vez que el pecado ha logrado entrar en el mundo, al mismo tiempo ha tenido acceso también la muerte¹⁰³⁸, porque la muerte es la consecuencia del pecado (cf. 6, 23). Según el viejo principio de la acción que marca un destino, pecado y muerte constituyen una conexión fija cuyo amplio horizonte cósmico quiere destacar aquí Pablo: como «el pecado», así «la muerte».

Que no está pensando en dos poderes míticos lo pone de manifiesto lo que sigue en v. 12c-d, donde Pablo repite quiásticamente v. 12a. b.¹⁰³⁹. καὶ οὕτως no puede referirse de manera especial a δι' ἐνὸς ἀνθρώπου: «de este modo», concretamente mediante la acción de Adán; porque en v. 12a. b. δι' ἐνὸς ἀνθρώπου está en paralelo con διὰ τῆς ἁμαρτίας. Por consiguiente, se tiene presente v. 12a. b. en conjunto, y καὶ οὕτως tiene sentido deductivo¹⁰⁴⁰. V. 12c explicita v. 12b, en cuanto que el εἰσηλθεν de v. 12a, que complementa v. 12b, es precisado mediante διήλθεν¹⁰⁴¹ y, correspondientemente, εἰς τὸν κόσμον mediante εἰς πάντας ἀνθρώπους, y así subraya el efecto universal. De manera correspondiente repite y precisa v. 12d v. 12a: que el pecado entró en el mundo significa que «*todos* han pecado»; y así como a consecuencia del pecado entró la muerte (v. 12b), así la causa de penetrar ella en todos los hombres es el que todos han pecado. ἐφ' ᾧ debe resolverse, indudablemente, como ἐπὶ τούτῳ, ὅτι = «por-que». La interpretación que hizo Agustín del texto de la Vetus Latina

la acción de Cristo, cf. v. 18s. Para referir κόσμος según Gén 3, 17s a toda la creación e interpretarlo en el sentido de 8, 19-22 (así Kuss 227s) no sólo no hay punto de apoyo alguno en 5, 12ss. sino que esta comprensión queda excluida mediante εἰς πάντας ἀνθρώπους de v. 12c.

1038. Cf. los paralelos judíos *supra*, nota 1025. Es notable el hecho de que Pablo evite —aunque lo conoce: cf. 2 Cor 11, 3— el papel de la serpiente como tentadora de Eva; aquí (como en 7, 11) sólo el pecado tiene una función activa.

1039. En *este* sentido es convincente el análisis formal de v. 12 en Scroggs, *The Last Adam*, 79 nota 13 (cf., sin embargo, *supra*, nota 1035); cf. la bibliografía mencionada con anterioridad en Brandenburger, *Adam*, 175 nota 1.

1040. Así Brandenburger, *Adam*, 164, el cual, sin embargo, dice que καὶ οὕτως une sólo a v. 12c con v. 12b; cf. *ibid.*, 175 nota 1.

1041. Para διήλθεν, cf. Sab 7, 24, donde correspondientemente se dice de la Sábida: διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων. Allí, como en Rom 5, 12 se piensa tan sólo en el efecto universal; que «el poder de la muerte se ha abierto camino sucesivamente a todos los hombres» (Kuss 228, de igual manera Cranfield 274) es ir demasiado lejos.

que le fue dado «in quo» —según el cual todos han pecado «en Adán» (cf. 1 Cor 15, 22)— es la raíz de la comprensión de ἥμαρτον como pecado original, interpretación que ha perdurado hasta la exégesis de nuestros días¹⁰⁴².

Se considera constantemente como un problema exegético difícil la relación entre v. 12a y v. 12d, donde «súbitamente el motivo de la perdición, que domina v. 12a-c, es sustituido por el otro de la culpa personal de todos los hombres»¹⁰⁴³. Ahora bien, es ciertamente claro que en v. 12a-b se habla sólo «del pecado» y no se toca el tema de los pecadores hasta v. 12d. Pero en el texto hay tan poco fundamento para pensar que Pablo ve una tensión entre ambas afirmaciones como para opinar que en v. 12d quiso corregir lo que precedía. En contra de tal opinión habla también el hecho de que en v. 13s, de nuevo sin la menor señal de una tensión intencionada, se habla paralelamente de ἁμαρτία y de ἁμαρτάνειν; y en la tesis conclusiva recapituladora de v. 20s se habla «del pecado» como en v. 12.

Para el lector moderno, la impresión de tensión nace de que la entrada del pecado en el mundo se entiende como una perdición caída sobre todos los hombres a través de Adán, lo que resulta difícil compaginar con el «pecar» de todos como «actuación responsable»¹⁰⁴⁴. Tan claro como que Pablo, por lo que respecta a v. 12a-b, ataca el planteamiento apocalíptico del problema de su tiempo lo es que también en esta teología judía se ha relacionado muy conscientemente la idea de perdición con la doctrina, orientada por la ley, del pecado como acción de la que tiene que responder el pecador¹⁰⁴⁵. Pablo no se distingue, pues, *ahí* de la doctrina de Adán sostenida por los judíos de su tiempo por más que el planteamiento del problema se agudiza en él al ver a *todos* los hombres sin excepción como pecadores. Pero es justamente *esta* idea a la que quiere ir a parar al hablar del «pecado» en v. 12a-b; y justamente ese objetivo se refuerza en v. 12c-d al interpretar Pablo la muerte como la consecuencia «del pecado», como muerte de *todos* en virtud de las acciones pecaminosas *de todos*. Si se ve esta dirección de v. 12a-b a v. 12c-d, entonces se percibe con

1042. Cf. para esto detalladamente Brandenburger, *Adam*, 168-175; contra la referencia retrospectiva de ἐφ' ᾧ a θάνατος, cf. Cranfield, 275s.

1043. Así, de manera representativa, Käsemann 138. En Brandenburger, *Adam*, 175-180, se convierte esto en juicio de la interpretación. Ve ahí la corrección decisiva mediante la que se rompe la idea de correspondencia comenzada en v. 12 y se hacen objetivamente necesarias las digresiones siguientes de v. 13s y v. 15-17 (*ibid.*, 176).

1044. Ya Lutero subraya la contradicción. Para v. 12a vale: «actuale peccatum per multos, quia per quemlibet suum proprium intrat in mundum», para v. 12d, por el contrario: «nullum alium est, in quo omnes peccaverunt, proprium peccatum, sed unusquisque in suo peccat».

1045. Cf. acentuadamente sBar 54, 15 (cf. *supra*, nota 1029).

claridad que Pablo no tiene interés alguno en marcar una diferencia objetiva entre v. 12a y v. 12d. El planteamiento «pecado como perdición-pecado como acción responsable» no da en la diana del objetivo paulino. Ciertamente que en la locución «del pecado» que ha entrado en el mundo a través de Adán está en primer plano el carácter supraindividual de todo pecado; en la aseveración πάντες ἥμαρτον, por el contrario, la universalidad numérica sin excepción. E íntimamente relacionado con ello será el que, por una parte, el pecado de todos los hombres se haga derivar de la acción de Adán y que, por otra parte, se lo conciba como actuación de cada hombre individual. Pero ni ἡ ἁμαρτία es una ruina a diferencia de todo pecar concreto individual ni en ἥμαρτον se prescinde de la conexión supraindividual de todo pecar. Donde se interpreta así el texto, consciente o inconscientemente la idea fundamental de la doctrina del pecado original es la clave hermenéutica, pero ésta no abre el texto porque no cuadra. ἡ ἁμαρτία comprende todo pecar desde el principio como una conexión-acción global, como pecado del mundo o de la humanidad; ἥμαρτος, el pecar individual concreto que, por ser común a todos los hombres sin excepción, permite que aparezca «el pecado» en cada caso concreto. Donde «todos han pecado» domina «el pecado» en el mundo.

En lugar de la continuación con οὕτως, sigue en v. 13s un comentario breve de tipo «histórico». Se trata de la coordinación de la ley al pecado y a la muerte en el tiempo entre Adán y Moisés¹⁰⁴⁶. La pregunta tiene que surgir porque el pecado como transgresión de un mandamiento (παράβασις v. 14) existe sólo desde la revelación del Sinaí —con una excepción: el pecado de Adán, con el que él transgredió el mandamiento del paraíso— y con ello algo así como prefiguración de la ley de Moisés¹⁰⁴⁷. Sin embargo, cualquier lector de la Biblia sabe por el Génesis que también se pecó mucho en el tiempo entre Adán y Moisés¹⁰⁴⁸. Mas ¿qué carácter tenía ese pecado si μὴ ὄντος νόμου no era παράβασις?

Desde la Iglesia antigua¹⁰⁴⁹ hasta el presente se interpreta la idea en Rom 5, 13s afirmando que Pablo, puesto que no hay παράβασις,

1046. Hay que entender ἄχρι νόμου en este «sentido cronológico». Los Padres de la Iglesia entendieron mayoritariamente: «mientras estuvo vigente la ley, es decir: hasta que Cristo vino» (Orígenes en Rufino 1007); cf. K. H. Schelkle, *Paulus*, 182-185.

1047. Para el pecado de Adán como παράβασις, cf. 4 Esd 4, 6s: «Lo colocaste en el paraíso... y le impusiste un único mandamiento; pero él lo transgredió. Inmediatamente ordenaste la muerte sobre él como sobre su descendencia». Cf. sBar 56, 5s; Sifra Lev 5, 17 (120a) en Brandenburger, *Adam*, 59s.

1048. Así, atinadamente, Brandenburger 188 contra Bornkamm, *Anakoluthe*, 84, el cual, como muchos exegetas del siglo XIX, ve fundamentado en v. 14 el hecho de que «el pecado estaba en el mundo».

1049. Para esto, cf. el material recogido en K. H. Schelkle, *Paulus*, 162-196.

es decir, no hay acción autorresponsable ni, por consiguiente, culpa fijada por la ley (v. 13a), entiende este pecado como destino de pecado considerándolo desde el pecado de Adán, por consiguiente como «pecado original»¹⁰⁵⁰. Y se fundamenta esto mediante los argumentos siguientes:

Primero con ἁμαρτία de v. 13 se recoge ἡ ἁμαρτία de v. 12a-b. En la medida en que no se entiende también ἥμαρτον de v. 12d como pecar inconsciente en el seguimiento de Adán, por consiguiente, como pecado original¹⁰⁵¹, se supone que Pablo deja a un lado la «idea secundaria» de v. 12d y retorna a la «idea principal» de v. 12a-b¹⁰⁵². Si bien es correcto no concebir v. 12d en contradicción con v. 12a-c, es equivocado entender el pecado entre Adán y Moisés v. 13 como un pecar todavía no consciente. El que los hombres en este tiempo no pecaran de la misma manera que Adán¹⁰⁵³, concretamente no en la transgresión de mandamientos de la *torá* (v. 14), no quiere decir en modo alguno que su pecado no fuera un pecar verdadero¹⁰⁵⁴.

