

LA CARTA A LOS ROMANOS

Rom 6-16

vol. II

Ulrich
Wilckens

SGUEME



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

62

LA CARTA A LOS ROMANOS

Rom 6-16

II

ULRICH WILCKENS

Otros volúmenes de U. Wilckens
publicados por Ediciones Sígueme:

- *La resurrección de Jesús* (BEB, 37)
- *La Carta a los romanos I* (BEB, 62)

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1992

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>		9
<i>Bibliografía (suplemento)</i>		11
II. 6,1-8,39	La realidad de la justificación en la vida cristiana .	13
1. 6,1-23	Justicia real	15
a) 6,1-14	El bautismo en la vida cristiana	17
b) 6,15-23	Vida cristiana al servicio de la justicia	49
2. 7,1-8,17	De estar en la carne a estar en el espíritu	82
a) 7,1-6	El cambio de soberanía	82
b) 7,7-25	El pasado: yo bajo la ley del pecado y de la muerte.	95
α) 7,7-12	El dominio de la ley sobre mí	98
β) 7,13-25	La realidad de la soberanía de la ley en mí	108
c) 8,1-17	El presente: nosotros en el Espíritu de la vida	147
3. 8,18-30	Sufrimiento en esperanza	180
4. 8,31-39	El canto de victoria de los cristianos	209
III. 9,1-11,36	La realidad paradójica de la elección	223
1. 9,1-5	Súplica por Israel ante la contradicción con su elección	228
2. 9,6-29	La persistencia de la justicia de Dios es independiente de los hombres	234
a) 9,6-13	Elección como selección	234
b) 9,14-29	La libertad de la justicia de Dios en ira y compasión.	242
3. 9,30-10,21	Oposición de Israel a la justicia de Dios	257
a) 9,30-33	Israel ha errado la justicia por la fe	257
b) 10,1-21	Israel se cierra a la justicia de Dios que está abierta a todos los creyentes	265
4. 11,1-32	El milagro de la justicia de Dios: la salvación escatológica de Israel	286
a) 11,1-10	La elección sólo de un resto	286
b) 11,11-24	Advertencia a los cristianos de la gentilidad para que no se engrían de la salvación	293

Tradujo Víctor A. Martínez de Lopera
sobre el original alemán *Der Brief an die Römer II (Röm 6-11)*
Tradujo Manuel Olasagasti Gaztelumendi
sobre el original alemán *Der Brief an die Römer III (Röm 12-16)*

© Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln
y Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, 1982

© Ediciones Sígueme, S.A., 1992
Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN: 84-301-1091-7 (obra completa)

ISBN: 84-301-1162-2 (tomo II)

Depósito legal: S. 549-1989

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Ortega, S.A.

Polígono El Montalvo - Salamanca, 1992

c) 11,25-32	La realidad paradójica de la justicia de Dios	305
C 12,1-15,13	Paraclesis	335
I. 12,1-13,14	La vida por la fuerza del amor	335
1. 12,1-2	La existencia del cristiano, sacrificio ofrecido a Dios	335
2. 12,3-8	El criterio de los carismas	344
3. 12,9-21	El amor como criterio del bien	353
4. 13,1-7	Obediencia a la autoridad como protectora del bien	365
5. 13,8-10	El amor al prójimo como cumplimiento de la ley	407
6. 13,11-14	El horizonte escatológico de la exhortación	415
II. 14,1-15,13	Acogida mutua como concreción del precepto del amor	421
1. 14,1-12	Fundamentación cristológica de la exhortación a los fuertes y los débiles	422
2. 14,13-23	Libertad mediante el amor, libertad como amor ..	432
3. 15,1-6	El ejemplo de Cristo	443
4. 15,7-13	Motivación histórica	447
D. 15,14-16,27	Conclusión de la carta	461
1. 15,14-21	Pablo, el apóstol de los gentiles	461
2. 15,22-33	Ruegos concretos a los destinatarios	468
3. 16,1-2	Recomendación de Febe	477
4. 16,3-16	Saludos	478
5. 16,17-20	Advertencia contra los falsos maestros	485
6. 16, 21-23	Saludos finales	493
7. 16, 25-27	Doxología final	495

Excursos

El trasfondo histórico-religioso-tradicional de Rom 6	60
1. Las restantes exposiciones sobre el bautismo en Pablo y en los escritos pospaulinos	60
2. «Con Cristo»	62
3. Bautismo en el nombre de Jesús	66
4. Bautismo y muerte de Cristo	69
5. El bautismo cristiano y el de Juan	70
6. Fe y bautismo	71
7. El trasfondo histórico-religioso del bautismo	74
Influencia histórica de Rom 13,1-7	382
Los «fuertes» y los «débiles» de Roma	454
Índice analítico	501
Índice de citas	505

PROLOGO AL SEGUNDO VOLUMEN ALEMAN

La Universidad de Hamburgo ha hecho posible, concediéndome un año sabático para investigar, que pueda presentar yo ahora este segundo volumen. Por ello me siento agradecido de todo corazón a su presidente, Dr. Peter Fischer-Appelt, así como a los dos colegas que me han sustituido durante ese tiempo, al Dr. Wiard Popkes y al Dr. Erhardt Güttgemanns. Doy las gracias también a los colegas Otto-Hermann Pesch y Johannes Wallmann por el consejo erudito, al profesor Dr. Josef Blank por la revisión crítica del manuscrito, así como a la señora Karen Paulsen, a la señora Ingeborg Görig y a la señorita Annelie Stach por la ayuda amistosa que me han prestado en la confección del manuscrito. Finalmente, agradezco también a los colegas Cranfield, Durham, por haberme permitido leer las pruebas del segundo volumen de su comentario a la Carta a los romanos; y a la editorial T & T. Clark LTD, por la autorización correspondiente.

Hamburg, pascua 1979.

PROLOGO AL TERCER VOLUMEN ALEMAN

El presente estudio quedó concluido hace un año, coincidiendo casi exactamente con el fin de mi período de trabajo en la sección de teología evangélica de la universidad de Hamburgo. Aprovecho gustoso esta oportunidad para agradecer cordialmente a aquellos colegas la convivencia amistosa y un intercambio sincero de experiencias que sin duda ha influido en este Comentario más de lo que yo mismo puedo advertir. Mi agradecimiento también para la señora Ingeborg Görig por su trabajo de transcripción del original manuscrito y a la señora Karen Paulsen por la confección del índice de materias.

Lübeck, pascua de 1982.

BIBLIOGRAFIA (SUPLEMENTO)

1. Comentarios

Cranfield, C. E. B., *The Epistle to the Romans II*, 1979 (ICC).

2. Más bibliografía

- Balz, H. R., *Heilstrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Römer 8, 18-39*, 1971 (BEVTh 59).
- Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1971 (FBESG 25).
- Campbell, W. S., *The Purpose of Paul in the Letter to the Romans, with special reference to chapters 9-11*, Edinburgh University Ph. D. thesis 1972.
— *The Place of Romans 9-11 within the structure and thought of the Letter*, TU (Oxford Congress 1973), Berlin 1980.
- Corley, B., *The Significance of Romans 9-11: a Study in Pauline Theology*, Sothwestern Baptist Seminary, Th. D. thesis 1975.
- Davies, W. D., *Paul and the People of Israel*: NTS 24 (1977) 4-39.
- Ellison, H. L., *The Mystery of Israel*, Exeter 1968.
- Güttgemanns, E., *Heilsgeschichte bei Paulus oder Dynamik des Evangeliums? Zur strukturellen Relevanz von Römer 9-11 für die Theologie des Römerbriefes*, en *Studia Linguistica Neotestamentica*, 1971 (BeTh 60), 34-58.
- Hahn, F., *Taufe und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor und Nachgeschichte*, en *Rechtfertigung (FS E. Käsemann)*, Tübingen-Göttingen 1976, 95-124.
- Hübner, H., *Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, 1978 (FRLANT 119), 124-129.
- Lorenzo de Lorenzi (ed.), *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, Rome 1976 (Monographic Series of Benedictina, Biblical-Ecumenical Section, vol. 1).
— *Battesimo e Giustizia in Rom 6 e 8*, Roma 1974 (*ibid.*, vol. 2).
— *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom 1977 (*ibid.*, vol. 3).
- Maier, F. W., *Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9-11*, 1929 (BZfr 12).
- Osten-Sacken, P. von der, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, 1975 (FRLANT 112).
- Paulsen, H., *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, 1974 (WMANT 43).
- Peterson, E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg 1833 .

Plag, Ch., *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, 1969 (AzTh I, 40).

Schlier, H., *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg 1978.

Weber, H. E., *Das Problem der Heilsgeschichte nach Römer 9-11*, Leipzig 1911.

B 1,18-11,36 CUERPO DE LA CARTA (II)

II. LA REALIDAD DE LA JUSTIFICACIÓN EN LA VIDA CRISTIANA (6,1-8,39)

Todos los hombres, tanto judíos como gentiles, han pecado y están, por ello, «bajo el pecado» (3,9); es decir, se encuentran entregados a la conexión de destino de pecado y muerte que, desde Adán, empuja a la totalidad de los hombres a una historia común que apunta ineludiblemente a la muerte y encontrará su final en la aniquilación escatológico-eterna. Ella tiene su medida divina en la ley de Moisés en cuanto que la *torá* ha maldecido a todos los pecadores; es decir, les hace destinatarios de la ira de Dios, que es la meta verdadera de esta historia. En un primer momento, Pablo ha expuesto el evangelio de la justicia de Dios bajo este presupuesto (1,18-3,20). Esta historia de desgracia universal es el elemento indispensable para poder entender el hecho salvífico proclamado en el evangelio, mediante el que toda esta historia de pecado y muerte se ha convertido en pasado para el creyente (3,21-5,21). Ha sucedido esto mediante el efecto expiatorio de la muerte de Cristo, que murió por todos los pecadores, de forma que la desgracia derivada del pecado de todos se cebó en él en vez de hacerlo en nosotros. Puesto que en la muerte expiatoria de Cristo la justicia de Dios realizó su nueva y última obra salvífica, la fe en Dios puede y debe orientarse hacia el Cristo crucificado. En la fe en Cristo deben ser justificados todos, judíos y gentiles, como pecadores que fueron. Son justificados «sin ley» porque la justicia de Dios ha eliminado en Cristo mismo el efecto de desgracia de su ira. Por eso, tampoco le queda ya a judío alguno la posibilidad de pretender la justicia mediante las «obras de la ley» compensando de alguna manera sus pecados. Ya la justicia de Abrahán fue justicia de la fe, de manera que Abrahán se ha convertido en padre de todos los creyentes, tanto de los circuncisos como de los incircuncisos. Dios, en el que creyó como aquel que justifica a los impíos (4,5), cumplió en la cruz y en la resurrección de Cristo la esperanza de Abrahán: eliminó el pecado de todos los adamitas en Cristo, de manera que Cristo, el *uno solo*, pasó a ocupar el lugar del único Adán, y la gracia de Dios eliminó e hizo desaparecer la soberanía del pecado sobre todos los hombres.

Así pues, este raciocinio de Pablo es tan colosal como concluyente. Si bien es claro que tiene su centro en la muerte expiatoria de Cristo, se torna problemático cuando se pregunta por la realidad de este acontecimiento de salvación. Ya el interlocutor de Pablo había negado como blasfemia enorme la tesis radical del pecado de todos, tanto judíos como gentiles (3,1-8): ¿cómo se puede preservar la realidad de la justicia de Dios, la fuerza salvífica de su fidelidad a la elección, si no existe absolutamente ninguno de sus elegidos en el que pueda realizarse como justo? Si todos son pecadores, se desvanece con ello la diferencia entre justicia e injusticia, y con ella, la que se da entre justicia e ira de Dios: ambas se tornan irreales, vacías, abstractas; y entonces no se alcanza a ver cómo Pablo puede negar con fundamento la consecuencia que se desprende de ahí: la indiferencia blasfema del dicho: «Hagamos el mal para que con ello se produzca el bien» (3,8). Las mismas preguntas irrumpen con peso aún mayor respecto a la justificación de los pecadores fundamentada cristológicamente. Las dos partes de la Carta que siguen sirven para ocuparse de este poner en entredicho el evangelio; y lo hacen siguiendo una secuencia inversa: en los capítulos 6-8 Pablo responde a la objeción moral; en los capítulos 9-11, pasa a la objeción histórico-salvífica.