Esto lleva, segundo, a la exégesis de v. 13a. Ella ofrece dificultades especiales. Por un lado, con ἐλλογεῖται no se puede pensar en el castigo divino del pecado ya que v. 14, por el contrario, destaca marcadamente la soberanía de la muerte justamente en ese sentido. La muerte es el «castigo» por el pecado, su «salario» (cf. 6, 23). Por otra parte, se equivocaban los reformadores cuando, por esta razón, interpretaban ἐλλογεῖται, siguiendo el modelo de Agustín, no como «imputación», sino «de iudicio nostrae conscientiae»¹⁰⁵⁵. El pasivo es indudablemente un *passivum divinum*. ¿Se quiere decir entonces que sin «imputación» divina no se considera el pecar de la humanidad premozaica precisamente como pecado actual, sino como participación

1050. Así, por ejemplo, Bultmann, *Teología*, 305-306.

1051. Así expresamente Lagrange, 105s.

1052. Así, después de Lietzmann 62, especialmente Kuss, 231s.

1053. Como en 1, 23, hay que entender ὁμοίωμα según el uso de LXX: no como igualdad abstracta, sino como igualdad concreta; cf. *supra*. Aquí el punto decisivo radica en que los hombres pecan sin duda como Adán, pero no contra un mandamiento de Dios, por consiguiente, no como παράβασις.

1054. Con μὴ se niega no el pecar, sino la similitud con el pecado de Adán. Para el texto latino antiguo, en el que falta μὴ, cf. Lietzmann 62s. K. H. Schelkle, *Paulus*, 185s muestra con ejemplos tomados de la exégesis latina antigua del texto con μὴ el motivo para la omisión: el pecar aparece así como consecuencia del pecado de Adán, por consiguiente, como pecado original.

1055. Así Melancthon, *Röm*, 180: «Intellegi debet de iudicio nostrae conscientiae: Ubi non est lex, ibi conscientia non agnoscit, non accusat peccatum. Lata est igitur lex, ut conscientia agnoscat peccatum, accusetur et perterrefiat et damnetur, sicut supra dixit: "Per agnitio peccati"». Igualmente Lutero y Calvino en Friedrich, *ἁμαρτία*, 523.

en el pecado de Adán, por consiguiente, como «pecado original?»¹⁰⁵⁶. En repetidas ocasiones se ha remitido, en favor de esta opinión, a 7, 8b: χωρίς νόμου ἁμαρτία νεκρά y se ha equiparado la situación del pecador premosaico a aquella del ἐγὼ de 7, 9a: ἐγὼ δὲ ἔζων χωρίς νόμου ποτέ; «es decir que la παράβασις (v. 14) o παρακοή (v. 19) de Adán es la transgresión de la ἐντολή divina que despertó el pecado que dormitaba en él»¹⁰⁵⁷. Por ello es correcto afirmar que en 7, 7ss la situación de Gén 3 es el horizonte hermenéutico¹⁰⁵⁸; y que en ambos pasajes el objetivo es el mismo: el pecado es «imputado», «revive» a partir y mediante la «venida» de la ley. En cuanto que esta venida «actúa la ira» (4, 15) asigna al pecador definitivamente la consecuencia de su pecado, la muerte¹⁰⁵⁹. *Ante legem*, el pecado no tenía, pues, la fuerza para ejecutar en el pecador su verdadera consecuencia, la κατάκρισις escatológicamente definitiva. Esta función comienza a competir a la ley; y por eso también el dominio de la muerte sobre los pecadores *ante legem* (v. 14) estaba desprovisto aún de esta fuerza escatológica¹⁰⁶⁰. No obstante (ἄλλὰ), la muerte, siguiendo al pecado, *había* tomado posesión de su soberanía ya sobre *todos* los pecadores, porque éstos, en su pecar (v. 12d.14), habían sucumbido «al pecado» que entró en el mundo mediante el pecado de Adán (v. 12a). La interpretación de ἁμαρτία de v. 13 como «pecado original» yerra el blanco del texto en cuanto que se trata aquí no de un pecar potencial-impropio, sino actual-verdadero. Pablo no apunta a una distinción entre el pecado de Adán y el de la humanidad *ante legem*, sino que pretende diferenciar la situación de todos los pecadores desde Adán hasta Moisés *coram Deo* de la situación de todos los pecadores *post legem*.

Con ello llegamos, *tercero*, al punto decisivo. ¿Por qué comienza Pablo después de v. 12 a hablar de la situación ἄχρι νόμου? Sólo cabe una respuesta: porque la ley tuvo una importancia capital para la consecuencia catastrófica universal del pecado de Adán. Si el pecado es *verdadero* pecado y la muerte κατάκρισις *escatológica* como la

1056. Esta comprensión subyace también en la variante ενελογεῖτο (N A vg), con lo que la frase formulada como regla general se acompaña a la situación desde Adán hasta Moisés. Pero Friedrich, *Ἄμαρτία*, 526, comprueba con razón que muchos exegetas interpretan también el texto recto en el sentido de la variante; cf. también Brandenburger, *Adam*, 190.

1057. R. Bultmann, *Teología*, 305-306; de manera distinta, *Adam*, 432.

1058. Brandenburger, *Adam*, 205-219, discute esto sin razón (cf. especialmente *ibid.*, 216). Cf. a 7, 7ss, volumen 2.

1059. Por el contrario, no se puede aducir 4, 15b οὐδὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις para explicar 5, 13; 7, 8b, ya que esta frase no está referida en el contexto a la situación *ante legem*, sino a la del justificado χωρίς ἔργων νόμου, ὑπο χάριν, cf. *supra*, p. 331s, así como la exégesis de 6, 15.

1060. Sobre todo Jüngel, *Gesetz*, 55s, ha elaborado esto de manera perfecta.

única consecuencia que responde al pecado verdadero, entonces esta *realidad* del pecado, tal como domina desde Adán en el mundo, no está todavía *en vigor*: para ello necesita la ley. En efecto, la νόμος tiene la función del ἐλλογεῖν (v. 13b). El término significa: «ponerlo en la cuenta de alguien» (Flm 18). Probablemente, detrás se encuentra la idea, ampliamente extendida, apocalíptica, de que se consignan todas las acciones terrenas de los hombres en pizarras o libros celestes para que este registro «se abra» en el juicio final en la función de testigo decisivo y todas las acciones consignadas allí sean entregadas a su suerte escatológica correspondiente¹⁰⁶¹. Este escatológico fijar por escrito los pecados no ha sucedido todavía respecto de los pecados anteriores a Moisés. Pero esto pertenece de manera decisiva a su realidad, porque no existe ningún pecar verdadero sin subsiguiente ὀργή, como ha expuesto Pablo en 1, 18ss. Pero la ὀργή que corresponde al pecado comienza a asignarla la ley con fuerza escatológico-forense. La muerte no *puede*, pues, *reinar* de verdad (v. 14) sin la ley (cf. v. 21). La acción de Adán no puede ejercer su efecto radical, escatológico, como κατάκριμα (v. 16.18) sobre la totalidad de los hombres pecadores si la ley no «se suma» (v. 20) en el sentido de 4, 15 (cf. 8, 1s). En verdad, a Pablo le interesa la prioridad temporal del pecado y muerte respecto de la ley. Pero tal matización no pretende devaluar a la ley en su importancia para el dominio del pecado y de la muerte¹⁰⁶², sino que intenta precisamente destacar su significación

1061. Friedrich, *Ἄμαρτία*, 525s ha aludido a ello para la interpretación de 5, 13b. El documento más antiguo: Dan 7, 10. Cf. los principales lugares de hallazgo en Brandenburger, *Adam*, 197 nota 7, así como el material rabínico en Bill. II 170-173. Importante para la historia de la tradición: E. Rau, *Kosmologie*, o. c. (nota 148), 312-377.

1062. Esto es, sobre todo, la tesis de Brandenburger, *Adam*, 201-203. Opina él que mediante la prioridad del pecado y de la muerte respecto de la ley «se niega la posición universal, decisiva, de ésta»; «que la voluntad de Dios se da a conocer no sólo en forma de la *torá* de Moisés (o del mandamiento del paraíso)» (*ibid.*, 203), y que este es el motivo por el que Pablo, conscientemente, no ha recibido aquí determinadas concepciones judías contemporáneas «que presuponen el conocimiento del nomos también para el tiempo anterior a Moisés» (*ibid.*, 205 cf. así también A. Marmorstein, *Paulus und die Rabbinen [zu Rom 5, 13-21 und 1 Cor 15, 29]*: ZNW 30 [1931] 271-285, aquí 276s); cf., por ejemplo, sBar 57, 1-2: «Por aquel tiempo, todos ellos conocían la ley no escrita, y se realizaron entonces las obras de los mandamientos, y nació entonces la fe en el juicio futuro...» (cf. también *ibid.*, 48, 40), una idea de la que echa mano Pablo en 2, 14s, con la mirada puesta en los gentiles, para demostrar —como aquí— que *todos* los hombres, tanto judíos como gentiles, se encuentran ὑφ' ἁμαρτίαν (3, 9). Sin embargo, allí no se reflexiona sobre el tiempo anterior a la revelación del Sinaí, mientras que aquí el punto de vista de la universalidad del pecado no es el de la totalidad de judíos y gentiles. No se puede demostrar si Pablo conoció la concepción (transmitida sólo de manera aislada) de la presencia de la *torá* antes de Moisés; en Rom 5 nada de esto se percibe. Pero Brandenburger tiene razón al afirmar que Pablo quiere destacar en 5, 13s una prioridad del pecado y de la muerte respecto de la ley; de hecho, aunque él hubiera conocido tal concepción, no

al respecto. Porque la ley tiene, en efecto, la misión de fijar judicialmente como tales los pecados *cometidos* (7, 13; cf. 3, 20; Gál 3, 11) y sentenciar (κατάκριμα) con fuerza escatológica la consecuencia ya eficaz para los pecadores, la muerte¹⁰⁶³. Esta función de la ley presupone la existencia previa del pecado y de la muerte. Este es siempre y fundamentalmente el caso, como Pablo ha expuesto en 1, 18-3, 20 y ha acentuado temáticamente en 7, 7ss mediante la suposición de Adán a través de ἐγώ, mientras que, por el contrario, en 5, 13s lo hace plásticamente perceptible «históricamente». Aquí emerge la universalidad del dominio del pecado y de la muerte, en la medida en que tal universalidad se extiende «también» (καί) a los hombres entre Adán y Moisés; afecta, pues, de manera real, sin excepción, a *todos* los hombres. El recurso a Adán como «un solo hombre» sirve para probar esto. El objetivo en 5, 12ss coincide, pues, plenamente con el de 2, 12s: como la universalidad del pecado se muestra activa bajo el aspecto histórico-salvífico «diacrónico» ya desde Adán, así bajo el aspecto histórico-salvífico «sincrónico» como común a judíos y gentiles.