Apenas acaba Pablo de exponer el vértice de su doctrina de la justificación con la tesis del poder superior de la gracia sobre el pecado de todos (5,20s), cuando toma la palabra por segunda vez aquel dicho blasfemo de 3,8. El *partner* lo pone en boca del pecador justificado: «¡Permanezcamos en el pecado para que se multiplique la gracia!» (6,1). De esta manera califica de completamente irreal la tesis de la justificación del pecador, porque ¿cómo se puede dar una justicia que no esté basada en las obras de la ley? Sólo se puede tratar de una usurpación blasfema de la justicia por parte de aquel que es un pecador en su obrar: *iniustus in re, iustus in fide audaci*. Con ello, está en discusión la realidad de la justicia del pecador justificado. Y aunque sea el *partner* judío el que la formula, tiene importancia capital para el cristiano mismo. Por eso, a diferencia de lo que sucede en 3,1-8, Pablo la discute no con el *partner* judío, sino con los destinatarios mismos. Todo depende de que la justificación del pecador no conduzca a la disolución de la moral, sino más bien, y de manera por primera vez real, al compromiso moral radical para que la justicia regalada del justificado por la fe sea una justicia real. Porque todo depende de que la justicia de Dios convertida en gracia sea realmente justicia, pero esto quiere decir: justicia de Dios que encuentra su correspondencia-acción en la justicia de los hombres que pertenecen a ella, de manera que cree realmente salvación en una comunidad determinada mediante la justicia.

Pablo comienza a responder en la primera sección (capítulo 6) derivando del bautismo el ser de los cristianos. A continuación entra en la pregunta decisiva de cómo y por qué la salida de los cristianos del ámbito de soberanía de la ley no conduce en realidad a la anarquía, a una conducta 'carnal' (7,1-8,17), y presenta el ser del cristiano como caminar en el Espíritu, derivándolo del don decisivo del bautismo. Pero la cuestión acerca de la función de la ley obliga a reflexionar de nuevo sobre la situación del pecador *ante Christum*, porque sólo sobre el trasfondo de la inversión de la tarea auténtica de la ley (de adjudicar la vida al hombre pasar a adjudicar la muerte al pecador) se puede poner de manifiesto y entender que, en virtud de la muerte expiatoria de Cristo (8,3), el Espíritu cumple ahora aquella función positiva de la ley: como «ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús» (8,2). Una vez respondida la pregunta acerca de la justicia cristiana con la mira puesta en el don del Espíritu, se abre paso ahora la cuestión de la salvación como la consecuencia de la justicia cristiana. Pablo responde poniendo la mirada en la esperanza escatológica del cristiano en medio del sufrimiento (8,18-30). Ahora se encuentra despejado el camino para permitir que la certeza de la salvación del cristiano prorrumpe en un canto de victoria al amor de Dios en Cristo (8,31-39).

1. 6,1-23 Justicia real

Bibliografía: Barth, K., *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 1947 (ThSt B 14); Id., KD IV, 4, 1967; Barth, M., *Die Taufe als Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zürich 1951; Beasley-Murray, G. R., *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968; Bieder, W., *Die Verheissung der Taufe im NT*, Zürich 1966; Bornkamm, G., *Taufe und neues Leben bei Paulus*, en *Das Ende des Gesetzes* 34-50; Braumann, G., *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus*, 1962 (BWANT 82); Braun, H., *Das «Stirb und Werbe» in der Antike und im NT*, en *Gesammelte Studien* 136-158; Brunner, P., *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, en *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Berlin 1962, 138-164; Id., *Taufe und Glaube-Kindertaufe und Kinderglaube*, en *ibid.*, 165-182; Casel, O., *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1923 (EcOra 9); Id., *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953; Id., *Mysteriengenwart: ALW 1* (1950) 1-64; Cullmann, O., *Die Tauflehre des NT*, ²1958 (AThANT 12); Dellling, G., *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen «Taufen auf den Namen»*, Berlin 1961; Id., *Die Taufe im NT*, Berlin 1963; Id., *Die Heilsbedeutung der Taufe im NT: KuD 16* (1970) 259-281; Dinkler, E., *Die Taufsaussagen des NT, neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre*, en W. Vierung (ed.), *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh

1971, 60-153; Dupont, J., *Syn Christo. L'union avec le Christ suivant St. Paul I. Avec le Christ dans la vie future*, Bruges 1951; Ferel, M., *Gepredigte Taufe. Eine Homiletische Untersuchung zur Taufpredigt bei Luther*, 1969 (HUTh 10); Frankemölle, H., *Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6*, 1970 (SBS 47); Gäumann, N., *Taufe und Ethik. Studien zu Röm 6*, 1967 (BEvTh 47); Gewiess, J., *Das Abbild des Todes Christi (Röm 6,5)*: HJ 77 (1958) 339-346; Hahn, T. W., *Das Miterben und Mitaufstehen mit Christus bei Paulus*, Gütersloh 1937; Halter, H., *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, 1977 (FThSt 106); Heitmüller, W., *Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT, speziell zur altchristlichen Taufe*, 1903 (FRLANT 1,2); Id., *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, 1911 (RV I. 22/23); Jetter, W., *Die Taufe beim jungen Luther*, 1954 (BHTh 18); Kearns, C., *The Interpretation of Romans 6,7*: SPCIC 1 (1961) 301-307; Kertelge, K., *Rechtfertigung*, 228-249; Kreck, W., *Die Lehre von der Taufe bei Calvin*: EvTh 8 (1948/1949) 237-254; Kretschmar, G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*: Leit. 5 (1970) 1-348; Kürzinger, J., *Zur Taufsausage in Röm 6*, en *Universitas I (FS Storh)*, Mainz 1960, 93-98; Kuhn, K. G., *Röm 6,7*: ZNW 30 (1931) 305-310; Kuss, O., *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im NT*, en *Auslegung und Verkündigung I*, 121-150; Id., *Zu Röm 6,5a*, en *ibid.*, 151-161; Id., *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe*, en *ibid.*, 162-186; Larsson, E., *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikon-Texten*, 1962 (ASNU 23); Leipoldt, J., *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, Leipzig 1928; Lohmeyer, E., *Syn Christo*, en *FS A. Deissmann*, Tübingen 1927, 218-257; Lohse, E., *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus*, en *Die Einheit des NT*, 228-244 (ed. cast. Madrid ²1986); Lorenzo de Lorenzi (ed.), *Battesimo e Giustizia*: Lyonnet, S., 'Qui enim mortuus est, justificatus est a peccato' (Rom 6,7): VD 42 (1964) 17-21; Müsing, K., *Augustins Lehre von der Taufe*, Diss. Hamburg 1969; Mussner, F., *Zusammengewachsen durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode*: TrThZ 63 (1954) 257-265; Id., *Zur paulinischen Tauflehre in Röm 6,1-6; Versuch einer Auslegung*, en *Praesentia Salutis*, 1967 (KBANT), 189-196; Neunheuser, B., *Taufe und Firmung*, en Schmaus-Geiselman-Grillmeier (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte IV/2*, Freiburg 1956; Otto, G., *Die mit syn verbundenen Formulierungen im paulinischen Schrifttum*, Diss. teol. Berlin 1952; Reitzenstein, R., *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Darmstadt ²1967; Scroggs, R., *Romans 6,7*: NTS 10 (1963) 104-108; Schelkle, K. H., *Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm 6,1-11*, en *Vom christlichen Mysterium (FS O. Casel)*, Freiburg 1951, 9-21; Schlier, H., *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, en *Zeit der Kirche*, 47-56; Id., *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, en *ibid.*, 107-129; Schlink, E., *Die Lehre von der Taufe*: Leit. 5 (1970) 641-808; Schnackenburg, R., *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, 1950 (MThS.H 1); Id., *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6,1-11*: MThZ 6 (1955) 32-53 (impreso en *Schriften zum NT*, München 1971, 361-391); Schwarzmann, H., *Zur Tauflehre des Hl. Paulus in Röm 6*, Heidelberg 1950; Schweizer, E., *Die Mystik des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus*, en *Beiträge zur Theologie des NT*, 183-203; Sieber, P.,

Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung, 1971 (ATHANT 61); Stommel, E., 'Begraben mit Christus' (Röm 6,14) und der Taufritus: RQ 49 (1954) 1-20; Id., «Das Abbild seines Todes» und der Taufritus: RQ 50 (1955) 1-21; Tannehill, R. C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*, 1967 (BZNW 32); Thüsing, W., *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, ²1965 (NTA NS 1); Wagner, G., *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1-11*, 1962 (ATHANT 39); Warnach, V., *Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6*: ALW 3 (1954) 284-366; Id., *Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion*: ALW 5 (1958) 274-332.

a) 6,1-14 El bautismo en la vida cristiana

1 ¿Qué diremos, pues? ¿permanezcamos en el pecado para que la gracia se multiplique? 2 ¡De ningún modo! Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vamos a vivir todavía en él? 3 ¿o es que ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados para participar en su muerte? 4 Con él hemos sido sepultados mediante el bautismo para participar en su muerte, para que como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en la nueva vida. 5 Porque si estamos unidos con la figura similar de su muerte, también lo estaremos con (la de su) resurrección. 6 Pues (debemos) saber que nuestro hombre viejo ha sido cocrucificado (con Cristo) para que sea destruido el cuerpo (perteneciente) al pecado, de manera que no sirvamos más al pecado. 7 Pues, «el que ha muerto está jurídicamente exento de pecado». 8 Pero si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él. 9 Pues sabemos que Cristo, «resucitado de entre los muertos», ya no muere más, la muerte no tiene ya señorío alguno sobre él. 10 Porque con la muerte que experimentó, está muerto (frente a la ligadura) del pecado, de una vez para siempre. Pero con la vida que vive, vive para Dios. 11 Así también vosotros: consideraos como muertos para el pecado, pero como vivientes para Dios en Cristo Jesús. 12 No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus apetencias; 13 no ofrezcáis vuestros miembros como armas de injusticia al servicio del pecado, sino poneos a disposición de Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros como armas de justicia al servicio de Dios. 14 Pues el pecado no dominará ya sobre vosotros, ya que no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia.

Análisis

1. El rechazo rotundo de la objeción de v. 1 en la tesis de v. 2 se fundamenta en v. 3s en el bautismo; y se desarrolla esto de nuevo en dos racionios (v. 5-7.8-10) de estructura paralela. Estos comienzan en cada caso con una frase condicional (con el segundo miembro de la frase en futuro v. 5.8), y se fundamentan recurriendo a un «saber» de los destinatarios (v. 6 τοῦτο γινώσκοντες, v. 9 εἰδότες), que se explicita a su vez con otra nueva frase (γάρ v. 7.10)¹. V. 11 recoge una invitación a los destinatarios para que saquen las consecuencias prácticas de la tesis de v. 2, fundamentada de esa manera. Esta invitación se explicita, a su vez, en v. 12-14. En consecuencia, la sección se divide en una parte doctrinal (v. 3-10) y otra parenética (v. 11-14). La primera parte está marcada formalmente mediante la apelación al «saber» cristiano (v. 3.6) y en cuanto a contenido por las aseveraciones en indicativo. La segunda parte se caracteriza formalmente por las partículas siguientes (οὕτως v. 11 y οὖν v. 12), y en cuanto a contenido, mediante imperativos cohortativos², subrayados a su vez en v. 14 por medio de una promesa que en v. 14b se fundamenta en la tesis de 5,20s, contra la que apunta la objeción de v. 1.

Así se pone de manifiesto un racionio³ claro en el que se hace patente que v. 12-14 constituyen una unidad con v. 1-11⁴. La división defendida con frecuencia según la cual v. 12-14 constituyen un paso a la sección siguiente v. 15-23⁵ o la introducen⁶ se suele basar en que en v. 12-14 comienza la parenesis. Si bien esto es cierto, sin embargo, en esta disposición se pasa por alto, primero, que el «caminar» está tematizado ya en v. 4b y, segundo, que el motivo del «servicio» de v. 15ss está presente ya en v. 6. Pero, tercero, el corte entre 6,1-14 y 6,15-23 se pone de manifiesto mediante la repetición de la objeción de v. 1 en v. 15. Tampoco desde el punto de vista formal v. 12-14 constituyen un nuevo comienzo, sino una continuación de v. 11. Y no tienen función de terminación, sino que, por su parte, es la consecuencia decisiva que se deriva de lo precedente.

1. Cf. Bornkamm, *Taufe*, 38; Frankemölle, *Taufverständnis*, 24s.

2. Téngase en cuenta también el paralelismo de οὕτως καὶ ἡμεῖς de v. 4b y οὕτως καὶ ὑμεῖς en v. 11.

3. El juicio de Jülicher 264: «En ninguna parte en la Carta a los romanos hay tantas palabras sobre el mismo asunto, un progreso tan oscuro de las ideas, como en el capítulo 6», se basa en el prejuicio masivo de que Pablo manifiesta aquí «toda una serie de indicios de una cierta zozobra».

4. Así, atinadamente, por ejemplo, Michel 148-150; Warnach 320; recientemente Cranfield 196s y Schlüter 202, nota 21.

5. Así, por ejemplo, Lagrange 142; Tachau, *'Einst' und 'Jetzt'*, 161.

6. Así Kuss y recientemente Käsemann 153s, 166.

2. Esta sección se diferencia del estilo de diatriba de 3,1-8 no sólo por su introducción en v. 1, sino, además, en que Pablo interpela constantemente a los destinatarios. En la primera parte domina la primera persona del plural; en la segunda, introducida por el acentuado ὑμεῖς de v. 11, la segunda persona del plural. A pesar de que indudablemente la objeción proviene del mismo interlocutor judío que habla en 3,1ss, no es presentada en confrontación directa con éste, sino en aplicación muy concreta a los destinatarios cristianos. Concuerda con esto el que Pablo recurra en v. 3-10, en parte, a temas de tradición⁷ cuyo conocimiento presupone en sus destinatarios. Entre esta temática se encuentra, por una parte, el «bautismo en Cristo» (v. 3), por otro lado, la significación del bautismo como perdón de los pecados y, por consiguiente, como muerte del «hombre viejo» (v. 6). En ambas ocasiones extrae Pablo una conclusión de esta base conocida y aceptada en Roma: en v. 4s interpreta él el «bautismo en Cristo» como inserción en la suerte de Cristo (οὖν v. 4), de la que se habla en la tradición evangélica de 1 Cor 15,3s. Y en v. 6-10 explica el perdón de los pecados como liberación de la soberanía del pecado. Logra esto recurriendo aquí a una frase conocida (v. 7) que adquiere una significación extraordinariamente nueva en el contexto de muerte y resurrección.

Explicación

«¿Qué diremos, pues?» introduce, como en 3,5; 4,1 (cf. 7,7; 9,14.30) la objeción que se expresa en la frase interrogativa que viene a continuación. Tiene el mismo blanco que la recogida en 3,5⁸, y proviene, indudablemente, del mismo interlocutor judío. Este quiso llevar allí *ad absurdum* la tesis radical de Pablo del pecado de todos sin excepción y utilizó el argumento de que tal tesis desemboca directamente en la invitación a pecar como camino para conseguir los bienes de la salvación (3,8). Ahora corrobora completamente su apreciación de la doctrina blasfema mediante lo dicho en 5,20s. Pues si el compendio de su doctrina salvífica es que a la propagación universal del pecado corresponde una propagación universal de la gracia, ¿qué significa esto sino que se proclama el dicho blasfemo de que los pecadores tienen que permanecer en el pecado *para que* la gracia se «multiplique» precisamente ahí?⁹ Así como el adversario de 3,5 no

7. Para esto, cf. el excursus *infra*, p. 69s.

8. Para esto, cf. *supra*, p. 14; vol. I, p. 201s.

9. Para πλεονάζειν, cf. vol. I, p. 400s. Atinadamente Calvino, *ad loc.*: «Pregunta... si no se abre el mayor espacio a la gracia cuando se permanece tranquilamente colgando del pecado».

opina personalmente lo que objeta, sino que quiere desenmascarar la blasfemia de Pablo, así tampoco se consigna en 6,1 una tesis positiva de los libertinos cristiano-gentiles de Roma contra la que luchaba ahora Pablo¹⁰, sino que se trata de la objeción del interlocutor judío que intenta desenmascarar la consecuencia fatal de la tesis *paulina* de 5,20s, de manera que también aquí —precisamente aquí donde no se trata ya de la consecuencia de los pecados, sino más bien de la doctrina *salvífica*— lo que importa no es simplemente el rechazo, sino la *fundamentación* del no. Desde un punto de vista judío es inevitable que quien niega la significación salvífica de la ley aterriza en la anarquía, porque con aquella desaparece, según tal mentalidad, la diferencia entre justicia e injusticia tanto por el lado de Dios como también, consiguientemente, por el lado del hombre. Y donde se asigna a la gracia el mismo ámbito de acción que al pecado, el pecado sirve, pues, de hecho como causa de la gracia. ¡Qué blasfemia! Como pone de manifiesto la teología de la comunidad de Qumrán, desde un punto de vista judío sólo existe una posibilidad de justificación del pecador: la conversión a la *torá*. Mediante la eliminación completa de la *torá* en la justificación, Pablo ha excluido toda posibilidad de calificar como *justo*, y de identificar como tal, al pecador justificado, el *impius iustificatus* postulado por él es y continúa siendo *en realidad* pecador; y a la gracia que Pablo predica le falta necesariamente, puesto que él niega la ley como medida de aquélla, toda fuerza para promover justicia y para procurar salvación a los justos.

Pablo toma aquí esta objeción judía tan en serio como en 3,5ss. Sin embargo, mientras que allí le faltaba todavía el ámbito para la argumentación precisamente porque se le había cerrado la boca al pecador (cf. 3,19), ahora se le abre espacio por primera vez para

10. Así, después de Lüttger, *Römerbrief*, se explicaba la objeción de 6,1 por ejemplo Althaus 52; recientemente Cranfield 297, nota 1. Pallis 83 llega a pensar incluso en una tesis gnóstica; en contra, con razón, Lietzmann 65 y después de él Kühl 201; recientemente Schlier 191. Se suele aludir como paralelo a 1 Cor 10,1ss, pero sin razón: allí Pablo se dirige a cristianos que tomaron la pertenencia a la salvación recibida en el bautismo con una seguridad excesivamente ingenua, como si los hiciera seres alejados del mundo (cf. 1 Cor 4,8) y, por consiguiente, como un estar protegidos, por principio, del pecado y de la muerte, de forma que Pablo, avisándoles con la mirada puesta en los israelitas en el desierto los confronta con la realidad de las tentaciones. Los corintios sostenían, pues, un *ἀγασμός* radical-aproblemático y en modo alguno por ejemplo la tesis de que los cristianos como tales pueden pecar sin escrúpulos. Una tesis de este tipo no sólo no está recogida en lugar alguno de la totalidad de los escritos del cristianismo primitivo, sino que es completamente inimaginable. Es Pablo, fariseo en otro tiempo, el que la pone en labios de su interlocutor como objeción pensada con mentalidad judía contra su predicación de la gracia con eficacia universal, como profundización del reproche concreto en 3,8. Cf. Tomás de Aquino, *Röm*, 469: «Dixerat autem supra, quod ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia; quod quidem aliquis posset male intelligere, quasi abundantia delicti esset causa superabundantiae gratiarum».

la confrontación con la comunidad cristiana sobre la base, lograda en 3,21-5,21, de la proclamación de la actuación salvífica de Dios. Pero de hecho, lo que interesa aquí es poner de manifiesto que la consecuencia que parece desprenderse inevitablemente de la visión judía es profundamente falsa; que la gracia es realmente fuerza de salvación; que los justos, pecadores transformados por la gracia, son *justos verdaderos*; que, por consiguiente, la justicia cristiana no es sólo la única justicia que, según la premisa irreversible de 1,18-3,20, existe y puede existir en el mundo, sino que es una justicia real, eficaz, promotora y realizadora; por consiguiente, una justicia que conduce a la *vida*. Toda esta parte central de la Carta a los romanos sirve a este objetivo. Ya ahí se pone de manifiesto el peso que concede Pablo a la objeción judía. El esfuerzo por demostrar la falsedad de esta objeción no es fruto simplemente de un interés apologético, sino de un empeño cristiano-teológico central. Por ello abandona Pablo aquí la figura argumentativa de una confrontación *ad extra*; a la objeción judía le asigna su lugar dentro de la Iglesia como pregunta acerca del ser cristiano y expone su respuesta en un *vis-à-vis* entre apóstol y comunidad.

Ahí se pone de manifiesto que al *partner* que argumenta con mentalidad judía no hay que buscarlo de hecho en la sinagoga frente a la comunidad romana como si Pablo diera, por decirlo así, una ayuda protectora apologética con su carta a los destinatarios, sino que ve las objeciones judías, al menos de manera incipiente, *en el interior* de la comunidad romana misma. Con otras palabras, en la Carta a los romanos se enfrenta a objeciones *judaizantes*. Puesto que, como ya vimos¹¹, no es posible detectar grupos judaizantes dentro de la comunidad romana misma, hay que suponer que es la influencia de sus adversarios judaizantes en oriente la que Pablo trata de desmontar con su carta anticipadamente en Roma, ya sea porque sabe que están actuando y los combate en su carta, o simplemente porque los teme.

En realidad la objeción del *partner* no afecta objetivamente a la tesis paulina en 5,20s. Varía 5,20b de forma que de la determinación de lugar (oñ) se pasa a una determinación final (ίνα)¹². Pablo había apuntado que la gracia había puesto en obra su poder *precisamente allí donde* el pecado había extendido su dominio sobre todos; de manera que el «más» de poder de la gracia frente al poder del pecado consiste en que aquélla ha eliminado el pecado y lo ha sustituido por su soberanía universal. La objeción en 6,1 saca de ahí la consecuencia diciendo que la *finalidad* histórico-salvífica legítima del

11. Cf. vol. I, p. 50.

12. Cf. Schlier 190s.

pecar consiste en provocar el «más» de la gracia. Sin embargo, tampoco se puede olvidar el hecho de que Pablo mismo, en la conclusión del cuerpo de la carta, resume su doctrina de la justificación diciendo que de hecho existe una relación final entre la infidelidad de todos y la compasión sobre todos (11,28-32). Pero la intención última *de Dios*, salvar a los pecadores, de la que Pablo habla allí, no es el objetivo que el pecado *de los hombres* deba tener para conseguir el «más» de la gracia divina.

2 La gracia es *actio*, no *reactio* de Dios. Su obra ha eliminado la conexión entre nosotros, pecadores, y el pecado. Mediante ella estamos¹³ muertos al pecado, y, por consiguiente, resulta imposible de todo punto vivir en él. El dativo τῆ ἁμαρτίᾳ expresa la relación de posesión entre «el pecado» como nuestro amo y nosotros¹⁴; ἐν αὐτῇ indica el ámbito de esta relación de posesión. Esto quiere decir que la relación de dominio entre nosotros y el pecado ha terminado definitivamente, ya que una relación tal sólo existe mientras viven los dominados; una vez que éstos mueren, aquella se esfuma (cf. 7,1). Si por consiguiente estamos *muertos* (cf. v. 7) al pecado, a partir de ese momento es imposible que vivamos todavía en relación de dominio con él¹⁵.

3 A continuación se fundamenta esta afirmación; y se hace de manera que sus elementos simbólicos sean vistos como realidad. Pablo recuerda a sus destinatarios lo que ellos saben acerca del bautismo. «¿O es que ignoráis que...?» tiene, como en 7,1, una función precisa: remite a una tradición conocida¹⁶. Según v. 3, ésta afirma que el bautismo «en Cristo Jesús»¹⁷ es un bautismo «en su muerte». Varias veces emerge en el nuevo testamento la fórmula de transferencia «en el nombre del Señor Jesús» (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ o similares)¹⁸ que Pablo también conoce (cf. 1 Cor 1,13.15); «en Cristo»

13. Οἱτινες = «nosotros todos» o «en cuanto nosotros» (*quippe qui*), Pr-Bauer 1163.

14. Cf. Bl-Debr-Rehkopf § 188,3; por consiguiente, no simplemente un *dativus incommodi*, contra Frankemölle, *Taufverständnis*, 34.

15. Kuss 196 explica atinadamente ζήσομεν como futuro lógico: «El futuro comienza a contar desde el momento de morir».

16. Así correctamente, por ejemplo, Bornkamm, *Taufe*, 37, nota 5. En contra sospecha Wagner, *Problem*, 291s, un «tono de enseñanza y corrección». Un tono tal puede tener sin duda ἢ οὐκ οἴδατε (por ejemplo, 1 Cor 5,6), sin embargo también allí se cita una sentencia supuestamente conocida, y en cualquier caso el contexto decide acerca de la finalidad de tal referencia a un «saber» de los destinatarios. Pero en Rom 6 falta todo momento que amoneste ante un «uso impropio» del bautismo.

17. Ἰησοῦν falta en B 104*, 326pc; Tert^o.

18. Cf. Hech 8,16; 19,3.5; Did 9,5; Herm v III 7,3, así como la correspondiente ampliación trinitaria en Mt 28,19; Did 7,1. En lugar de εἰς se encuentra en Hech 2,38 ἐπί y en Hech 10,48 ἐν.

(εἰς Χριστόν) es, probablemente, una variante abreviada¹⁹. Mientras que la expresión «bautismo en (el nombre de) Cristo» aparece como fórmula tradicional, en el cristianismo primitivo no existe ninguna prueba a favor de la formulación paralela εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ²⁰. Tampoco se puede aplicar a ella el significado de transferencia de la fórmula εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ, porque ahí se designa siempre a una *persona*, mientras que en v. 3b se habla²¹ del *acontecimiento* de la muerte de Cristo. Por consiguiente, sólo se puede entender el significado de εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ si en ἐβαπτίσθημεν se percibe el significado concreto de «sumergir»²². Pero entonces, tenemos en v. 3b una interpretación concreta de la fórmula bautismal usual de v. 3a²³: la transferencia del bautizando a Cristo significa que aquél, en el acto de sumergirse, es entregado al acontecimiento de la muerte de Cristo.