Por el contrario, la gran debilidad de aquella interpretación de v. 13b de la propuesta de una distinción entre «pecado original» (v. 12a-c) y «pecado de comisión» (v. 12d) consiste en que entonces la ley, en la medida en que tiene su función sólo relacionada con el último, no participa plenamente en la *universalidad* de la soberanía del pecado y de la muerte, de manera que, visto desde v. 13s, v. 12d aparece completamente como digresión que como tal es adscrita a una torpeza de Pablo¹⁰⁶⁴ o aparece incluso como «confusión» que escapa a un pensamiento razonable¹⁰⁶⁵.

habría casado con esto. Sin embargo es equivocada la motivación de Brandenburger de que Pablo quiere «evitar ya aquí todo lo que pueda convertir este nomos en algo más que una magnitud puramente intratemporal» (*ibid.*).

1063. Así, atinadamente, Jüngel, *Gesetz*, 55: «Por su naturaleza, la ley confiere escatológicamente validez a lo que encuentra ya en el hombre, y esto es desde Adán el pecado». También Käsemann 140s ve atinadamente la función escatológica de la ley, pero interpreta la soberanía de la muerte *ante legem* v. 14 en el sentido de 1, 24ss como entrega de los pecadores al destino de la muerte, la cual es como tal ya reacción del Creador frente al pecado, a lo que se añade luego el κατάκριμα por la parte de la ley.

1064. Así, por ejemplo, Lietzmann 62 (v. 12d es, «sin embargo, una idea secundaria más trastornante que estimulante»), y especialmente Kuss 232s, según el cual en v. 13s «el Apóstol quiso restablecer el equilibrio puesto en peligro mediante v. 12d». Naturalmente, cuando piensa en la función de la ley, «cuya transgresión es amenazada expresamente con la muerte», entra en dificultades con las narraciones de juicio del Génesis: «pero Pablo no se preocupa de esto ahora» (!).

1065. Así Bultmann, *Adam*, 433, el cual explica la «confusión» mediante la suposición desatinada de que «la idea de dos humanidades (o dos épocas de humanidad) y la determinación respectiva de cada una de ellas mediante sus iniciadores es una idea gnóstica

Cuarto: de ahí se desprende, finalmente, el sentido de v. 14b. Mirando anticipadamente a v. 15ss, a τοῦ μέλλοντος hay que añadir, naturalmente, Ἀδάμ¹⁰⁶⁶. Τύπος encierra, como 1 Cor 10, 6 (11), una referencia al presente cristiano y, por consiguiente, no indica simplemente «modelo» (como 1 Tes 1, 7; Flp 3, 17), sino «preimagen», mas no en el sentido de la idea helenística imagen primigenia-reproducción (así, por ejemplo, Heb 8, 5; Hech 7, 43s), sino en el sentido de correspondencia antitética del typos con su subsiguiente antitypos¹⁰⁶⁷. Se expone la idea a continuación en v. 15ss mediante ὡσπερ-οὕτως; está preformada en 1 Cor 15, 47s en el esquema de los dos eones (ὁ πρῶτος-ὁ ἔσχατος) y debe concebirse también en este sentido en Rom 5. En ese aspecto existe coincidencia, pero no en la comprensión de la frase. ¿Quiere Pablo contraponer a Adán como origen de la «muerte hereditaria» a Cristo como origen de la vida¹⁰⁶⁸? De hecho, Adán emerge como el «uno solo» mediante el cual el pecado y la muerte han entrado en el mundo y ejercen desde entonces su soberanía sobre todos los hombres. Mas puesto que no se distingue ni entre «pecado original» y «pecado de comisión» ni, correspondientemente, entre «muerte hereditaria» y «castigo» por el «pecado de comisión», la función τύπος de Adán consiste en que éste aparece como representante de *todos* los pecadores mediante el que la *universalidad* del pecado (como fenómeno «colectivo») emerge en todo pecar de los individuos¹⁰⁶⁹.

Así, la interpretación de v. 12-14 se demuestra en el horizonte hermenéutico de la doctrina del pecado original en conjunto como

considerada cosmológicamente, no desde la historia de la salvación» (*ibid.*, 434). En contra, con razón, Käsemann 140s. Como Bultmann, opina Brandenburger, *Adam*, 176-178, que frente a aquella idea gnóstica de la condena Pablo practica en v. 12d una «corrección» decisiva que es el quicio de la argumentación paulina; pero, por otra parte, él necesita la idea de condena en v. 13s en la polémica antijudía para delimitar la función de la ley a un papel puramente intertemporal. En contra, con razón, Jüngel, *Gesetz*, 52-56.

1066. Ni hay que concebir ὁ μέλλων en el sentido de ὁ ἐρχόμενος (Mt 11, 3; Heb 10, 37) como predicado cristológico antiguo (así Michel 140), ni añadir: «Moisés», como sugiere Scroggs, *Last Adam*, 80s después de Robinson, J. A. T., *The Body. A Study in Pauline Theology*, Chicago 1951, 35 (ed. cast.: *El cuerpo*, Barcelona 1968) partiendo de v. 13b.

1067. Para esto, cf. Goppelt, ThWNT VIII 252s; Müller, *Qal-Wachomär*, 89-91.

1068. Así especialmente Kuss 233.

1069. Cuando, para la explicación, se remite a la idea semítica de la llamada «Corporate Personality» (así muchos desde Robinson, H. W., *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 1936 [BZNW 6] 49-62; recientemente Johnston, *The One*) o se recurre a la idea del ancestro en el que se ha decidido por adelantado sobre la suerte de sus «hijos» (así, por ejemplo, Kuss 280; material en Scroggs, *Last Adam*, 41-46), entonces tal vez se tiene ante los ojos el horizonte conceptual general de Rom 5, 12ss, pero no el *punctum saliens* de la idea paulina: la pertenencia de todos los hombres a Adán no se basa en la descendencia genealógica, sino en la conexión cósmica de todo pecar.

desacierto del texto. No se trata de la «ruina» que la acción de Adán ocasionó a sus «hijos» sin la intervención de éstos, sino de que existe una «solidaridad» universal de todo pecar mediante la que, de hecho y desde el comienzo de la historia, se han visto afectados todos los hombres, de manera que el pecado y la muerte *reinan* sobre ellos.

Adán como comienzo de esta historia del pecado se convierte así en su símbolo personal. Se expresa hermenéuticamente esto en que Pablo, a diferencia de 1 Cor 15, 45ss, evita el nombre de Adán y habla «de uno solo», en el que todos los hombres están representados como pecadores. Esta concentración en el «uno solo», en la que Pablo interpreta de manera radical el pecado de todos en 1, 18-3, 20, sólo es posible porque él, desde 5, 6-11, tiene ante los ojos la muerte de Cristo como reconciliación. Desde la perspectiva del «uno solo», por cuya acción ha sido abolida universalmente la conexión universal de todo pecar, se desprende tal conexión hermenéuticamente antes que nada como cerrada en sí, de manera que, *ex eventu*, Adán puede hacerse visible en la función del εἷς. Sin este aspecto cristológico determinante, la historia de la humanidad jamás podría aparecer como aquella unidad que tiene su «rostro» de una vez por todas, de manera concluyente, en Adán. Esto se pone de manifiesto inmediatamente en la sección siguiente del raciocinio en v. 15-17, en el que Pablo pasa a elaborar lo antitético en la correspondencia entre Adán, el «uno solo» y Cristo, el «uno solo». Y lo hace en dos pasos.

En primer lugar se compara el efecto de la acción de Adán con el de la de Cristo. Aquí la diversidad emerge ya en los términos: la acción de Adán es παράπτωμα¹⁰⁷⁰, con lo que, desde v. 13, la referencia a la ley influye y continuará influyendo constantemente en lo que sigue¹⁰⁷¹. Por el contrario, a la acción de Cristo se le da el nombre de χάρισμα, un término que en los lugares restantes designa constantemente el don dado mediante la gracia de Dios, significación que hay que darle también aquí. A la congruencia en la *formación* terminológica παράπτωμα-χάρισμα no corresponde otra congruencia de *significación* del término¹⁰⁷². Pero esta no correspondencia en la correspondencia formal parece ser intencionada, como se desprende de la misma

1070. El término παράπτωμα está aquí y en todo lo que sigue en lugar de παράβασις; no se puede reconocer una diferencia de significado en el texto, contra E. Käsemann 143; Cranfield 284. Probablemente se ha elegido el término simplemente por mantener un sonido similar al de χάρισμα.

1071. Jünger, *Gesetz*, 64, acentúa esto con razón.

1072. Así, por ejemplo, Bultmann, *Adam*, 435, el cual indica que el concepto opuesto a παράπτωμα tendría que ser propiamente ὑπακοή o el contrario de χάρισμα, κρῖμα o κατὰ κρῖμα. Como acción de gracia entienden, por eso, Bornkamm, *Anakoluthe*, 85, así como recientemente Käsemann 144, pero sin punto de apoyo lexicográfico.

contraposición en v. 17: «delito» es acción; χάρισμα, por el contrario, suceso¹⁰⁷³. Mediante el delito «de uno solo»¹⁰⁷⁴ se llegó a la muerte «de todos» (de los πάντες de v. 12 como de la pluralidad frente al uno solo)¹⁰⁷⁵. En la acción del otro «uno solo»¹⁰⁷⁶, por el contrario, actúa la gracia *de Dios* que aparece en escena como poder contrapuesto al del pecado, que actúa en el παράπτωμα. Por eso el efecto de aquella no es la consecuencia del actuar humano, sino «regalo de la gracia»¹⁰⁷⁷. Este otro εἷς del que se habla por primera vez aquí, recibe el nombre de «un solo hombre Jesucristo» y, como tal, se contrapone al «un solo hombre» de v. 12a. Esto sólo es posible si Cristo *sustituye* a Adán en su significación de εἷς ἄνθρωπος. Porque Adán tenía esta su significación de manera exclusiva y sin excepción para *todos* los hombres. Ahora bien, si Cristo adquiere la misma significación, esto quiere decir que él entra a ocupar para todos los hombres el lugar de Adán, en cuanto que ahora no es ya Adán el que marca la suerte de todos los hombres, sino Cristo. El argumento no tiene, pues, sentido antropológico, sino soteriológico¹⁰⁷⁸. Por esa razón sólo es posible una comparación mediante una conclusión πολλῶ μᾶλλον, que adquiere aquí toda su agudeza por el hecho de que el μᾶλλον no consiste simplemente en un comparativo —a la vista de la repercusión universal de la acción de Adán no es posible tal incremento— sino en que la acción de Cristo *abole* la acción de Adán. Porque son los mismos «todos» los que, en lugar de estar determinados por ésta, lo están por aquella, por eso el μᾶλλον es un περισσευεῖν, término que asocia la imagen de una plenitud por encima de todo colmo de medida¹⁰⁷⁹. Así, la gracia de Dios ha eliminado el efecto de muerte del pecado. Esto

1073. Así Jünger, *Gesetz*, 62.

1074. δι' ἑνός es aquí y constantemente masculino. Käsemann 114 (bibliografía).

1075. Detrás está la significación inclusiva de הַרְבִּים, cf. Jeremias, ThWNT VI 536-545, el cual, por esa razón, como en v. 19, supone Is 53 como trasfondo de la formulación.

1076. No se contraponen «el uno-el otro» sino εἷς y εἷς, con lo que se expresa la significación universal exclusiva de *cada uno* de ambos «hombres». No puede tener la misma función-εἷς uno junto al otro.

1077. δωρεά recoge 3, 24 δωρεάν. ἐν χάριτι (semitizante) es determinación atributiva de δωρεά, por consiguiente = δωρεά τῆς χάριτος; cf. Brandenburger, *Adam*, 220 nota 3 remitiendo a Pr-Bauer 472. Pero tal vez se explica la ausencia del artículo τῆς ἐν χάριτι, exigido por la sensibilidad lingüística griega, haciendo notar que Pablo lo omite a causa del siguiente τῆ τοῦ ἑνός ἀνθρώπου, así Kuss 235. Cranfield 285: «the gift (which had come) by the grace of the one Man Jesus Christ».

1078. Contra Scroggs, *Last Adam*, 101, el cual invoca, sin razón, a Barth, *Christus*, 20 (y *passim*).

1079. Cf. 1 Cor 15, 10; 2 Cor 10, 8; 1 Tes 4, 1.10; también Rom 3, 1. Como paralelo en cuanto a la temática, cf. 2 Cor 4, 15 (χάρις); 3, 9 (διακονία τῆς δικαιοσύνης); 1, 5 (παράκλησις).

es obra de la justicia de Dios como χάρις¹⁰⁸⁰. No sólo como acción de Dios es esencialmente diferente de todo actuar humano, sino que está referida a ese actuar en negación productiva en cuanto que la gracia elimina el pecado y sustituye el dominio de éste mediante el suyo (v. 21). Por eso, el efecto de la gracia se experimenta como «regalo»; pero a su vez no sólo de manera que los agraciados estén pasivos en cuanto tales (cf. 4, 4s), sino que en esta pasividad esencial experimentan su *salvación*.

La comparación con la palabra del rabí Jose (hacia 150), SLev 5, 17 (120a), pone de manifiesto coincidencia y diferencia respecto de la correspondiente argumentación judía en la conclusión Qal-Wachomar¹⁰⁸¹: «Si quieres aprender el salario de los justos en el futuro, entonces vete y apréndelo del primer hombre: a él se le había ordenado sólo un mandamiento como prohibición y él lo trasgredió. Y he ahí cuántas sentencias de muerte se dictaron como castigo contra él y contra su descendencia. ¿Y cómo? ¿Qué medida es mayor? ¿Es la medida de la bondad (divina) mayor que la medida de los castigos? Di: la medida de la bondad. Pues si en la medida de los castigos, que es menor, quién sabe cuántas sentencias de muerte han sido dictadas sobre él y su descendencia como castigo, cómo será la medida de bondad para aquel que se retiene del piggul (degustación de la víctima más allá del tiempo permitido) y (de la degustación prohibida) del resto de la víctima y que ayuna en el día de la reconciliación para conseguir méritos para sí y para sus congéneres etc.». De igual manera 4 Esd 4, 30s: «Un granito de mala simiente fue sembrado al principio en el corazón de Adán, pero ¡qué fruto de pecado ha producido y continuará produciendo hasta que llegue la cosecha! Mídelo, pues, por ti mismo: si ya un granito de simiente mala ha producido tal fruto de pecado, cuando las espigas del bien se siembran sin número, ¡qué gran cosecha darán!». En ambos pasajes, igual que en Pablo, se atribuye la medida superior de fuerza a la bondad de Dios frente a su castigo. Pero, en diferencia radical respecto de Rom 5, aquí la ira y la bondad de Dios se dirigen a ambos grupos de hombres contrapuestos: la ira, a los pecadores; la bondad, a los justos, mientras que Pablo piensa la bondad de Dios como su amor a los *impíos* (5, 8), como χάρις que elimina mediante su fuerza superior la muerte de los pecadores como «castigo» correspondiente a sus acciones¹⁰⁸².

16 En v. 16s, en una segunda conclusión Qal-Wachomar, se examina ahora minuciosamente este efecto de la gracia como reconciliación (v. 8-11). Al igual que en v. 15a, en v. 16a se vuelve a acentuar la no correspondencia¹⁰⁸³: οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἀμαρτησαντος (hay que añadir

1080. Cf. 3, 24; 5, 2 (8); 6, 14; 11, 5s; Gál 2, 21; 2 Cor 4, 15; 8, 9; 12, 9; 1 Cor 15, 57.

1081. Cf. para esto A. Marmorstein, *Paulus und Rabbinen*, o. c. (nota 1062), 277.

1082. Cf. así también Brandenburger, *Adam*, 222s.

1083. En ambas ocasiones falta el verbo (ἔστιν) con lo que ambos contenidos se aproximan mucho mediante οὐχ ὡς-οὕτως. En v. 16a falta incluso οὕτως.

de v. 16b: τὸ κρίμα) τὸ δῶρημα. Los daños ocasionados por uno solo al pecar no se pueden comparar en su efecto con el del regalo de la gracia de v. 15. Se expone una motivación doble: en v. 16b con la mirada puesta en la soberanía del pecado; en v. 17, teniendo presente la de la muerte. Formalmente corresponde sólo v. 17 a v. 15b (εἰ-πόσω μᾶλλον). Sin embargo, v. 16b aporta la condición previa para v. 17: la muerte de todos como consecuencia de su pecado es en efecto la realidad del κατάκριμα que la ley sentencia contra el pecador como pecador¹⁰⁸⁴. De nuevo se pone de manifiesto la significación de v. 13b: porque es la ley, mediante la cual se anota el pecado en la cuenta escatológica, la que pronuncia «la sentencia» (κρίμα) de condenación (escatológica) (κατάκριμα). Esto sucedió ἐξ ἑνός, partiendo de uno solo a todos¹⁰⁸⁵. El δῶρημα como regalo de la gracia (χάρισμα), por el contrario, presupone esta ampliación a todos como su punto de partida; al conducir así a la justificación (δικαίωμα)¹⁰⁸⁶ ha abolido el κατάκριμα sobre los muchos; en ello consiste el πολλῶ μᾶλλον. Así se hace valer como *justificación* en v. 16b el περισσεύειν de la gracia de v. 15b. Con ello se hace patente que Pablo, con la totalidad del comentario en 5, 12ss, quiere profundizar lo dicho en 5, 8-10: la gracia tiene una eficacia *correspondiente* a la eficacia universal del pecado. Pero precisamente en el hecho de *eliminar* el pecado tiene una *fuerza* infinitamente *mayor*: ella *niega la negación* del κατάκριμα. Comparada con la eficacia de Adán, se puede reconocer la superioridad de esta fuerza en que sólo fue necesario un solo delito para extender el dominio del pecado de *todos* los hombres, pero esta multitud de transgresiones fue eliminada a su vez sólo mediante la acción de uno solo.

Lo mismo vale, correspondientemente, también para la muerte. 17 Porque, al igual que el pecado, también la muerte, partiendo de uno

1084. Kuss 237, Käsemann 145 y Schlier 171 ven en v. 17 una nueva, tercera, argumentación. Jüngel, *Gesetz*, 64 nota 70 pretende, de manera algo artificiosa, reconocer una referencia retrospectiva de v. 15 a v. 12, de v. 16 a v. 13b y de v. 17 a v. 14. Es correcta la afirmación de que en v. 16 se subraya de nuevo la función de la ley de v. 13b (cf. 4, 15!), lo que Käsemann niega desatinadamente. La desmembración correcta en dos argumentaciones paralelas, por ejemplo en Bornkamm, *Anakoluthe*, 82 y Brandenburger, *Adam*, 227-229; Cranfield 286.

1085. Así, atinadamente, E. Käsemann 144 contra E. Brandenburger, *Adam*, 224s, el cual entiende ἐκ en sentido causal.

1086. La correspondencia antitética con εἰς κατάκριμα obliga a dar a εἰς δικαίωμα el significado de «para juicio de justificación» a diferencia de lo que sucede en v. 18, donde se distingue entre δικαίωμα como «acción jurídica» (oppositum παράπτωμα) y δικαίωσις «justificación» (oppositum κατάκριμα), y a diferencia de 1, 32; 2, 26; 8, 4, donde δικαίωμα designa la «exigencia jurídica de la ley». En este último sentido quiere Köhl 184s entender el término en 5, 16 como «orden de justificación».

solo, extendió su dominio a todos; mediante el παράπτωμα de uno solo¹⁰⁸⁷ penetró en ellos. Sin embargo, en lugar de volver a demostrar la fuerza superior de la gracia en que ella eliminó de manera universal el dominio de la muerte, Pablo lleva a su final la idea poniendo la mirada en los afectados por la gracia: ellos, los que reciben la fuerza superior (περισσεία) de la gracia y el efecto mayor de su regalo¹⁰⁸⁸, concretamente de la justicia (genitivo epexegetico), dominarán por su parte en la vida¹⁰⁸⁹ mediante uno solo, Jesucristo. Con ello se toma de nuevo v. 10: los λαμβάνοντες son, pues, los cristianos, «nosotros». Con esta formulación personal no debe delimitarse la universalidad de las aseveraciones en v. 15s, como si bajo πάντες se viera tan sólo a los que «abrazan» el regalo de la gracia, los otros no¹⁰⁹⁰. Esto se desprende necesariamente de v. 18, donde πάντες y οἱ πολλοί retornan acentuadamente. Los cristianos como «receptores» representan aquí más bien la totalidad de los hombres liberados del pecado y de la muerte mediante Cristo, para los que «a través de Jesucristo» está abierto el futuro de la vida escatológica; los que, en lugar de la muerte misma soberana, vencida ahora, poseerán el dominio en la vida. El contexto sugiere que los resucitados escatológicamente dominarán sobre la muerte, en inversión de su situación ya pasada en la que la muerte dominó sobre ellos (v. 14)¹⁰⁹¹. El futuro escatológico no está en contradicción con el aoristo ἐπερίσσευσεν de v. 15 (cf. v. 20): la toma de poder de la gracia ha tenido lugar; ha convertido definitivamente en pasado el dominio del pecado y de la muerte sobre aquellos que han recibido su regalo de la justificación. Pero los cristianos ven su propia participación consumada en este dominio como algo futuro para ellos (cf. v. 2 y, sobre todo, 8, 18ss). En la medida en que miran a Cristo, al que pertenecen, como el origen único de la vida en su condición de receptores de la gracia, junto al que ya no existe el único origen de la muerte que les determinaba, la vida es segura para ellos. Naturalmente, en la medida en que están fácticamente todavía en el mundo de muerte marcado por Adán, para ellos la vida en la gracia en la que están (v. 2) aparece aún oculta, futura (cf. 2 Cor 4, 16-18;

1087. Las variae lectiones ἐν ἐνὶ παραπτώματι (A G) o ἐν τῷ ἐνὶ παραπτώματι (D) nivelan la diferencia entre εἰς y παραπτώμα; la variante ἐν ἐνός παραπτώματι (1739 y la mayoría de los manuscritos vulg) corrige proponiendo lo correcto.