Consecuentemente, en v. 4 se desarrolla v. 3b: si el bautismo en Cristo (v. 3a) es un ser sumergido en la muerte de Cristo, «hemos sido sepultados con él». Sólo se entenderá esto si se presupone la elemental tradición-evangélica de 1 Cor 15,3s, en la que se compendian los datos del antiguo relato de la pasión y de la resurrección: Cristo muerto, sepultado, resucitado. Hemos participado en este destino de Cristo «mediante el bautismo (como ser sumergido) en la muerte». Tanto si εἰς τὸν θάνατον pertenece sintácticamente a διὰ τοῦ βαπτίσματος, lo que resulta probable si se tiene en cuenta la posición de la

19. Cf. todavía Gál 3,27 así como, especialmente, 1 Cor 10,2: el bautismo εἰς τὸν Μωϋσῆν. Para el sentido de transferencia de la fórmula εἰς τὸ ὄνομα, cf. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 15-18; para el correspondiente enjuiciamiento de εἰς Χριστόν, cf. *ibid.*, 18-23.

20. Mc 10,38 y Lc 12,50 no son una prueba a favor de una interpretación prepaolina del bautismo como «bautismo de muerte»; cf. para esto, recientemente, Pesch, R., *Das Markus-Evangelium* II, 1977 (HTThK II, 1) 157s.

21. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 22, armoniza con ligereza: «Bautismo en Cristo y su muerte, es decir, en Cristo, del que forma parte también necesariamente la muerte... Quien es transferido al nuevo Señor Cristo es unido también al Cristo crucificado». De manera similar Michel 153 y recientemente Schlier 192. Pero hay que tener presente que v. 3b no dice εἰς τὸν ἐσταυρωμένον (en analogía con 1 Cor 2,2; Gál 3,1), sino εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Cf. contra Schnackenburg, también Warnach, *Taufe und Christuseschehen*, 296, nota 25.

22. Así, correctamente, Lietzmann 65; Kuss 298; Warnach, *Taufe und Christuseschehen*, 299. En contra, recientemente, Schlier 192, con el abstruso argumento de que «precisamente frente a una comunidad desconocida» difícilmente se puede pensar, más allá de la significación de transferencia de εἰς, en el hecho real del sumergirse, que, sin embargo, practicaban todas las comunidades cristianas primitivas.

23. Contra Käsemann 156, quien, a la inversa, ve en v. 3a «la premisa, formulada a la manera paulina, de la aseveración tradicional contenida en v. 3b».

frase, como si se une²⁴ a συνετάφημεν en ambos casos εἰς τὸν θάνατον tiene significación local²⁵.

En línea con la tradición de 1 Cor 15, al tema de la sepultura sigue en v. 4b el de la resurrección de Cristo. El carácter tradicional se pone de manifiesto en el pasivo ἠγέρθη²⁶, en la concepción singular de la resurrección mediante la fuerza de la gloria de Dios²⁷, así como en el hecho, igualmente singular, de dar a Dios el nombre de «Padre» (cf. 8,15; Gál 4,6)²⁸. Como en v. 4a, también en v. 4b, el acento recae sobre la participación del bautizado en la suerte de Cristo, que, a diferencia de Col 2,12, no se expresa con σύν, sino con ὡσπερ-οὕτως. Como pone de manifiesto de manera especial 5,18-21, Pablo concibe el «así como-de igual manera» en el sentido de una correspondencia eficaz, de forma que la comparación tiene fuerza fundante. Ὡσπερ-οὕτως explicita, pues, el efecto del bautismo (v. 4a); mediante él ha entrado en vigor la correspondencia entre la suerte de Cristo y la nuestra. Esto se traduce en la vida cristiana en el «caminar»²⁹ que debe llevarse a cabo «no en el pecado» (v. 2), sino «en Cristo Jesús» (v. 11); y, como éste ha resucitado, «en la nueva realidad de vida». Como en 5,20s, con ἴνα se está pensando en la intención divina³⁰, pero de forma que al mismo tiempo se corrige el uso falso, blasfemo, de ἴνα en la objeción de v. 1: en lugar de corregir el caminar, la gracia arranca, mediante el bautismo, la vida del pecador justificado del ámbito de dominio del pecado y la coloca en el ámbito de vida de la nueva creación que ha hecho eclosión con la resurrección de Cristo³¹. En este sentido, en la frase final de v. 4b se contiene también una coloración imperativa: tenemos que conducir nuestro caminar (cf. v. 11-14) en el ámbito de vida nuevo, escatológico, que se nos ha abierto;

24. Así Bornkamm, *Taufe*, 38, nota 6; Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre*, 124, nota 5; Warnach, *Taufe und Christusheschehen*, 298s.

25. Así correctamente Käsemann 155 y 156.

26. Cf. además de 1 Cor 15,5.12-20; 2 Cor 5,15; Rom 4,25; 6,9; 7,4; Mt 16,21par; 17,23; 20,19.

27. Διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς falta en algunos testigos veterolatinos (1r^o Tert., *Spec.*) Para el asunto, cf. 2 Cor 13,4 ἐκ δυνάμεως θεοῦ; Ef 1,19s.

28. Así recientemente Schlier 194.

29. Περιπατεῖν es término técnico en el cristianismo primitivo y equivale al término judío הלל. Sin embargo, mientras que éste está orientado por la ley, el caminar cristiano «por el camino» del destino de Cristo, de manera que la afirmación cristológica con σύν pasa a ocupar, en el contexto del bautismo, el lugar de la *torá* como camino de la justicia.

30. Así, atinadamente, Cranfield 304.

31. Ἐν καινότητι ζωῆς no equivale sencillamente a ἐν ζωῇ καινῇ (lo que no aparece así en parte alguna del NT). Καινότης significa la realidad de la καινὴ κτίσις que ha eclosionado mediante la resurrección (2 Cor 5,17; Gál 6,15), cf. 7, 6 junto a παλαιότης. Ζωῆς es genitivo epexegetico: Bornkamm, *Taufe*, 38, nota 9.

concretamente en la justicia, como Pablo indica enfáticamente en v. 16ss.

En v. 5, Pablo repite v. 4bc con el esquema de afirmación cristológica σύν de v. 4a. Compendia así v. 3s concluyendo de la participación en la muerte de Cristo la participación futura en la resurrección de éste (εἰ-ἀλλὰ καί); porque la vida en la nueva creación es, según v. 4, vida «de entre los muertos».

Ahora bien, la formulación de v. 5 presenta considerables dificultades exegéticas³². Primero: el *hápax legómenon* σύμφυτος, derivado de συμφύω, se ha desligado, ya en el griego clásico, del significado primigenio «crecido conjuntamente con» y significa en general «unido con»³³. Ahora bien: si se concibe v. 5 estrictamente como repetición de v. 4a, entonces σύμφυτοι γεγόναμεν de v. 5 se corresponde con συνετάφημεν de v. 4a; τῷ ὁμοιωμάτι τοῦ θανάτου αὐτοῦ de v. 5, con διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον de v. 4a. Entonces habría que entender el dativo τῷ ὁμοιωμάτι como *dativus instrumentalis* (o *causae*); y a σύμφυτοι γεγόναμεν habría que añadir αὐτῷ³⁴. Un argumento fuerte a favor de esta interpretación es la comparación con v. 8. Sin embargo, la ausencia de αὐτῷ en v. 5 habla en contra. Mas, puesto que σύμφυτοι requiere un objeto en dativo, τῷ ὁμοιωμάτι κτλ debe entenderse como tal. De ahí que la mayoría de los nuevos exegetas relacionen, con razón, τῷ ὁμοιωμάτι κτλ, como *dativus sociativus*, con σύμφυτοι γεγόναμεν³⁵.

La segunda dificultad se encuentra en el término ὁμοίωμα³⁶. En los restantes lugares en que Pablo lo emplea (1,23; 5,14; 8,3; Flp 2,7) no es utilizado en el sentido débil de «similitud»³⁷ sino, correspon-

32. Cf. la bibliografía indicada en Halter, *Taufe*, 539s, nota 67.

33. Cf. las pruebas en Liddell-Scott 1689, así como Grundmann en ThWNT VII, 786.790s; Kuss, *Zu Röm 6,5a*, 154-156.

34. Así especialmente Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 40s (cambiado en: *Todes- und Lebensgemeinschaft*, 35). Bl-Debr-Rehkopf §182, 1 y 194, 3 mencionan la posibilidad de que τοῦ θανάτου αὐτοῦ, según el modelo de 8,29, podría depender de σύμφυτοι γεγόναμεν y τῷ ὁμοιωμάτι ser un *dativus instrumentalis*. Entonces en v. 5b el genitivo τῆς ἀναστάσεως tendría que ser entendido de igual manera. Sin embargo, aquí molesta el *dativus instrumentalis* incrustrado; y ὁμοίωμα lleva también en otros lugares de Pablo un genitivo.

35. La objeción de Kühl 204: «Nosotros, las personas, no podemos crecer juntamente con un abstractum» se puede refutar si se tiene en cuenta el uso lingüístico de σύμφυτος; cf. nota 33.

36. Para esto, cf. especialmente Kuss 300-303; Warnach, *Taufe*, 303-311; Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 44-48.

37. Así, por ejemplo, Herm m 4, 1, donde τὰ ὁμοιώματα es τὰ ὅμοια. Ign., *Tr.* 9, 2 describe correspondientemente la relación de correspondencia de la futura resurrección de los creyentes con la resurrección de Cristo como «similitud, equivalencia» (κατὰ τὸ ὁμοίωμα = ὁμοίως), lo que Pr-Bauer 123s coloca equivocadamente junto a Rom 6,5.

diendo al uso habitual del griego profano y de los LXX, en sentido estricto como «figura igual concreta»³⁸; sin embargo, no simplemente «reproducción, figura» (así constantemente en los LXX)³⁹, sino de manera que en cada semejanza de lo designado con ὁμοίωμα queda incluido, a la vez, un aspecto de desigualdad⁴⁰. Esto vale sobre todo para 5,14⁴¹, también para 8,3⁴² e igualmente para el pasaje del himno prepaolino, Flp 2,7. Según este pasaje, el Cristo humillado (μορφήν δούλου λαβών) se hizo en todo igual a los hombres (σχήματι εὔρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). A esta transformación se le aplica el término ὁμοίωμα (v. 7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος) indicando que el resultado, μορφή δούλου (ἐαυτὸν ἐκέκωσεν v. 7; ἐταπεινώσεν ἐαυτὸν v. 8), es un hombre distinto a los demás porque originariamente era ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων v. 6). En otras palabras: él era como todos los hombres, llegando incluso a padecer la muerte humana (v. 8); sin embargo, era un hombre originariamente con Dios; y por ello, como un hombre *diferente* de todos los demás⁴³. Si se entiende Rom 6,5a en este sentido, entonces τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ designa la muerte de Cristo mismo⁴⁴, con el que los bautizados «han sido unidos» de tal manera que en la muerte de Cristo ha sido *cocrucificado* su «hombre viejo» (v. 6). Mueren con Cristo, pero es la muerte de *Cristo* en la cual han sido bautizados (v. 3.4). En el morir se da un momento de diferenciación patente en el hecho de que los bautizados mismos *no* mueren, sino que viven; en que ellos «están muertos para el pecado, pero viven para Dios» (v. 11). Y esto significa que los bautizados participan de la muerte de Cristo como *muerte expiatoria*. La permanencia del efecto de nuestra vinculación con la suerte de Cristo se expresa en el perfecto γεγόναμεν (cf. 2 Cor 4,10).

38. Cf. las pruebas en Liddell-Scott 1225; Pr-Bauer 1123s; Schneider en ThWNT V, 191.

39. Así Rom 1,23. En esta significación, cf. Ap 9,7.

40. Pero esto vale, por ejemplo, también para el uso lingüístico en Platón, *Fedr.* 250B, donde ὁμοίωμα y εἰκόων son casi sinónimos, aunque sin embargo εἰκόων designa al objeto mismo y ὁμοίωμα lo denomina en su relación con la «imagen primigenia» a la que «se asemeja»; Schneider, en ThWNT V 191.

41. Para esto, cf. vol. I, 387, nota 1053.

42. Cf. *infra.*, p. 156s.

43. Así incorrectamente Gnika, J., *Der Philipperbrief*, 1968 (HThK X/3) 120s contra Käsemann, E., *Análisis crítico de Flp 2,5-11*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 71-121, aquí 98: «el cual quiere hablar no de 'imagen igual', sino de 'correlación', de 'analogía'».

44. Así, con razón, sobre todo Bornkamm, *Taufe*, 42; con posterioridad, por ejemplo, Beasley-Murray, *Die christliche Taufe*, 180.