1088. τῆς δωρεᾶς falta en B Ir (lat) Or (partim) Agus: una nivelación estilística a costa del contenido, que se pretende conseguir, igualmente, borrando τῆς δικαιοσύνης (C) y, más hábilmente, añadiendo καί después de δωρεᾶς (algunos minúsculos, pesch Chr Th vulg).

1089. βασιλεύουσιν no es futuro lógico, sino escatológico, cf. v. 10! Para el trasfondo conceptual, cf. NT 1 Cor 4, 8; 6, 2s; 2 Tim 2, 12; Ap 20, 4.

1090. Contra Kuss, 237.

1091. Así Jünger, *Gesetz*, 65.

Flp 3, 12-14); sin embargo, están en condiciones de superar en esperanza cierta las hostilidades que les surgen de esta contradicción de su facticidad con el futuro de su vida (v. 3s)¹⁰⁹².

Sólo ahora, después que ha fijado tanto la función de la ley frente al pecado y a la muerte (v. 13s) y ha presentado primero lo antitético en la correspondencia entre Adán y Cristo (v. 15-17), Pablo puede, comenzando de nuevo con ἄρα οὖν, exponer la correspondencia apuntada en v. 12. Y lo hace en tres frases ὡς-οὕτως paralelas. La primera se desprende de v. 16s: «Como mediante el delito de un solo (hombre)¹⁰⁹³ (se llegó) a la condenación de todos los hombres¹⁰⁹⁴, así también, mediante la acción (δικαιώματος) de un solo (hombre), creadora de justicia, a la justificación para todos los hombres, conducente (a la) vida».¹⁰⁹⁵ El tono descansa ahora claramente sobre la correspondencia que se da a conocer mediante la expresión literalmente igual δι' ἐνός y εἰς πάντας ἀνθρώπους. Las determinaciones contrapuestas παραπτώματος-δικαιώματος y εἰς κατάκριμα-εἰς δικαίωσιν ζωῆς denominan de manera precisa, en esta estructura igual de la frase, el efecto de la acción de Cristo como eliminación de la acción de Adán.

V. 19 ofrece el fundamento para ambas, al tiempo que se mantiene la misma estructura de frase que en v. 18. La acción de Adán fue (según Gén 3) desobediencia (cf. ἐχθροί v. 10; 8, 7; fundamentalmente 1, 21), la acción de Cristo, por el contrario, obediencia. Con ello toma Pablo un motivo de la tradición himnica (cf. Flp 2, 8; Heb 5, 8s), según la cual la obediencia de Cristo se demostró en la cruz. Pablo mismo entiende la ὑπακοή sin duda exactamente así, pero la interpreta soteriológicamente como justificación: δικαίωμα v. 18. La acción de Cristo condujo a la justificación de los pecadores porque él murió por ellos y en esa muerte fue tan obediente al amor de Dios (v. 8), a su gracia (v. 15.17) que el Crucificado se hizo uno con Dios y la gracia de Dios (v. 15) en cuanto tal se convirtió al mismo tiempo

1092. Pero esto no significa, sin embargo, en modo alguno que la futuridad de la vida equivalga a la patencia de la «posibilidad» de lograr participar en la vida que exige la «decisión» constante «de si quieren formar parte de los λαμβάνοντες» (Bultmann, *Adam*, 437s, cf. *Teología*, 308). En contra Käsemann, 146.

1093. ἐνός en ambas mitades de la frase debe entenderse, al igual que constantemente hasta ahora, como masculino; cf. Käsemann 147 contra Schmidt 102. Como Käsemann, ahora también Cranfield 289; Schlier 173.

1094. Aquí se repite el estilo verbal de comprobación de v. 16 mediante la simple colocación de los contenidos uno junto al otro.

1095. El genitivo ζωῆς puede considerarse como epexegetico; así, ahora, de nuevo E. Käsemann 147. Teniendo en cuenta la futuridad de ζωῆς en v. 17 y v. 21 es más natural un genitivo de dirección, cf. Bl-Debr § 166, 1; así Bornkamm, *Anakoluthe*, 88; Brandenburger, *Adam*, 233; von der Osten-Sacken, *P. Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, 1975 (FRLANT 112), 172 nota 42.

en la gracia de «un solo hombre Jesucristo» (v. 15). Mientras que la tradición concebía la obediencia de Cristo mucho más fuertemente en el enfrentamiento humano respecto de Dios, —como paciente «aprende» él la obediencia (Heb 5, 8); Dios premia la obediencia del Humillado en la muerte mediante su exaltación (Flp 2, 8s).— Pablo concibe constantemente la cruz como actuación de Dios en Cristo (2 Cor 5, 19 cf. Rom 3, 25), de manera que Cristo y Dios son uno en la cruz: actúa el amor de Dios (5, 8) y al mismo tiempo también el amor de Cristo (Gál 2, 20; 2 Cor 5, 14). Dios le entrega (4, 25; 8, 32) y ahí Cristo se entrega al mismo tiempo a sí mismo (Gál 2, 20 cf. 1, 4). Pablo puede hablar de la gracia de Dios y de la gracia de Cristo en los mismos contextos (cf. 2 Cor 8, 1 con 8, 9; Rom 1, 5 con Gál 1, 15; 1 Cor 1, 4 con Gál 1, 6; Rom 1, 7 con 16, 20). Constantemente se piensa en el mismo suceso en el que Dios y Cristo operan conjuntamente de manera tan completa que el efecto puede ser afirmado tanto de Dios como de Cristo. En este sentido ha tomado y entendido Pablo el motivo de la obediencia de Cristo: en la ὑπακοή τοῦ ἐνός se hace concreta la *unidad* de Cristo con Dios, que es, al mismo tiempo, la *unidad* de Dios con Cristo. Es importante reconocer esto para comprender de manera correcta la contraposición de la obediencia de Cristo y la desobediencia de Adán v. 19.

En un primer momento podría parecer como si la contraposición se diera en el mismo plano: la relación de la humanidad con Dios. Adán y Cristo serían entonces simplemente representantes de las dos únicas formas posibles de relación con Dios, obediencia y desobediencia. Pero, primero, este aspecto se rompe porque Pablo no reparte, a diferencia de los textos judíos temáticamente emparentados, obediencia y desobediencia entre dos grupos diferentes de personas ni presenta a Adán y a Cristo como los representantes respectivos correspondientes de estos grupos¹⁰⁹⁶. Más bien, Adán es el uno solo desde el que *todos* han pecado, y Cristo *en su lugar* el uno solo desde el que *todos* reciben el *regalo* de la justicia. Pero, segundo, para la comprensión es decisivo que, por eso, la justicia de los justos no sea su justicia propia, sino la justicia *regalada* mediante Cristo. Cristo como origen de la justicia de *todos* los hombres *no* es, pues, precisamente *representante de los hombres ante Dios*, como lo es Adán en el sentido de que representa lo que ellos hacen y son, sino *representante de Dios ante los hombres*. Representa a los justos como los justificados, pues, sólo en cuanto que representa la *gracia* mediante la que

1096. El papel de Cristo en Rom 5 se diferencia ahí característicamente, por ejemplo, del de Henoc, el cual, según Hen et 71, 16, se convirtió en representante celeste de todos los justos.

ellos, los pecadores, se han convertido en justos (κατασταθήσονται). Esta es la última y auténtica diferencia entre Adán y Cristo: sin duda, ambos se contraponen a la totalidad de los hombres como respectivamente el uno solo «desde el que» (ἐξ οὗ) está determinada, pre-determinada, globalmente la suerte de «todos». Sin embargo, Adán como ἀμαρτήσας (v. 16), en su παρακοή (v. 19), está unido con los πάντες como ἀμαρτήσαντες (v. 12d). Lo que él representa frente a los hombres, frente a cada uno de ellos, es algo esencialmente humano: el pecado como acción humana. Por el contrario, de Cristo no se afirma ninguna acción humana correspondiente; no aparece como modelo o imagen primigenia de justicia (a pesar de que Pablo ha podido tomar esto como afirmación de la tradición en 2 Cor 5, 21); y su δικαίωμα de v. 18 y su ὑπακοή de v. 19 no consiste, por consiguiente, en su cumplimiento modélico de la ley¹⁰⁹⁷, sino que en *su* obrar actúa el obrar *de Dios*. Dado pues que desde Adán *todos* los hombres han pecado sin excepción y están marcados definitivamente ahora mediante la muerte, desde Adán, es decir: desde el hombre, no existe posibilidad alguna de cambiar ese destino. Sólo puede realizarse esto mediante el milagro creador de la gracia. Mientras que Adán representa el *pecado*, Cristo no representa su polo opuesto, la justicia, sino *la gracia* como la fuerza de la *eliminación del pecado*. La justicia es, por eso, algo que acontece mediante la gracia, su regalo. En este sentido, la obediencia de Cristo no es algo así como el ejemplo opuesto a la desobediencia de Adán, aunque también el único frente a la desobediencia *de todos*, sino coincidencia con la *gracia de Dios*, y por ello acción *en favor* de «todos», de manera que mediante su obediencia no se ha dado, finalmente, de nuevo un ejemplo para la justicia y una nueva posibilidad de justicia para todos, sino que se ha creado justificación para todos como pecadores: δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. De la ὑπακοή de Cristo, como obediencia a la *gracia* justificante de Dios, depende exclusivamente la posibilidad de la justicia para los hombres como pecadores.

A diferencia de κατασταθήσονται de v. 17, el futuro βασιλεύσουσιν podría tener aquí un sentido lógico, formulado desde el aspecto de Adán, con lo que se daría un paralelismo exacto con v. 18 y sin duda también con v. 21¹⁰⁹⁸. Por ese motivo hay que preferir esto a la concepción escatológica, igualmente posible¹⁰⁹⁹. Porque en

1097. Este es el grandioso pero decisivo error en la interpretación de K. Barth; cf. igualmente ahora von der Osten-Sacken, *Römer* 8, 167.

1098. Así, por ejemplo, R. Bultmann, *Teología*, 329s; Cranfield 291; dejando abiertas ambas posibilidades: Id., *Adam*, 438; así también Brandenburger, *Adam*, 234.

1099. Así, por ejemplo, Lietzmann 64; Bornkamn, *Anakoluthe*, 88; Kuss 239; Käsemann 148; Schlier 175. Prueba a favor es, en todo caso, Gál 5, 5, mientras que en el resto de los escritos de Pablo se afirma la justificación constantemente en pretérito.

todo el contexto se traza una diferencia entre la justificación como suceso mediante el que *está* eliminada la soberanía del pecado desde Adán y la participación de los justificados en la vida como su futuro escatológico. Por el paralelismo con *κατεστάθησαν*, también *κατασταθήσονται* significa «llegar a ser»¹¹⁰⁰, aunque desde v. 18 lo primero se corresponde con *εἰς κατάκριμα* y lo segundo con *εἰς δικαίωσιν ζωῆς*, y así está acentuado en ambas ocasiones lingüísticamente el carácter de suceso¹¹⁰¹.