Si se entiende v. 5a en este sentido, entonces el bautismo es sin duda la causa eficaz de la vinculación de los cristianos con la suerte de Cristo, de manera que, teniendo presente v. 4, debemos añadir: διὰ τοῦ βαπτίσματος. Pero ὁμοίωμα no designa el bautismo mismo⁴⁵; el dativo τῷ ὁμοιώματι no es un *dativus instrumentalis* que se corresponda con v. 4a. Con ello caen por tierra todos los intentos de percibir una «similitud»⁴⁶ entre el acontecimiento del bautismo como tal y el hecho de la crucifixión de Cristo, ya sea que se entienda el bautismo como repetición sacramental, como actualización de la muerte de Cristo⁴⁷ o simplemente como signo sacramental mediante el que se imparte a los bautizados personalmente el significado salvífico de la muerte de Cristo⁴⁸. El bautismo no atestigua, sino que obra la participación en la muerte de Cristo. Pero precisamente por esto no hay que distinguir entre ésta misma en el pasado y el morir sacramental del bautizando en el presente: no es que se actualice la muerte de Cristo, sino que, por el contrario, el bautizado es entregado a la muerte de Cristo⁴⁹.

La tercera dificultad se produce cuando nos fijamos en el segundo miembro de la proposición, v. 5b. Desde el punto de vista lingüístico parece natural entender τῆς ἀναστάσεως como genitivo posesivo, relacionarlo con ἐσόμεθα y traducir: «así también nosotros perteneceremos a la resurrección»⁵⁰. Con ello se indicaría sin duda la resurrección de Cristo, pero como principio de la general resurrección escatológica de los muertos; cf. 1 Cor 15,20, así como, principalmente, Rom 1,4. Sin embargo, en contra habla el hecho de que entonces se diluye la correspondencia entre frase condicional y frase principal, que está fuertemente acentuada mediante la introducción del segundo miembro de la proposición con ἀλλὰ καί. Esta correspondencia sólo queda marcada si en v. 5b hay que añadir σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι

45. Así, por ejemplo, Warnach, *Taufe*, 307-311; en contra, entre otros, Bornkamm, *Taufe*, 41. Sólo en este sentido «conservaría» v. 5 en la interpretación como *dativus sociativus* algo «artificial» (Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 41).

46. Acentúa con razón esto Warnach, *Taufe*, 333s con nota 1657 y 159 contra Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 142-159.

47. En este sentido (como «símbolo de culto», así Warnach, *Tauflehre*, 306) ha interpretado el pasaje sobre todo la escuela «teológica de los misterios» de O. Casel; en el lado evangélico, sobre todo Brunner, P., *Aus der Kraft des Werkes Christi*, München 1950.

48. En este sentido interpretan Rom 6,5 sobre todo Barth, M., *Taufe*, 281-283 y Barth, K., KD IV/4, 128s (sólo para Rom 6,3s; Barth no entra para nada en el problema de interpretación de v. 5).

49. Así, con razón, Warnach, 334-338; recientemente Schlier 196: «no la muerte reproducida en el rito del bautismo, pero sí la muerte presente en la realización del bautismo» (muerte de Cristo).

50. Así recientemente Schlier 196, al igual que (como posibilidad a no ser excluida) Käsemann 159.

tomándolo de v. 5a⁵¹ y esta omisión tiene el efecto retórico de percibir de manera lingüística con total inmediatez el paralelismo entre nuestra participación en la muerte y en la resurrección de Cristo. Sólo de esta manera se conserva también la correspondencia con v. 8. Ἄλλὰ καὶ pone de manifiesto claramente que con τῆς ἀναστάσεως se piensa en la resurrección de Cristo; según v. 5a hay que añadir αὐτοῦ. Mas puesto que para Pablo la resurrección de Cristo es el primer acontecimiento de la resurrección escatológica de los muertos (1 Cor 15,20), en τῆς ἀναστάσεως se puede incluir esta conexión con la resurrección general (igual que en 1,4). En este sentido, v. 5b recoge ἐν καινότητι ζωῆς de v. 4b.

Finalmente hay que preguntar cómo se debe entender ἐσόμεθα. Según v. 4 (cf. v. 11) es natural concebirlo como futuro lógico: desde el punto de mira de la experiencia del bautismo como nuestra unión con la muerte de Cristo, nuestra participación en su resurrección, tal como repercute en nuestro caminar, se sitúa en el futuro⁵². Mas puesto que el presente cristiano está incluido ya en el perfecto γεγόναμεν, resulta más natural explicarlo como futuro escatológico; y puesto que indudablemente esto es lo que apunta en la alocución paralela de v. 8, esta explicación logra un fuerte apoyo⁵³. Al mismo tiempo, no se puede ver v. 5b y v. 4b en tensión recíproca. También más adelante la afirmación escatológica en v. 8 se encuentra junto al presente en v. 11. Para Pablo ambos aspectos constituyen una misma unidad: puesto que la resurrección de Cristo es suceso escatológico, el que, mediante el bautismo, está unido a él como crucificado participa, ya en la vida cristiana presente, de la realidad de su resurrección⁵⁴ a pesar de que ésta, a diferencia de lo que sucede en el caso de Cristo, es para él algo futuro. El futuro escatológico de v. 5b fundamenta así la exigencia de caminar actualmente «en la nueva vida» en v. 4b. El futuro escatológico de la resurrección no se ha convertido aquí todavía como tal en tema; ocurrirá esto a partir de 8,18ss. A Pablo le interesa aquí refutar, desde la realidad de la resurrección de Cristo, la objeción de v. 1 y subrayar que precisamente y sólo de la toma de posesión

51. Así juzga hoy con razón la mayoría de los exegetas, cf. recientemente Käsemann 159; Cranfield 308. Dinkler, *Taufsaussagen*, 73 traduce atinadamente: «...entonces estaremos también con la (scl. ὁμοίωμα) de su resurrección». Cf. así también Tomás de Aquino, *Röm*, 477, cuya interpretación bajo el concepto «confirmare Christo» (*ibid.*, 474ss) oscila sin embargo entre el simbolismo y la realidad sacramental.

52. Así, por ejemplo, Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 33; y recientemente también Cranfield 308.

53. Con razón entienden por ello la mayoría de los exegetas nuevos v. 5b como futuro escatológico.

54. Así, con razón, recientemente Halter, *Taufe*, 56. Pablo expondrá esto en 8,2-11(17) mediante el don del Espíritu.

soberana de la gracia se sigue, según 5, 20s, la obligación del pecador justificado de obrar la justicia porque es la resurrección de los muertos la fuerza de la gracia y, por consiguiente, también la fuerza de la vida cristiana.

En lo que sigue a continuación (v. 6-11), Pablo explicita la idea expresada en v. 3-5. Como en v. 3, empalma con un «saber» de los destinatarios⁵⁵. En v. 6s se explica v. 4; en v. 8-10, se expone v. 5; v. 11 saca las consecuencias.

Mientras que en v. 4 nuestra participación en la muerte de Cristo y la repercusión de su resurrección en nuestro caminar están unidas tan sólo mediante ἵνα, Pablo destaca aquí, v. 6, en qué medida en nuestro estar cocrucificados se ha creado la condición necesaria para que podamos «caminar en la nueva vida»: ahí hemos sido liberados del dominio del pecado. «Nuestro hombre viejo» es el que ha sido cocrucificado con Cristo. Con ἄνθρωπος resuena indudablemente 5, 12ss pero con una diferencia: lo que se dice allí en general de la cautividad de todos los hombres por el efecto del pecado de «un solo hombre» se aplica aquí de manera concreta al individuo particular. Puesto que Pablo habla de «nuestro hombre viejo», se habla de todos los cristianos, sin embargo de manera que cada uno experimenta individualmente él mismo «ser cocrucificado»⁵⁶. «Viejo» y «nuevo» caracterizan el cambio escatológico, acaecido ya en la suerte de Cristo, que tiene lugar ahora en el destino de cada individuo mediante el bautismo, ya que su vida anterior se ha convertido en pasado (cf. 1 Cor 6,11: ταῦτά τινες ἦτε) del que su vida cristiana está separada radicalmente como «nueva creación» (2 Cor 5,17; Gál 6,15); cf. 7,6. En Col 3,9s (cf. Ef 4,22-24) se utiliza la misma idea en imperativo⁵⁷. De este pasaje, así como de 1 Cor 6,9s, se desprende que el obrar pecador es lo que constituía «nuestro hombre viejo» (cf. también Gál 5,24). En este sentido, «nuestro hombre viejo» es calificado como «cuerpo (perteneciente) al pecado». Pablo no distingue helenísticamente entre cuerpo y alma de manera que el morir afectase al cuerpo, con lo que el alma (o, en la gnosis: el espíritu) es liberada de su morada enajenada. «El cuerpo del pecado» somos más bien nosotros mismos; nosotros como «hombre viejo», en la medida en que en nuestro obrar

55. Para el participio τοῦτο γινώσκοντες en lugar de un verbo finito, cf. los numerosos ejemplos neotestamentarios en Bl-Debr-Rehkopf § 468, 1, 2, así como las pruebas de papiros en Moulton, J. H., *Einleitung in die Sprache des NT*, Heidelberg 1911, 352s. La añadidura de καὶ en B aclara la independencia de v. 6ss.

56. Así, correcto, recientemente, Käsemann 160; Schweizer, E., *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 168, nota 517. Pablo puede expresar lo mismo en Gál 2,19b en la primera persona de singular; cf. también Rom 7,7.

57. Cf. para esto Schweizer, *o.c.*, 166ss.

realizábamos lo que somos. Sin embargo, la formulación encierra otra diferenciación: «nosotros mismos», en cuanto que como «hombre viejo» hemos sido cocrucificados con Cristo y aniquilados como «cuerpo (perteneciente) al pecado», hemos sido liberados del dominio del pecado sobre nuestro cuerpo, de manera que no sirvamos más al pecado como esclavos. Si fuimos «el cuerpo (perteneciente) al pecado», se distingue ahora entre nosotros y «el pecado» como poseedor de nuestro cuerpo; y si, como «hombre viejo» estamos muertos plenamente y nuestro «cuerpo de pecado» está aniquilado verdaderamente, hemos sido liberados igualmente del pecado. ¿Cómo hay que aclarar esa paradoja? En v. 6 se apunta su contenido: nuestra liberación de nosotros mismos como «hombre viejo» y como «cuerpo de pecado». Con *iva* se menciona el objetivo del ser cocrucificado: nuestra aniquilación como «cuerpo de pecado»; mediante la acotación del genitivo τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμῶς se señala la consecuencia de esa aniquilación: nuestra liberación del servicio del pecado.

7 En v. 7 se explica el sentido de esta paradoja. La frase suena a sentencia; su introducción con γάρ pretende presentarla como conocida.

Subyace aquí una doctrina rabínica: «Cuando un hombre está muerto está libre del cumplimiento de los mandamientos», se dice en Schab 151b Bar como interpretación de Sal 88,6 en el contexto de un comentario sobre la observancia del mandamiento del sábado en caso de muerte⁵⁸. El Targum al mismo pasaje del salmo aplica la misma frase incluso a la muerte de impíos⁵⁹. SNum 112 a 15,31 pone de manifiesto lo que se quiere dar a entender: «Todos los que mueren consiguen expiación mediante su muerte»⁶⁰. El requisito previo es el principio fundamental de la conexión⁶¹: el que comete pecado debe morir (cf. v. 21b. 23a). La expiación como liberación del viviente de la consecuencia de desgracia de su pecado se lleva a cabo mediante la muerte vicaria del animal que sustituye a la persona humana. En todo caso, el efecto de desgracia del pecado se consuma en la muerte: ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαιται ἁμαρτίας (1 Pe 4,1).

En este contexto, v. 7 adquiere un sentido concreto: «El que ha muerto está jurídicamente libre del pecado»⁶². De suyo esto no significa que el difunto viva en virtud de tal libertad, sino que sólo en la muerte del pecador se cumple la consecuencia jurídica de su pecado; sólo el muerto está libre de él. Pero Pablo refiere ahora este conocido principio

58. Cf. la misma sentencia Nidda 61b (Bill III 232) y Pesiqt 200b (*ibid.*, 234).

59. «Como los impíos, que murieron y no se convirtieron (en penitencia), se librarían de los cumplimientos del mandamiento»; Bill III 234.

60. כל המתים במיתה מתכפרים. Cf. para esto, Kuhn, *Römer* 6,7.

61. Para esto, cf. lo expuesto en vol. I, p. 162ss.

62. Para la formulación, cf. Eclo 26,29 οὐ δικαιοθήσεται κάπηλος ἀπὸ ἁμαρτίας; TestS 6,1; Hech 13,33s; Herm v III, 9,1.

doctrinal al conmorir del bautizado con Cristo⁶³. De hecho: en la aniquilación del cuerpo del pecado sucede su liberación de la pretensión del pecado a su destino. Pero en la medida en que es la muerte *de Cristo* aquella con la que somos cocrucificados, entonces aquella frase de suyo fatal adquiere para nosotros la significación positiva de la justificación tal como Pablo la proclama (cf. 1 Cor 6,11), de manera que no hemos sido aniquilados en la muerte en la que repercute el pecado y se consuma plenamente la pretensión jurídica contra nosotros, sino que vivimos (cf. v. 11). Sólo es comprensible la argumentación en v. 7 si Pablo presupone aquí el significado expiatorio de la muerte de Cristo⁶⁴. Porque Cristo ha muerto por los impíos (5,8), «por nuestros pecados» (1 Cor 15,3), ha sido liberado del efecto mortal de su pecado aquel que ha participado de la muerte con él mediante el bautismo: ese efecto de muerte ha obrado en Cristo mismo en vez de en él (2 Cor 5,21; Gál 3,13; Rom 8,3s). El poder del pecado sobre el pecador consiste precisamente en que, cuando éste peca, la conexión acción-suerte personal del pecado determina de manera definitiva su destino. Sólo de esta manera «el pecado» se convierte en señor sobre el pecador y éste en su esclavo. Si no se entiende desde ahí lo que Pablo dice «del pecado» acecha el peligro de una errada interpretación mitológica y difícilmente se puede evitar.

Ciertamente hay que conceder que la fuerza expiatoria de la muerte de Cristo no se hace explícita aquí; tan sólo existe una alusión a ella mediante el topos general de v. 7 y v. 8 repite v. 5 y conduce la mirada inmediatamente a la afirmación de que quien ha participado en la muerte de Cristo participará también en su resurrección. Esto es un contenido central de la fe cristiana⁶⁵ porque ésta sabe que Cristo

63. A causa de la tercera persona de singular es imposible relacionar v. 7 con Cristo, tal como, según Kearns, *Interpretation* (allí el material de la historia de la interpretación), sostiene de nuevo, cf., por ejemplo, Scroggs, *Romans*, 6,7; Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 204s; Frankmölle, *Taufverständnis*, 77s. Porque en v. 6 y v. 8 se habla de «nosotros», no a partir de v. 11; y sobre todo, Pablo jamás puede decir de Cristo que «ha sido liberado del pecado» (cf. en contra expresamente 2 Cor 5,21); el τῆ ἁμαρτίας ἀπέθανεν de v. 10 debe entenderse de otra manera, cf. *infra*.

64. Contra Käsemann 160, y con anterioridad especialmente Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 35, cuyo argumento de que δικαιούσθαι jamás traduce כפר hilif es correcto para LXX, pero no tiene fuerza alguna si se miran las pruebas claras de Qumram (cf. sobre todo IQS 11, 12-15; IQH 4, 37; CD 2, 5; 4, 6s). De hecho, la idea de la expiación se encuentra objetivamente también detrás de Hech 13,38s; Herm v III, 9, 1, así como detrás de 1 Pe 4,1, donde tenemos una variante de Rom 6,7 (así Michel 155, nota 2, negado sin razón por Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 205, nota 3; recientemente Brox, N., *Der erste Petrusbrief*, 1978 [EKK XXI], 192 [ed. cast. en preparación: Sigueme]).

65. Schlier señala con razón que πιστεύομεν ὅτι sólo constituye formalmente el miembro secundario de la oración condicional de v. 8a, pero que objetivamente debe ser entendida como paréntesis (cf. la traducción). A pesar de εἰδότες, difícilmente se quiere dar a entender la confesión de fe (así Michel 156), dado que no se pueden documentar fórmulas de confesión correspondientes (8,11 y 2 Cor 4,14, son a pesar de εἰδότες, en

10 mismo, como resucitado de entre los muertos, ha dejado atrás la muerte y ésta no puede ejercer ya poder de ninguna clase sobre él⁶⁶. Esto último se fundamenta en v. 10 mediante la idea (γάρ) de que el Crucificado ha dado, en su muerte, al pecado lo que le pertenece, mientras que la vida del Resucitado pertenece a Dios. O es, como en Gál 2,20, acusativo de objeto, de forma que se está pensando: τὸν θάνατον, ὃν ἀπέθανεν y τὴν ζωὴν, ἣ ζῆ⁶⁷. Los dativos τῇ ἁμαρτίᾳ y τῷ θεῷ indican, como en v. 2, los respectivos propietarios⁶⁸. La aseveración de v. 10a tampoco puede entenderse si no es en el sentido de la idea de expiación. A la conexión acción-suerte personal corresponde el que al pecado siga la muerte de manera que «el pecado» como dueño (cf. v. 6,14) tiene derecho a exigir la muerte del pecador (cf. v. 22.23). En este sentido, juntamente con el pecado, «reina» la muerte sobre él (v. 9). Pero Cristo no murió como pecador, sino que, de manera vicaria por nosotros, en su muerte dio al pecado lo que le pertenece de los pecadores, y «de una vez por todas». Es decir, que la cuenta ha sido pagada, digamos, de manera global; desde ese momento, el pecado no tiene ya derecho alguno⁶⁹.

Por consiguiente, de su vida sólo se puede hablar como de una vida salida de la muerte en virtud de la acción de resurrección realizada por Dios en el Crucificado y mediante la cual él se convirtió en «Hijo de Dios en poder» (1,4). La vida del Resucitado pertenece a Dios y está a disposición de Dios, como la vida del Crucificado que pasa por la muerte pertenece al pecado y es lo único que de nosotros, por los que él murió, le queda al pecado como su propiedad.

11 V. 11 saca la consecuencia que se desprende de ahí (οὕτως) para los destinatarios, a los que Pablo se dirige de forma directa (ὕμεις). Partiendo del «saber» de v. 6-10, tienen que realizar en su praxis cristiana el principio fundamental⁷⁰ (imperativo presente) de que también (καί)

2 Cor 4,14, frases paulinas; 2 Tim 2,11-13, un trozo de tradición citado pero de época indeterminable). Πιστεύειν se corresponde más bien con 4,17.

66. Cf. la concepción, atestiguada rabínicamente, del poder del ángel de la muerte, en Bill III, 232s. Para οὐκέτι ἀποθνήσκει, cf. Lutero, *Röm*, 374: «Non ait: 'vivet', sed 'non moritur', quia negativa in Scriptura vehementius significat et affirmatum dat intelligi eternum».

67. Cf. Bl-Debr-Rehkopf § 154. De diversa manera, por ejemplo, Warnach, *Taufe*, 318, que lo entiende como acusativo de relación «en la medida en que murió».

68. Bl-Debr-Rehkopf §188, 3. Warnach, *Taufe*, 319, entiende el dativo de manera sociativa, en contra de lo cual habla, sin embargo, el paralelismo con τῇ ἁμαρτίᾳ.

69. Cf. Lutero, *Röm*, 378: «istud 'semel' non determinat numerum poenitentiae, sed commendat eternitatem gratiae... non exprimit vel negat numerum vicissitudinis, sed numerum aletatis vel potius commendat aeternitatem iustitiae...». Cf. actualmente, de manera especial, Thüsing, *Per Christum*, 67-93; Halter, *Taufe*, 62-64.

70. Para λογιζέσθαι, cf. 3, 28 así como 8, 18; además Flp 3,13; 4,8; Heb 11,19 (de manera negativa Rom 2,3).

ellos, a semejanza de Cristo (v. 10), están muertos «para el pecado», porque él, de manera vicaria, ha dado en su muerte al pecado lo que éste tenía que exigir de ellos; y tienen que «vivir para Dios» porque (y como) Cristo vive para Dios. Pues el lugar de su existencia no es ya el ámbito de dominio del pecado (v. 2), sino el de Cristo: «en Cristo Jesús»⁷¹ describe en Pablo, a manera de fórmula, el espacio vital de los cristianos que está abierto para ellos mediante la actuación de Dios en la cruz y en la resurrección de Cristo (3,24, cf. 1 Cor 1,30) como ámbito de vida de la nueva creación (2 Cor 5,17) en el que ellos, salvados de la condenación escatológica (8,1), están santificados (1 Cor 1,2; 6,11) y libres de la ley (8,2; Gál 2,19), porque el amor de Dios es el poder que reina en ese ámbito (8,39; 1 Cor 16,24) en el que todos los cristianos, a pesar de ser diferentes como hombres, son uno (Gál 3,28) como un cuerpo (12,5) en el que todos los carismas son su riqueza como efecto del único Espíritu (1 Cor 1,5).

Este espacio «en Cristo Jesús» debe, pues, marcar toda la actuación 12 de los cristianos. Pablo explica esto (οὖν) inmediatamente, en contra de la objeción de v. 1, en una parénesis fundamental⁷².

De acuerdo con la declaración correcta de los cristianos como «muertos para el pecado, vivos para Dios» (v. 11), en la praxis de la vida deben comportarse de manera consecuente y llevar a la práctica en sus vidas, en decisión personal, el veredicto pronunciado sobre ellos mediante la actuación de Dios. Si su hombre viejo ha sido co-crucificado con Cristo y de esta manera ha sido aniquilado su cuerpo en la medida en que pertenecía al pecado como soberano (v. 6), ahora no debe permitir que el pecado reine de hecho en su cuerpo mortal. Su condición de mortal es la consecuencia del dominio del pecado, que marca el cuerpo incluso después que el pecado ha tenido que apartarse de él. Sólo en la resurrección escatológica la condición de mortal se transformará en inmortalidad (1 Cor 15,53s) y el cuerpo será rescatado (8,23) de la «esclavitud de la corrupción» (Rom 8,21). Mortalidad significa debilidad (cf. 1 Cor 15,43); por eso, el θνητὸν σῶμα de los cristianos en cuanto tal no es inaccesible para el pecado. En él⁷³ se convulsionan las concupiscencias, que son, al mismo tiempo,

71. La masa de los testigos tardíos (N C Koiné pl vg^{cl} bo sy^p Ambst) añade después de v. 11, así como en v. 23, τῷ κυρίῳ ἡμῶν y confiere así a v. 11 un cierto carácter de conclusión.

72. Para esto, cf. Kertelge, *Rechtfertigung*, 263-273; Merk, *Handeln*, 28-33; Bouttier, M., *La vie de chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté, Romains 6,15-23*, en Lorenzo de Lorenzi, *Battesimo*, 127-154.

73. La variante del texto egipcio y vg sy^p co ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ como lectio difficilior es original. El texto occidental (D F G b l^{re} Tert Ambst), cuya variante αὐτῇ se encuentra aquí también en P⁶⁶, armoniza; y la Koiné combina ambas variantes: αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ.

los agentes del pecado que todavía permanecen (cf. 7,7s) y tratan de que los cristianos vuelvan de nuevo a prestarles oídos⁷⁴. Los destinatarios tienen que hacer frente a esto, porque quien obedece a las concupiscencias del cuerpo, obedece al pecado y es presa de la muerte (cf. 7,5). En el bautismo han crucificado a éstas juntamente con la carne (Gál 5,24); por eso están ahora en condición y obligados a negar obediencia a las concupiscencias y de impedir que el pecado vuelva a reconquistar su cuerpo. La existencia cristiana se realiza en lucha constante contra el pecado, lucha que sólo ahora se puede combatir con perspectivas de éxito: desde que los bautizados están muertos al pecado (v. 2).

13 No deben poner sus miembros, como armas de la injusticia, a disposición del pecado, sino ponerse a sí mismos a disposición de Dios. El aoristo παραστήσατε en v. 13b actualiza lo que el presente παριστάνετε en v. 13a dice de manera general. En todo el tiempo de la vida cristiana en el cuerpo mortal se trata principalmente de que no haya ninguna prestación de servicio a favor del pecado en acciones de injusticia, sino que en todo momento se trata de servir a Dios en acciones de justicia. Está en línea con esto el que en v. 13b se hable primero de nosotros mismos (ἑαυτούς) y, a continuación, de nuestros miembros. No es cuestión, pues, de que nuestros miembros trabajen para el pecado, sino que deben servir a la causa de Dios, a la justicia⁷⁵. De ahí se desprende al mismo tiempo que Pablo, por una parte, no concibe el cuerpo a la manera griega, como cuerpo físico del que se distingue el alma como centro de la persona, sino que entiende personalidad y corporeidad como una unidad: nosotros somos cuerpo, y en los miembros como centros de acción del cuerpo somos nosotros mismos los que actuamos. Por otra parte, Pablo no concibe el cuerpo como una morada de la personalidad «autónoma», cerrada hacia afuera, sino como ámbito de dominio ya sea de Dios o del pecado. Elemento constitutivo de nuestra corporalidad es el que no nos pertenezcamos a nosotros mismos (cf. 14,7; 1 Cor 16,19), sino el que sirvamos a un poder distinto de nosotros que nos domina. Ciertamente, el pecado trata de hacer creer al hombre que, para sobrevivir, tiene que desligarse de su pertenencia a Dios y cuidar personalmente de sí mismo. En las concupiscencias es dominado por ese ímpetu de realizarse a sí mismo; y precisamente ahí adquiere de hecho el pecado dominio sobre él, dominio que le lleva a perecer a manos de su egoísmo y que termina

74. Schlier 202: «En las ἐπιθυμίαι habla de nuevo, por decirlo así, el pasado del bautizado». Εἰς τὸ ὑπακούειν designa tanto la secuencia del dominio del pecado como la intención que persigue el pecado contra los cristianos por medio de las concupiscencias.