20 Antes de que Pablo comience la formulación conclusiva de la correspondencia (v. 21), vuelve a emerger explícitamente en v. 20 la ley como tema. Así como en v. 13s la conexión de pecado y muerte sólo podría adquirir validez como soberanía mediante νόμος, cuya función desde v. 13b es necesaria para comprender su efecto como κατάκριμα en v. 16.18s, así ahora hay que reflexionar sobre esta función de la ley en su significación para la acción de Cristo como obra de la gracia para que se puede hablar de la *soberanía* de la gracia. El *παρεισῆλθεν* no tiene aquí, como tampoco *προσετέθη* Gál 3, 19 la significación negativa frecuente en otros lugares donde aparece el término en contextos helenísticos: «introducirse, penetrar en un círculo injustificada o incluso encubiertamente» (Gál 2, 4)¹¹⁰², de manera que Pablo quiso hablar aquí de la ley en un «sentido inequívocamente devaluante»¹¹⁰³. Más bien, y con la mirada puesta en v. 12a (*εἰσῆλθεν*), se quiere decir que la ley entró en el mundo *después* del pecado y así se sumó ulteriormente a la conexión ya constituida de pecado y muerte. Porque su función consiste precisamente en desmascarar el pecado como pecado (7, 13) y enunciarlo juntamente con su consecuencia, el κατάκριμα escatológico; y, de esta manera, dar carácter de soberanía escatológico a la conexión de pecado y muerte ya existente. Esto es lo que se quiere decir con *ἐπλεόνασεν*: el «más» consiste en que sólo así el pecado adquiere su fuerza de aniquilación plena, escatológica¹¹⁰⁴. Pero, al mismo tiempo, también su univer-

1100. Cf. Pr-Bauer, 771.

1101. Así, como posibilidad, Kuss 239; con anterioridad, Zahn 284 y especialmente Kühl 189s («a distinguir necesariamente de un simple *ἐγενήθησαν*»).

1102. Pruebas helenísticas en Pr-Bauer, 1239.

1103. Así Brandenburger, *Adam*, 249 siguiendo a Bornkamm, *Anakoluthē*, 88s. De manera similar habla Käsemann 148, siguiendo a Althaus 46 y v. Dülsen, *Theologie des Gesetzes*, 170, de un «interludio». En contra, sobre todo, Jüngel, *Gesetz*, 66-69, así como ahora Cranfield, 291s.

1104. Por consiguiente, no se habla de una provocación a pecar (así, con razón, Brandenburger, *Adam*, 251), naturalmente, tampoco en el sentido de que la ley provoque el esfuerzo para lograr la «justicia propia» y, por consiguiente, la *καίχησις*, como ha afirmado Bultmann, *Adam*, 439 y repiten tanto Brandenburger, *Adam*, 252 como Jüngel, *Gesetz*, 68 nota 88 («¡naturalmente!»).

salidad comienza a ser definitiva, de manera que *ἐπλεόνασεν* llega a tener también incluso significación espacial. Por eso Pablo, en lugar de *ὡςπερ* formula ahora: *οὕτως*¹¹⁰⁵. El *lugar* del pecado, el *mundo* (v. 12), comienza a ser fijado como tal a partir del momento en que se añade la ley; naturalmente, para subrayar *precisamente ese* lugar como el del dominio de la gracia, que, en su fuerza superior, ha ocupado por completo el lugar del pecado. Porque el pecado tiene ocupado ya todo el mundo mediante la ley y así ha alcanzado su «multiplicación», puede ser formulada la acción de la gracia como *ὑπερεπερίσσευσεν*, más allá de este *ἐπλεόνασεν*¹¹⁰⁶. El «más» de la gracia consiste en que elimina el «más» del pecado. Mas puesto que por medio de la ley el pecado ha llegado a su «más», la ley ha puesto en vigor la condición previa para que la gracia comenzara a dominar. En este sentido, en su función radicalmente negativa del lado de Adán, tiene al mismo tiempo una significación soteriológica indirecta. Porque «la historia del pecado y de la muerte sólo puede ser superada precisamente *en* esta historia que *continúa siendo*, por ello, el *lugar* de la nueva historia de la gracia de Dios»¹¹⁰⁷. Hasta v. 20 «no son referidas una a la otra la conexión Adán y la conexión Cristo»¹¹⁰⁸.

Sólo ahora se puede formular de manera definitiva esta conexión: 21 como la intención divina (ἴνα!) que fundamenta la *correspondencia* en la correspondencia *antitética* entre Adán y Cristo. El pecado *tenía* que alcanzar en la muerte¹¹⁰⁹ el pleno dominio sobre el mundo, para que así también la gracia pudiera tomar posesión de su dominio *soberano*. Esta domina *διὰ δικαιοσύνης*, con lo que se quiere dar a entender, naturalmente, la justicia de la «*iustificatio impii*» *regalada* mediante la gracia. Y su dominio apunta a la vida eterna; el ámbito de su soberanía está abierto, más allá de la frontera de la muerte, marcada definitivamente del lado de Adán, hasta penetrar en la vida de la resurrección, con lo que ha sido ampliada de manera ilimitada (cf. *ὑπερεπερίσσευσεν* v. 20). Todo esto ha sucedido «a través de Jesucristo, nuestro Señor», con lo que Pablo concluye toda la argumentación de v. 12-21, en correspondencia con v. 11. Ahora se considera a Cristo y la gracia como idénticos. Ahora los *λαμβάνοντες* de v. 17 adquieren un rostro y una boca en la confesión de *ἡμεῖς*.

1105. Así, con razón, Jüngel, *Gesetz*, 68s.

1106. Käsemann, 49 remite a 4 Esd 4, 40 «superabundare».

1107. Jüngel, *Gesetz*, 69.

1108. Jüngel, *ibid.*

1109. *ἐν θανάτῳ* puede tener -paralelo de *διὰ δικαιοσύνης*- sentido instrumental (así Lietzmann 65 y muchos otros). Pero esto no es necesario. Es posible, y preferible aquí, la significación local: el pecado reina en el mundo como el ámbito de la muerte que está cualificado escatológicamente como tal mediante la ley.

Resumen

En esta sección, Pablo refleja toda la conexión de su exposición que ha realizado hasta ahora de la tesis de 1, 16s con la mirada puesta en su *unidad*. Aquí se aclara la relación en la que ambas series de afirmaciones recíprocamente *contrapuestas* acerca de la revelación de la ira y de la justicia de Dios, sobre pecado y justificación, obras y fe, ley y gracia están *referidas recíprocamente*. El término que designa la unidad de esta relación contrapuesta es el de *reconciliación*. No es casual que ese concepto aparezca por primera vez en 5, 10, ni tampoco el que se encuentre *sólo* en ese lugar¹¹¹⁰. Pues así como en el amor de Dios (5, 8) emerge el carácter de su justicia (3, 21.25s), la justicia de Dios se ha convertido por completo en amor a sus enemigos, así, de manera correspondiente, en la reconciliación se nombra la *obra* de este amor de Dios: como eliminación tanto de la «enemistad» de los hombres (5, 10), como de la correspondiente ira de Dios (5, 9). Pues como en el amor de Dios está eliminada la oposición en Dios mismo entre su ira y su justicia, así en la reconciliación la oposición entre Dios y los pecadores y, correspondientemente, entre justicia e injusticia de los hombres. *La eliminación de esta oposición como negación de la negación es la esencia de la reconciliación*. En 5, 12-21 se desarrolla esta esencia de la reconciliación; se da una especie de iluminación de la estructura del suceso de la καταλλαγή¹¹¹¹.

Para entender esta sección se requiere, por una parte, una gran fuerza de reflexión amaestrada en la historia. Porque Pablo ha descubierto aquí como lógica del actuar de Dios nada menos que la lógica del suceso de Cristo, una lógica que era completamente nueva desde el punto de vista de la historia del pensamiento. No es de extrañar, pues, que se esforzara en grado sumo, como es patente, para apresar en el lenguaje lo que al reflexionar hay que conocer en el concepto.

1110. 11, 15 –el otro y único pasaje de la Carta a los romanos– retoma el contenido de 5, 10 y precisa la reconciliación como la manera en que Dios hizo que la καταλλαγή tuviera eficacia universal: como «reconciliación del mundo» que se imparte a los gentiles mediante el «rechazo» de los judíos elegidos y en la que incluye a esos posteriormente mediante su «recepción» como ζῶν ἐκ νεκρῶν. Esta «lógica» de la historia de la salvación (cf., resumiendo, 11, 28-32) se corresponde con la «lógica» del acontecimiento de Cristo como resurrección del Hijo de Dios muerto por nosotros y con su efecto salvífico como justificación de los impíos mediante el amor de Dios como reconciliación de sus «enemigos».

1111. Mientras que en 5, 12ss se trata del aspecto objetivo de la reconciliación, en 7, 7-8, 11 Pablo reflexiona en su aspecto subjetivo señalando que el Espíritu de Dios elimina la oposición en los cristianos, oposición operante como aforía total en el pecador mismo entre su pecado y su pertenencia a Dios negada en él.

Ahora bien: si uno se mete en el raciocinio de Pablo no puede menos de admirar de qué manera tan directa se reproduce realmente la dinámica de esta lógica, de manera sumamente precisa en el lenguaje encontrado por Pablo; precisamente allí donde la capacidad lingüística fatiga hasta el descoyuntamiento de algunas frases¹¹¹². Precisamente este carácter frágil del hecho lingüístico en Rom 5, 12ss apunta a la esencia de la lógica del hecho cristológico, en diferencia marcada respecto de la lógica «formal» del ser de la tradición ideológica griega. Allí la lógica corresponde al carácter del que es en su ser, tal como la conserva el pensamiento educado en el ver, penetrando a través de la multiplicidad de la apariencia. Cómo *son* las cosas, lo que son y cómo son cuando se reconoce su ser independientemente de su apariencia, hace que se reproduzca la lógica de este ser de las cosas en relaciones en cierto modo estables. Las oposiciones se describen como diferencias existentes, tanto si son diversidades relativas de uno respecto del otro, como si son absolutas. También la negación más rotunda que se nombre en la frase de la oposición excluyente expresa una relación «estable»: mientras que es A, B está excluido. La inmovilidad del ser, que pertenece a la esencia del ser mismo, se reproduce en la inmovilidad de las relaciones que describe la lógica¹¹¹³.