75. Cf. 13,12; 2 Cor 6,7; 10,4; 1 Tes 5,8; Ef 6,11.14-17.

por acarrearle la muerte. El bautismo abre de nuevo la *chance* de la creación de ser cuerpo en apertura a Dios; la de cambiar el ser para la muerte por el ser para la vida. Y así como el pecador abrió su cuerpo al pecado como obediencia al pecado, así la apertura a Dios regalada en el bautismo sólo puede realizarse de manera corporal concreta en la obediencia a Dios. Pero sólo ahí se encuentra verdaderamente el hombre a sí mismo: vive al vivir para Dios (v. 11); y de su propia decisión depende que cierre, practicando la justicia, la entrada al pecado. El mismo, que en otro tiempo fue esclavo del pecado, tiene la posibilidad de llevar la contraria a su antiguo dueño. En la exhortación de v. 12s no subyace en modo alguno la preocupación angustiada de que los cristianos podrían ser de nuevo víctimas de la soberanía del pecado. En realidad, no tiene carácter de aviso. Más bien, Pablo quiere estimular a los destinatarios a que se instalen con responsabilidad personal entre ambos dominios contrapuestos: el de Dios y el del pecado. El ser cristiano no es como el ser pecador una coacción de un *aliter non posse*. El que para el cristiano la caída en el pecado sea perfectamente posible da a su decisión a favor de Dios el carácter de libertad; de una libertad que jamás tuvo bajo la soberanía del pecado. La liberación de ésta es la que hace libre al cristiano para decidirse en adelante responsablemente en contra del pecado y a favor de la justicia. En este sentido, Pablo trata a los destinatarios como «muertos retornados a la vida»⁷⁶. Vale esto bajo el aspecto de la liberación del pecado, bajo cuyo domino el pecador pertenecía definitivamente a la muerte, de manera que el liberado de ese dominio se asemeja al Resucitado de la muerte. El acontecimiento del bautismo es un acto escatológico-creador de Dios como el acontecimiento de la resurrección de Cristo, en virtud del cual el bautismo tiene su fuerza.

76. Desde Kühl 210 se concibe casi siempre ὡσεὶ en sentido causal, y no comparativo; cf., por ejemplo, Kuss 384; Käsemann 168; Cranfield 318; Schlier 203s. Los estudios lexicográficos hablan en contra. Sin duda, se puede intercambiar ὡσεὶ por ὡς, como pone de manifiesto la lectura variante, pero constantemente allí donde ὡς es partícula de comparación (Bl-Debr-Rehkopf § 453,3 cf. Pr-Bauer 1777; Liddell-Scot 2040). Esto es así también en el único lugar comparable de Pablo (1 Cor 15,8 ὡσπερ). Por ello no habrá que obviar la traducción «como» (cf. Bl-Debr-Rehkopf § 424,4 nota 5). Tal vez Zahn 312 haya dado en el blanco: en ὡσεὶ se hace patente la distancia entre lo que los destinatarios *son* de hecho como ἐν τῷ θνητῷ σώματι y lo que ellos se *consideran* como tales (v. 11) y en modo alguno deben *demonstrar* frente al pecado (v. 12s). Naturalmente, según v. 3-11 está completamente lejos una interpretación virtual («como si») (contra Larsen, *Christus als Vorbild*, 73); pero igualmente también la explicación de Schmidt 113 de que Pablo quiere expresar con ὡσεὶ «que ellos, mediante su actual entrega a Dios, representan sólo de manera provisional lo que tienen que esperar de la renovación de vida definitiva y total». Cf. así también Barrett 128. Con ὡσεὶ, Pablo tampoco corrige un kerigma helenístico del bautismo en el sentido de Ef 5,14 (contra Siber, *Mit Christus*, 238s).

El liberado del pecado vive, sin embargo, todavía en la realidad terrena del «cuerpo mortal». Que es un «muerto retornado a la vida» es verdad sólo respecto al pecado, pero todavía no respecto a su cuerpo. Este es mortal y no será resucitado hasta el final (cf. v. 8 y 8,11; 1 Cor 6,11; 15,51-54; 2 Cor 4,14).

- 14 Pablo corrobora la invitación de v. 12s mediante la afirmación: «El pecado no *dominará* ya sobre vosotros». Todas las probabilidades están del lado de la victoria sobre el pecado. No se trata de que los cristianos se liberen a sí mismos del dominio del pecado mediante su manera de actuar, sino de que tienen que corresponder en su conducta diaria al fin del dominio del pecado, realizado de una vez por todas en la muerte expiatoria de Cristo. Pues (γάρ) en virtud de la muerte y resurrección de Cristo, los cristianos no se encuentran ya más bajo el dominio de la ley, sino bajo el de la gracia. Lo dicho en 5,20s es cierto en contra de su falsificación en la objeción de v. 1. La ley adjudica la muerte al pecador y ejecuta así la voluntad del pecado. Pero la gracia ha abolido la sentencia de muerte de la ley (cf. 8,1)⁷⁷. Así como ha pasado el dominio del pecado, así también el de la ley como criterio de la participación en la salvación. Su lugar ha sido ocupado por la justicia salvífica de Dios en su fuerza como gracia. Sólo el que vive de la gracia es justo y está en condiciones de poner a disposición de Dios sus miembros como armas de la justicia. De ahí que la consecuencia que se desprende de 5,20s no es la de: permanezcamos en el pecado, sino: que no reine el pecado; no pongáis a su disposición vuestros miembros como armas de la injusticia.

Resumen

1. Pablo ha resumido y perfilado en 5,12-21 su interpretación del evangelio como salvación de los impíos. Y enseguida con mayor fuerza todavía aparece el reproche de 3,8: si todos los hombres son pecadores y Cristo es el único justo, obediente a Dios, si, sin embargo, él no obedeció a la ley de Dios, sino a la gracia, la cual, mediante él, rompió el dominio del pecado sobre todos los pecadores, de manera que Cristo no es representante de la justicia humana delante de Dios, sino representante de la gracia de Dios ante los hombres, ¿qué otra cosa puede hacer el hombre sino continuar pecando para permitir de esta manera que la gracia *extra nos* realice su obra de manera continuada? Entonces la justicia y la lucha contra el pecado competen únicamente a la gracia de

77. Cf. Cranfield 320. Equivocado Schlier 205: «Puesto que nada más que el impulso del pecado domina la ley».

modo que al hombre no le queda posibilidad ni *chance* alguna de ser justo él mismo ni de obrar la justicia. El mundo sigue siendo *massa perditionis*, y la justicia reside tan sólo en Dios; y para los hombres en su realidad de vida se desmorona la diferencia entre justicia e injusticia.

No se puede tomar suficientemente en serio el peso de este interrogante. En el fondo es la sospecha de la ineficacia práctica de la gracia y de la irrealdad fáctica de la justicia cristiana. Naturalmente, se trata de un error fatal: todo el interés de Pablo consiste en afirmar que la gracia elimina la realidad del pecado humano y que la salvación del impío hace a éste verdaderamente justo. Pero ¿cómo se puede fundamentar esto concretamente de forma que, por una parte, la realidad de la justicia cristiana no sea una pura afirmación y, por otra parte, en la realidad de la vida cristiana el *sola gratia* de la salvación del pecador no pierda su fuerza? La seriedad con la que Pablo toma este interrogante se hace patente en que lo responde no apologeticamente *ad extra*, sino en densa aplicación pastoral a sus destinatarios cristianos.

Y una mirada a la historia de la Iglesia pone de manifiesto que esta interpelación descansa en un problema teológico central de la praxis cristiana. El problema se hizo virulento en la pastoral de los dos siglos siguientes, todavía sin recepción de la doctrina paulina de la justificación, cuando se trató de dar una solución al *factum* de los pecados «mortales» cristianos y de la apostasía de la fe. Adquirió perfil teológico —ahora con ayuda de los textos paulinos— en las confrontaciones entre agustinismo y pelagianismo; y se agudizó en la disputa entre Reforma y Contrarreforma. Pero también permaneció activo en las confesiones separadas: por el lado católico, en las preguntas que suscitó el jansenismo; de lado protestante, en la confrontación permanente con el pietismo dentro y fuera de las iglesias confesionales reformadas. Sin duda, jamás existieron dentro de la teología cristiana posiciones que pusieran, por ejemplo, en entredicho la elemental obligación de la actuación cristiana concreta en favor de la sola actuación de la gracia. Pero siempre constituyó —y *debe* continuar siéndolo siempre— un problema candente, mientras uno se orienta por Pablo, la relación recíproca concreta entre la obra de Dios y la obra humana, entre la salvación del pecador y la justicia de los justificados, entre la fe y la actuación cristianas. La acerada pregunta crítica del judío al evangelio paulino se demuestra así como aguijón permanente en la carne de la praxis y de la teología cristianas.

Pablo fundamenta su «no» decidido en una nueva interpretación del bautismo. Porque la experiencia del bautismo era en la situación misionera del cristianismo primitivo el «datum» central del comienzo que determinaba toda la vida y el pensamiento cristianos. Cada cristiano había experimentado en el bautismo la *iustificatio impiii* (1 Cor

6,11): como perdón y «purificación» de los pecados y renovación mediante el Espíritu santo. La conversión como aversión de los ídolos y fe en el Dios único verdadero (1 Tes 1,9s) tenía su correspondencia en la aversión de las acciones de la injusticia y actuación de la justicia (1 Tes 4,1ss). Al interpretar Pablo el acontecimiento del bautismo como tal, refleja el fundamento de esa conversión y también la razón a favor de que los pecadores justificados en la práctica no son pecadores, sino verdaderamente justos. En el bautismo hemos sido unidos con Cristo de manera que el efecto expiatorio de su muerte se convierte en nuestra participación corporal en su destino; dicho más brevemente: de manera que el «por nosotros» se convierte en el «con Cristo». Cuando Cristo, vicariamente, cargó sobre sí, en su muerte, las consecuencias de nuestros pecados, entonces nosotros como pecadores fuimos cocrucificados con él; en su tumba, ha sido co-aniquilado con el cuerpo de Cristo nuestro cuerpo marcado por el pecado y perteneciente al pecado y, por consiguiente, nosotros mismos como «hombre viejo». El bautismo realiza de manera corporal en nosotros lo que sucedió en la muerte de Cristo a favor nuestro, así que de ahora en adelante estamos *in Christo*. Mas, porque Cristo ha sido resucitado de la muerte mediante el poder de Dios, también nosotros somos resucitados de la muerte como del final de nuestros pecados en la muerte de Cristo, en la medida en que nosotros mismos estamos separados corporalmente de la realidad de nuestros pecados y, como «nueva creación», nos hemos convertido realmente en justos porque vivimos «in Christo» resucitado. Nuestra vida no pertenece ya al pecado, así como el cuerpo del Resucitado está excluido del poder del pecado, al que sólo pertenecía el muerto; pertenece a Dios, así como el Resucitado vive del poder de Dios y nosotros vivimos con él mediante nuestro bautismo. Mas por eso debemos y podemos conservar, en obediencia personal a Dios, la pertenencia, mediante Cristo, a Dios adquirida personalmente en el bautismo; y vencer en la lucha contra el pecado que ahora trata de reconquistarnos sólo desde fuera de nosotros. Los cristianos no son, pues, pecadores, sino justos *porque están bautizados*. Esa es la respuesta que Pablo da al cuestionamiento de la realidad de la justicia cristiana.

2. Desde ahí hay que entender en primer lugar la fuerza exorcista que se ha atribuido al bautismo desde la Iglesia antigua y de la que están marcadas decisivamente las liturgias bautismales, hasta penetrar también en los ordenamientos bautismales luteranos: el bautizado es sustraído existencialmente del poder del mal y colocado bajo el poder del Espíritu. En conexión con esto, desde el principio se ha entendido el bautismo al mismo tiempo como consumación y sello de la conversión: como fin de la vida en el pecado y como comienzo de una

nueva vida en justicia. Antes del siglo IV, Rom 6 no fue significativo en esta temática⁷⁸. Se puede decir: la interpretación paulina del bautismo como unión con la cruz y resurrección de Cristo, alcanzó significación después de que la Iglesia de la misión en enfrentamiento con la sociedad profana, pasó a ser la Iglesia del Estado como maestra de la sociedad profana integrada en ella⁷⁹. A partir de ese momento, Rom 6 se convirtió «en *locus classicus* de la teología del bautismo»⁸⁰.

Tanto en oriente como en occidente se impone la concepción fundamental de que el bautismo tiene su fuerza santificante sólo mediante Dios, independientemente del hombre. El bautismo libera del pecado al bautizado y le da el Espíritu santo haciéndolo partícipe de la muerte y resurrección de Cristo. Ahí coincide la doctrina bautismal de la Iglesia luterana con la de la romano-católica⁸¹, y ambas con la paulina.