Pero en modo alguno es posible pensar así los problemas de la justificación. Sin duda, la relación de justicia e injusticia misma ha sido pensada helenísticamente en el sentido de una oposición excluyente, pero no el ser justo o injusto de los hombres, porque allí donde un hombre ha obrado de manera injusta tiene que permanecer abierta la posibilidad de que él actúe de manera justa la próxima vez. Incluso en el estoicismo, que consideraba la relación entre el sabio y el necio como oposición absoluta, la ética se concentraba en el paso de uno a otro, que ella describía y discutía celosamente en el modelo del προκόπτων¹¹¹⁴. Pero con todo, en el judaísmo helenístico, la oposición absoluta entre justos e injustos se podía captar lingüísticamente con facilidad en el modelo estoico de la oposición entre el sabio y el necio, y era perfectamente inteligible lo que se quería dar a entender: un justo *es* justo, un injusto *es* injusto, y la oposición absoluta entre

1112. A Bornkamm, *Anakoluthe*, se debe el mérito de haber sido el primero en llamar la atención sobre ello.

1113. Según la interpretación de Jüngel, *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, Berlin 1964, 30-54, Heráclito constituye una excepción muy considerable en cuanto a la lógica paulina de la reconciliación ya que según él «la unidad de todo lo que es se lleva a cabo como un movimiento de contraposición contra todas las oposiciones existentes»: «Este Uno se impone como oposición en todas las oposiciones eliminando su contraposición opuesta» (39).

1114. Cf. para esto Wilckens, *Weisheit und Torheit*, o. c. (nota 92), 255-264.

ellos se «revela» en la sentencia del juicio final. Es imposible que los injustos como tales sean declarados justos.

Es verdad que la lengua griega oculta la lógica del hecho en la que, en el judaísmo –de manera especial en la apocalíptica–, hay que pensar la oposición entre justicia e injusticia en el modelo de la conexión acción-suerte personal: que la *actuación* justa es la que constituye la justicia de la *persona* y viceversa y la justicia o injusticia de la *persona repercute* en la participación en la salvación o en la condenación que la actuación, por decirlo así, ha desencadenado. Esta dinámica en la esencia de la justicia y la injusticia: que no se trata ahí de normas eternamente fijas por las que hay que medir toda actuación, sino que repercuten como tales en el ámbito social concreto de la vida y sólo *son verdaderas* en tal eficacia, esto era extraño de suyo al pensamiento griego. Por eso resulta también incomprensible para el pensamiento griego la profunda *aporía* que nace, mediante la tesis de Pablo del pecado *de todos* y del subsiguiente juicio de ira sobre *todos*, para el pensamiento de la fe judía. Esto se refleja más tarde de manera clásica en la lucha antipelagiana, donde los pelagianos no pueden entender cómo el pecado tenía que ser un problema aporético tan enorme cuando a la persona siempre le quedaba la posibilidad de convertirse del pecado y hacerse justo. La acción de Adán según Rom 5, 12 sólo se podía entender, por tanto, como un mal ejemplo; y vieron en la doctrina de Agustín sobre el pecado original, así como en su doctrina de la gracia, una mala confusión; mientras que Agustín, en la interpretación del «in quo omnes peccaverunt», apuntaba a la aporía, inseparable del hombre, de la *realidad* del pecado; y captó perfectamente la idea paulina de la reconciliación como eliminación de esta aporía mediante la *acción de Dios en Cristo*, y trató de exponerla en su doctrina de la gracia.

Pero también en el horizonte del pensamiento judío es impensable la idea paulina de la reconciliación. Aunque, en cuanto al tema, estaba preformada en la idea de la expiación¹¹¹⁵, sin embargo jamás fue *pensada* propiamente; porque expiación no es otra cosa, al fin de cuentas, que un hecho mediante cuyo efecto son justificados unos injustos. Sin embargo, Pablo hizo valer radicalmente la idea de expiación con la mirada puesta en el hecho de Cristo y reflexionó por primera vez desde esta lógica en Rom 5, 12ss. Las dificultades son enormes: el hecho de la reconciliación es imposible de captar en la lógica griega; porque no se trata de poner en palabras algo que *es*, únicamente destacado de lo que es de manera distinta o no es, sino que se trata de algo que ha *llegado a ser* y que es sólo *en el devenir*.

1115. Cf. *supra*, p. 289ss.

Tampoco existe posibilidad alguna de captar la reconciliación mediante la lógica de hechos del pensamiento judío, porque no se trata de la consecuencia de la conexión acción-suerte personal, sino de su *eliminación*: los pecadores *no* son entregados a la aniquilación como consecuencia de su actuación, sino a la salvación, que, sin embargo, de suyo sólo se puede obtener como consecuencia de la justicia. Pero, ¿de qué tipo es esa negación? Su lógica no puede seguir a la idea de la oposición excluyente. Esto sería completamente absurdo. Es imposible excluir como no ser el pecado como realidad eficaz, si no es, pensando de manera forense judía, mediante su aniquilación escatológica como aniquilación de los pecadores. Pero hay que *afirmar* ésta precisamente como el salario del pecado. Mas ¿cómo es posible –sante damnatione iudicii aeterni– adjudicar al mismo tiempo la *salvación* al pecador?

Aquí recurre Pablo al hecho de la expiación en la muerte y resurrección de Cristo, cuya lógica examina minuciosamente. En la muerte de Cristo se ejecutó, vicariamente en favor de todos los pecadores, la aniquilación inminente para ellos, de manera que ésta *no* les alcanzó a ellos sino al Crucificado en favor de aquellos. Ahí está *afirmada* lógicamente la consecuencia de la conexión acción-suerte personal. Pero está *negada* su repercusión sobre los pecadores. ¿Cómo hay que entender lógicamente esta negación bajo el presupuesto de aquella afirmación? Respuesta: como negación de la aniquilación de los pecadores afirmada en la muerte de Cristo; por consiguiente, como *negación de la negación*. Ahora bien, esa idea de la representación vicaria en la que se funda ésta implica, como hemos visto repetidas veces, la idea de la unidad de Dios con el Crucificado. Esto significa que no se puede pensar a Dios fuera de este hecho de la negación negada, sino como el *que actúa* propiamente *ahí*. Así como Dios mismo es el afectado por la negación del pecado como *ἐχθρα*, así es Dios mismo el que, en su amor eficaz, elimina esta negación. Pero, a su vez, no hay que pensar esta eliminación como «interviniendo» desde fuera; porque es la ira *de Dios* la que niega la «enemidad» del pecado de todos, de manera que Dios, como el airado, está ya «ahí» en la oposición a eliminar. La eliminación de esta negación mediante el amor de Dios niega así también a Dios mismo, concretamente su ira: Dios abolió el efecto de su ira haciendo que Cristo permitiera soportarla en sí mismo de manera vicaria, y al identificarse Dios mismo, en su justicia, con el Crucificado por nosotros. Ahí sale airosa precisamente la esencia de su justicia: como amor que se regala al entregarse. En la fuerza del amor que se entrega tiene la reconciliación su fuerza concreta de negación, que es *superior* a la fuerza de negación del pecado, de manera que es poderosa para negar eficazmente su negación.

ción. Esta superioridad se traduce en la resurrección de Cristo, mediante la cual fue eliminada su muerte como realización del amor que se entrega. Tal abolición de la negación de la muerte tiene lugar mediante la fuerza creadora del amor de Dios mismo, que se ha hecho eficaz en la muerte de Cristo. La resurrección de Cristo como acción de Dios niega la muerte de Dios acaecida en la muerte de Cristo; aquella demuestra que Dios no murió en su amor, sino que el amor que se entrega a la muerte es *superior* a la fuerza de negación de la muerte.

La lógica de este suceso es, pues, ésta: la *oposición* entre Dios y pecado se *elimina* mediante la *oposición* entre la ira y el amor de Dios. Estructuralmente, esto significa que una oposición afirmada como real es *eliminada mediante una oposición a esta oposición*. Ahí se hace patente la diferencia estructural respecto de toda lógica griega de la negación: la negación no descubre lo que es y no es, sino que *obra* como negación de la negación la abolición de la oposición. Se considera la negación de la negación como fuerza productiva de la mutación de lo existente.

Desde un punto de vista de la historia de su influencia, esta lógica de la soteriología paulina en Rom 5, 12ss muy rara vez, si no me equivoco, ha sido reconocida y reflexionada *como tal*¹¹¹⁶, porque la antítesis entre pecado original y gracia, heredada de Agustín, determinó todo el interés por esta sección y continuó fijando el aspecto desde v. 12¹¹¹⁷. Sin embargo, como lógica de la reconciliación como negación de la negación no fue reconocida filosóficamente hasta los

1116. Constituye una excepción Lutero, el cual llevó a efecto la negación de la negación no sólo antropológicamente en el plano de la experiencia como certeza de la salvación en medio de la impugnación más profunda, sino también teológicamente; cf. la grandiosa manifestación dialéctica en su Canto pascual (EKG 76, 4): «Fue una guerra maravillosa puesto que compitieron muerte y vida: la vida obtuvo la victoria, venció a la muerte. La Escritura ha proclamado *cómo una muerte se tragó a la otra*, se hizo burla de la muerte». Subyace en esto la secuencia pascual latina: «Mors et vita duello / confluxere mirando; / dux vitae mortuus regnat vivus».

1117. Para la exégesis de la Iglesia antigua, cf. la compilación en Schelkle, *Paulus*, 162-196 así como, con anterioridad, sobre todo Freundorfer, *Erbsünde*, 105-129. Los temas decisivos son pecado original y gracia. No ocurre de distinta manera en la exégesis reformada, sólo que se añade un tercer tema: la ley; cf., de manera clásica, Melancthon, *Röm*, 169-197. Sin duda, durante los tiempos modernos se continuará combatiendo con buenas razones la doctrina del pecado original, con todo, en su contestación, ésta continúa siendo el aspecto dominante desde el punto de vista hermenéutico; esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el interés de Brandenburger, *Adam*, 173-176 en que la idea (gnóstica) de la condena por parte de Adán es rota mediante el tema de la autorresponsabilidad del hombre respecto de su pecado; con lo que cuadra el interés de Bultmann, *Adam*, 437 y *pass.* de que la pertenencia a Cristo como el Uno solo significa (rompiendo de nuevo la finalidad del «documento» gnóstico) la posibilidad de la «decisión» del creyente a favor de la gracia.

tiempos modernos, sobre todo en Hegel. Aunque, que yo sepa, Hegel no trató propiamente el texto de Rom 5, 12¹¹¹⁸, sin embargo, la estructura de éste es determinante en todo momento. Hegel fundamentó el método de toda su filosofía mediante la idea, originariamente paulina, de la reconciliación como eliminación de la negación¹¹¹⁹, y con ello sustituyó la lógica formal tradicional mediante otra nueva, dialéctica, en la que se considera la negación como fuerza productiva. Ella tiene su presupuesto en la reconciliación creída como la «negación de esta división, de esta separación» entre Dios y el mundo alejado de él, que Hegel, naturalmente, ve consumada no en la justificación del pecador, sino en la idea fundamental del dogma vetero-eclesial: «Unidad de la naturaleza divina y humana: Dios se ha hecho hombre»¹¹²⁰. Este presupuesto creído debe y puede imitarse sólo en el pensamiento mismo y ser recogido al mismo tiempo en la subjetividad: «El interés de la ciencia consiste en suscitar también en el pensamiento esta reconciliación que se cree»¹¹²¹. Si se tiene en cuenta las influencias que han confluído en el marxismo, en el que Hegel «aparece de pies a cabeza», entonces se hace plenamente consciente el alcance que ha tenido en nuestro momento presente la lógica paulina recogida por Hegel: la fuerza de la reconciliación como negación de la negación ha llegado a convertirse en la fuerza impulsora de la revolución. Y en cuanto tal se enfrenta a la predicación de la reconciliación proclamada por la Iglesia, que no tiene que hablar de la fuerza humana de la negación de la negación (en la lucha de clases), sino de la de Dios.

1118. Con todo, merece atención un pasaje en la obra de Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Theorie-Werk-Ausgabe, vol. 17, Frankfurt 1969) 294s: «Sacrificio significa *eliminar* lo natural, *el ser distinto*. Significa además: Cristo ha muerto por todos; esto no es algo único, sino la historia divina, eterna. Significa igualmente: en él han muerto todos. En la naturaleza de Dios es esto mismo un momento; ha sucedido en Dios mismo. Dios no puede ser satisfecho por otra cosa, sino tan sólo *por sí mismo*. Esa muerte es el amor mismo puesto como momento de Dios; y esta muerte es lo reconciliante. Se contempla ahí el amor absoluto. La identidad de lo divino y lo humano es que Dios en lo finito esté en sí mismo, y esto finito es determinación de Dios en la muerte misma. Este retorno a partir de la enajenación es su conversión a sí mismo, y mediante ello él es Espíritu, y esto Tercero es, de ahí, que Cristo ha resucitado. Con ello se ha superado la negación, y la negación de la negación es así momento de la naturaleza divina».

1119. Cf. para esto, desde la vertiente teológica, Koch, T., *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner «Wissenschaft der Logik»*, 1967 (SRGG 5); Küng, *Menschenverdung Gottes. Eien Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg/Br. 1970, (ed. cast.: *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974); Cornehl, P., *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Heiligen Schule*, Göttingen 1971, de manera especial 126-145.

1120. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, o. c. (nota 1118), 203s.

1121. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. Teil: *Neuere Philosophie, Einleitung*, *ibid.*, vol. 20, 69.

Bajo este aspecto, la controversia entre *Karl Barth* y *Rudolf Bultmann* acerca de la interpretación de Rom 5, 12ss adquiere actualidad extraordinaria. Según *Barth*, el tema es: «Jesucristo es el misterio y la verdad también del hombre pecador y destinado a la muerte, y, por consiguiente, el misterio y la verdad de la *naturaleza humana* como tal»¹¹²². Llegó a esta tesis mediante la interpretación de la contraposición de Adán y Cristo en el sentido de la encarnación de Dios, en la que Cristo entra a ocupar el lugar de Adán como un solo hombre en el que todos los hombres tienen su unidad, de manera que tenemos que «reconocer en Cristo la verdadera naturaleza humana —precedente a Adán—, en su estado y esencia queridos y creados por Dios»¹¹²³. La proximidad de Hegel es palpable aquí. Por consiguiente, en una consideración teológica hay que colocar a Cristo como el único hombre *delante* de Adán, y entender a Adán desde Cristo, «y no a la inversa»¹¹²⁴. Esto es, según *Barth*, la verdad de la *correspondencia* entre Adán y Cristo, que se conserva en toda *no-correspondencia* (v. 15-17) y teológicamente es dominante frente a ésta porque el Crucificado se ha hecho solidario con Adán y todos los suyos precisamente en esta *no-correspondencia*¹¹²⁵. Esta oposición entre Adán y Cristo, pensada de manera tan radical por *Barth*, se da tan sólo desde Adán, no desde Cristo¹¹²⁶. La negación pertenece sólo a la vertiente del pecado y *sólo allí* tiene su sitio; ella no es negada en Cristo porque precisamente Cristo tenía, ya *antes* de la negación del pecado, la función del uno solo para todos, y así se encuentra siempre por delante de la negación. *Barth* niega al pecado la fuerza de negación propia contra Dios, de manera que, desde Dios, la reconciliación no tenía en modo alguno necesidad de tener efecto como negación de la negación. Esta idea separa a *Barth* de Hegel, pero también de Pablo, según el cual el «más» de la gracia no consiste en su inafectabilidad, sino en su fuerza de la *eliminación* del pecado universal, el cual la *ha puesto en peligro*.

Indudablemente, *Bultmann*¹¹²⁷ tiene razón, frente a *Barth*, cuando niega la preordenación de Cristo delante de Adán calificándola como inversión del pensamiento paulino. Sin embargo, no es la disolución de la fuerza de negación de la gracia en *Barth* lo que él discute, sino

1122. *Barth, Christus und Adam*, 50.

1123. *Barth, ibid.*, 55. Cf. *ibid.* 52: «Lo cristiano es, prescindiendo de toda religiosidad, misterioso, pero en verdad radical lo general humano».

1124. *Barth, ibid.*, 50.

1125. *Barth, ibid.*, 29 y otros.

1126. *Barth, ibid.*, 49: «Así ambos campos están separados y precisamente donde están separados tampoco lo están. Adán excluye a Cristo. Pero Cristo incluye a Adán. Adán no se convierte en Cristo. Pero Cristo se convierte, sin dejar de ser Cristo y precisamente siéndolo, también en Adán».

1127. *Bultmann, Adam und Christus*.

más bien la falta de distinción entre la doctrina gnóstica del hombre primigenio mitológico, utilizada por Pablo, y su reinterpretación paulina: siguiendo a ésta, en Adán y Cristo más bien «se contraponen dos maneras del ser humano»¹¹²⁸, pecado como καύχησις y fe como autoentrega a la gracia. El «poder superior de la gracia como gracia sobre el pecado»¹¹²⁹ consiste únicamente en que Cristo ha traído para todos los hombres la *posibilidad* de decidirse a favor de la gracia y en contra del pecado¹¹³⁰. La negación afecta, pues, al o-o de esta *decisión*. «Objetivamente» consiste tan sólo en la «paradoja de la situación cristiana», en cuanto que en la realidad hallada «de Adán», el don de la gracia, la vida, está presente sólo en una forma radicalmente escondida¹¹³¹.

Es claro que ambos teólogos quieren pensar el único efecto de la gracia de Dios en el sentido de que la realidad de la gracia de Dios sólo consiste en Dios mismo y, por consiguiente, sólo puede ser conocida en la fe, y no existe la posibilidad de reproducirla en el pensamiento o acción propios. La oposición entre ellos consiste en cómo, partiendo de esta premisa, conciben la universalidad de la reconciliación. Exegéticamente, la oposición consiste en cómo interpretan la correspondencia entre Adán y Cristo (ὡσπερ-οὕτως). Mientras que *Bultmann* la refiere a la estructura-existencia que hace posible ónticamente el o-o de cada una de las decisiones actuales, de manera que en ésta la correspondencia se convierte en *no-correspondencia*, para *Barth* se trata, por el contrario, de que la *correspondencia*, con anterioridad a toda *no-correspondencia*, se hace dominante. En concreto, *Bultmann* ve la universalidad de la gracia en la posibilidad, abierta para todos los hombres, de su aceptación «personal». *Barth* la ve, por el contrario, como realidad preexistente en Dios con anterioridad a cualquier aceptación individual¹¹³². La debilidad de la solución de *Barth* (prescindiendo una vez más de su insostenibilidad exegética) consiste en que la realidad de esta generalidad de la gracia es totalmente abstracta, se convierte en pura idea¹¹³³. La debilidad de la concepción de *Bultmann* (de nuevo prescindiendo también de su insostenibilidad exegética) consiste en que se pierde la universalidad de la realidad de

1128. *Bultmann, ibid.*, 442.

1129. *Bultmann, ibid.*, 444.

1130. *Bultmann, ibid.*, 437.

1131. *Bultmann, ibid.*, 440s.

1132. Para esto, cf. E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965, 71s.

1133. Este es el reproche, no del todo injustificado, que hace *Bultmann, Adam*, 444, a *Barth*: «que en el fondo Adán se convierte en idea del hombre» y Cristo «en idea del "hombre verdadero"». Jünger, *Gesetz*, trata de hacer valer la preocupación de *Barth* por la función de la ley tratando el tema desde el contexto para escapar así a la objeción.

la gracia misma¹¹³⁴. Pero ambos aspectos, la realidad de la universalidad de la gracia y la universalidad de su realidad aparecen con fuertes rasgos en el pensamiento paulino de Rom 5. Y la teología actual debería concederles peso en el diálogo general si se quiere dar validez a la verdad *teológica* de la idea de la negación de la negación frente a su forma poshegelina secularizada (¡y a su praxis!).

Para la piedad, en cambio, el carácter de la reconciliación como negación de la negación, rectamente entendido, significa una provocación como un estímulo. Provocación porque mediante aquella se da ánimo al hombre para que renuncie al deseo siempre inmediato de la salvación como escapatoria de la desgracia experimentada. La salvación de la reconciliación consiste no en una simple oposición a la condenación, como si debiera existir siempre una mano salvadora que nos rescatara. No es la *alternativa* de la condenación. Pero el que, en la fe, se entrega a tal renuncia, experimenta la salvación de la reconciliación como salvación *real*; concretamente, *en medio* de la desgracia propia como *eliminación* de ésta; en medio del pecado en su conexión universal histórico-social, como su perdón; en medio de la muerte en sus formas múltiples *media in vita*, como resurrección. La reconciliación en Cristo como eliminación del enajenamiento adamita es el «proceso» de su «renovación en el momento y lugar concretos» como su negación concreta: οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερπερίσσευσεν ἡ χάρις. En la vida cristiana, la reconciliación se traducirá concretamente en la capacidad de soportar como tales las deficiencias y los sufrimientos, el miedo y la enfermedad; y de transformarlos, en lugar de huir de ellos: ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται.

1134. A ello apunta la crítica de Käsemann 139 y *pass.*

Este comentario a la Carta a los romanos en dos volúmenes es de un auténtico especialista en san Pablo. Sabemos que la carta está llena de enigmas históricos y que es una de las obras más difíciles de la literatura humana. Reflexionar pues sobre la Carta a los romanos significa aprender algo así como una inversión en la manera de pensar. El comentario lleva a cabo un severo trabajo dogmático en el marco de su horizonte histórico. De la historia del influjo de la Carta a los romanos deriva que este esfuerzo teológico de reflexión tenga que ver casi siempre con las profundas disensiones que se produjeron entre católicos y protestantes a causa de la doctrina de la justificación. El que esta obra sea un comentario católico-protestante tiene un gran mérito como llamada a la unidad que la misma carta quiso obrar en su tiempo.

**Biblioteca
de Estudios
Bíblicos**