No se puede decir lo mismo de la doctrina bautismal de la Iglesia reformada⁸². Porque ésta entiende el bautismo no como necesario para la salvación en sentido estricto⁸³ ni siquiera como medio de gracia en sentido efectivo-causativo⁸⁴; sino más bien como signo visible en el que Cristo hace que los suyos reconozcan la certeza de que han sido recibidos en la comunidad de su Iglesia y «están incorporados a Cristo»⁸⁵. El bautismo es considerado, pues, aquí como una forma especial de la palabra de Cristo, diferenciada de la predicación sólo mediante la simbolización concreta de su promesa de salvación⁸⁶. Sin embargo, el bautismo no es sólo un «diagrama externo, sino que nos introduce en la cosa misma y lleva a consumación al mismo tiempo,

78. Donde se interpreta Rom 6, allí —como por ejemplo, en Orígenes, Rufino 1035s— la conversión es, en general, el aspecto dominante, sin que se preste especial consideración al bautismo como tal; cf. Schelkle, *Paulus*, 197. Cf. también, por ser característica, *Hom. in 1 Sam 1,19*: GCS 8,25 en Schelkle, *o. c.*, 200; sin embargo, de distinta manera *Hom. in Ex 5,2* en Neunheuser, *Taufe und Firmung*, 32.

79. Cf. para esto Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*, 145-179.

80. Kretschmar, *o. c.*, 178; cf. 264s. Otra documentación en Schelkle, *Paulus*, 197-217; *Id.*, *Taufe und Tod*. Para la historia del desarrollo, cf., sobre todo, Neunheuser, *B., Taufe und Firmung*; también Müsing, *H. W., Augustins Lehre von der Taufe*; Jetter, *W., Die Taufe beim jungen Luther*.

81. Cf. CA IX con Conc Trid Sess VI cap 3.4.7 (DS 795s; 799); sess VII, canones de *sacramento baptismati* 5 (DS 861).

82. Cf. para esto Calvino, *Institutio Christianae religionis* IV, 15; *Heidelberger Katechismus*, preguntas 69-74; *Genfer Katechismus von 1545*, en BSRK 148s. Para la doctrina del bautismo reformada, cf. Kreck, *W., Die Lehre von der Taufe bei Calvin*.

83. Calvino, *Institutio* IV, 14,14; 15,20.

84. *Ibid.* IV, 15,2.

85. *Ibid.* IV, 15,1s; cf. también, sobre todo, *Heidelberger Katechismus*, pregunta 74.

86. *Ibid.* IV, 14,5.

de manera eficaz, lo que representa simbólicamente»⁸⁷. Así, por ejemplo, en Rom 6,3s, el morir y resucitar de Cristo no se limita a servir al creyente como modelo para un morir y resucitar similar frente al pecado, sino que Pablo «indica que Cristo nos ha hecho partícipes de su muerte mediante el bautismo»⁸⁸.

En este sentido, hay que entender la significación cognitiva del bautismo según la concepción reformada, apoyada en Agustín, diciendo que el *signum* contiene verdaderamente en sí la *res*. Por eso se acentúa enfáticamente que en el bautismo no actúan propiamente hombres, sino sólo Dios o Cristo. Pero precisamente por ello niega la doctrina reformada un efecto especial del bautismo, además del acontecimiento de Cristo⁸⁹, como un medio causativo de gracia⁹⁰, y distingue de manera tan clara entre bautismo de agua y bautismo de Espíritu⁹¹. En este sentido, la doctrina reformada del bautismo se diferencia tanto de la doctrina especial de Zuinglio, según el cual el bautismo es sólo un acto de confesión⁹², como del reciente K. Barth⁹³, quien, en contra de la tradición católica, luterana y reformada, enseña que se debe entender el bautismo totalmente como obra humana exigida por Dios; y que hay que distinguirlo de la actuación salvífica de Dios en Jesucristo.

Esta disensión obliga en la exégesis de Rom 6 a preguntar acerca de la relación entre el acontecimiento del bautismo y el acontecimiento de Cristo: ¿se quiere decir en las locuciones-σύν que en el acontecimiento de la crucifixión de Cristo morimos entonces y allí con Cristo de manera que el bautismo mismo tiene la función de testimonio de este acontecimiento salvífico en Cristo? ¿o se quiere decir que se nos da sacramentalmente esta participación en la suerte de Cristo por medio del bautismo? Indudablemente, es este último el sentido del texto, como también Calvino dice en su exégesis de 6,3,4⁹⁴.

87. *Ibid.* IV, 15,14.

88. *Ibid.* IV, 15,5; cf. Comentario a Rom 6,4. Igualmente Lutero, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 534, 26.

89. *Ibid.* IV, 15,2.

90. *Ibid.* IV, 14,12.

91. *Ibid.* IV, 14,16; cf. 15,8.

92. Para esto, cf. la documentación que ofrece Barth, K., KD IV/4, 141s.

93. *Ibid.*, especialmente 113-117; en sentido tradicional-reformado, todavía en: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 18-20.

94. Es sencillamente falso delimitar el acontecimiento del bautismo al ser coentendido con Cristo y adjudicar la participación en la salvación a la fe en el Cristo crucificado y resucitado; así Barth, M., *Taufe*, 228-235, y después de él Barth, K., KD IV/4, 128s. Rom 6, 8 habla de un conmorir de los creyentes con Cristo vivido por ellos, según v. 3, mediante el bautismo; y también v. 5 debe referirse, según v. 3s, al acontecimiento del bautismo.

Se puede preguntar, sin embargo, si con ello debe estar excluido lo primero. Si se tiene en cuenta concretamente que Rom 5,12-21 confiere a la muerte y resurrección de Cristo significación y efecto escatológico-universal, entonces ese cambio acaecido entonces y allí, que supera infinitamente el entonces o que comprende desde el entonces todos los tiempos, es el cambio en el que son incluidos los individuos mediante su bautismo⁹⁵. En la medida en que se entienda así el bautismo como *conditio sine qua non* de la participación de cada creyente y su significación cognitiva en este sentido, es posible reconocer, en medio de esta disensión entre la doctrina romano-luterana y reformada del bautismo, un consenso subyacente que en el diálogo actual sobre el bautismo, sobre todo en los esfuerzos comunes en torno a la interpretación de Rom 6, puede constituir el punto de arranque de un entendimiento. Habrá que aceptar entonces tal disensión como acentuación diversa; y, en todo caso, perderán importancia los elementos de separación⁹⁶.

3. En este contexto es importante prestar atención a la correspondencia entre bautismo y eucaristía. Como el bautismo participa de la muerte y resurrección de Cristo, así también la cena. Las locuciones-σύν de Rom 6 son claramente paralelas a la locución-κοινωνία en 1 Cor 10,16s. Y el motivo de la unidad de la Iglesia por la participación común en el cuerpo de Cristo aparece en la misma carta en 12,12s respecto del bautismo. Pero sobre todo, en ambos sacramentos los creyentes participan en el efecto salvífico de la muerte expiatoria de Cristo: en el bautismo se fundamenta desde ahí la salvación y santificación (1 Cor 6,11; 1 Pe 1,2, cf. Rom 6,6s). En la cena, los comensales, al comer el pan y beber la copa, participan del cuerpo y sangre del Cristo que ha sido entregado a la muerte por nosotros (1 Cor 11,24s). De ahí que el tema del perdón de los pecados, presente en Mt 26,28, pueda hacer acto de presencia también en la tradición de la cena. Y de manera inversa, que se pueda hablar de la comunicación del Espíritu en el bautismo en 1 Cor 10,4 y 12,13 como un beber de la «bebida espiritual», sabiendo que en ninguno de estos dos pasajes se piensa en la eucaristía unida al bautismo (cf. Did 10,3). Ahora bien: es posible que se pueda explicar el repetido encabalgamiento de los motivos desde la historia de las formas, suponiendo que ya en el cristianismo primitivo la acción bautismal encontró su continuación en una eucaristía bautismal, tal como está testimoniado con

95. Así Tannehill, *Dying and Rising*, 7-43; Schnackenburg, R., *Die Adam-Christus-Typologie (Röm 5,12-21) als Voraussetzung für das Taufverständnis in Röm 6,1-14, en Battesimo e Giustizia*, 37-81.

96. De este consenso de principio se ha excluido expresamente, sin embargo, K. Barth.

seguridad como costumbre desde el siglo II⁹⁷. Pero en cualquier caso, el motivo decisivo radica en que en ambos sacramentos se trata de la inclusión y participación actual en la muerte expiatoria de Cristo; en el bautismo irrepetible, en la eucaristía constantemente repetida (ὄσάκις, 1 Cor 11,26) de manera que se experimenta de nuevo en cada celebración de la eucaristía como fundamento de la vida cristiana la unión corporal con Cristo experimentada en el bautismo por primera vez. En la denominación común de ambas acciones como «misterios» o «sacramentos», usual a partir de tiempos posteriores, se ha captado lingüística y teológicamente su correspondencia objetiva en el cristianismo primitivo.

4. Queda por aclarar aún la relación entre fe y bautismo. Y aquí nos encontramos una vez más con un problema que ha conducido a considerables discusiones a lo largo de la historia. En la situación de misión del cristianismo primitivo es evidente que sólo se bautizó a creyentes; y Gál 3,26s manifiesta de forma especialmente clara que Pablo entiende que fe y bautismo constituyen una unidad objetiva. En la exégesis de Rom 6 no debe conducirnos a error el que el término πιστεῦειν se encuentre tan sólo en v. 8. En cuanto a la disposición es indiscutible que las aseveraciones sobre el bautismo en Rom 6 se encuentran exactamente en el lugar en el que antes, en el contexto de la justificación, se habló de la fe. Bautismo y justificación son objetivamente paralelos⁹⁸.

De ahí que, por una parte, se institucionalizara la instrucción bautismal en la Iglesia antigua⁹⁹; la costumbre, extendida en el siglo IV, de un catecumenado que dura toda la vida y el aplazamiento del bautismo hasta la hora de la muerte¹⁰⁰ ponen de manifiesto, además, de qué manera tan «existencial» se consideró el bautismo como cambio radical de vida y qué problemas planteó esto, en la época del nacimiento de la Iglesia del Estado, en cuanto a la integración del bautismo y del mundo profesional. Por otra parte, desde el siglo II se discutió sobre el valor de la fe en el contexto de la confrontación con las herejías y los cismas: porque allí se discutía la fe recta, se discutía también el problema de si el bautizado en la herejía tenía que ser rebautizado al pasar a la iglesia ortodoxa, y si el efecto del bautismo depende de la ortodoxia (así como también de la integridad moral) del

ministro. Por una parte, el credo bautismal adquirió una función hermenéutico-crítica central. Mas, por otra parte, la clarificación y decisión dogmática de este problema llevó a reconocer que el bautismo es una actuación divina independiente de los hombres —y consiguientemente también de la fe humana—. Y este reconocimiento se precisó en la definición escolástica del efecto del bautismo «ex opere operato».

De nuevo se convirtió en tema de litigio entre las Iglesias a partir de la Reforma. En sus primeros tiempos, Lutero llegó a una nueva interpretación del bautismo como palabra de Dios simbólico-corporalizada, de manera que la fe se convierte en criterio hermenéutico decisivo de la eficacia del bautismo. Partiendo de ahí, criticó la doctrina escolástica del «opus operatum»¹⁰¹. Todavía en su catecismo es determinante esta idea¹⁰². Desde la confrontación con los anabaptistas, sin embargo, se separó de la interpretación del bautismo como palabra-actuación de la fe¹⁰³, y ahora el agua bautismal se convierte, mediante la palabra misma, en «agua divina, celeste, santa y bienaventurada»¹⁰⁴ mediante la que Dios regala al bautizado vida y bienaventuranza. La

101. El testimonio más antiguo: una glosa marginal a Sal 49,23: «Non enim sufficit nobis, quod placeat ex opere operato et non ex opere operantis. Quia non ideo nobis datum est, quod tantum ex se placere debeat, immo omnino ex nobis» (WA 3,280,33s). Cf. la polémica del Lutero maduro contra la doctrina escolástica de la «vis spiritualis» (ASm, BSLK 450) comunicada por Dios a los sacramentos, con lo que empalma hasta el presente la crítica de un carácter «mágico» del bautismo interpretado a la manera católica. Esto se basa, sin embargo, en una equivocación: «El opus operatum condiciona no un automatismo de la comunicación de la gracia, sino la inatacabilidad y validez objetiva del signo-Cristo» (Pesch, O. H., *Theologie der Rechtfertigung*, 805; cf. vol. I, p. 310, nota 796); cf. para esto, particularmente también Fagerberg, H., *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*, Göttingen 1965, 174-178.

102. Cf., por una parte, KIKat IV 1 (BSLK 515): «El bautismo no es sólo el agua modesta, sino que es el agua contenida en el mandamiento de Dios y unida a la palabra de Dios»; *ibid.*, 3 (BSLK 516): «Naturalmente, no lo hace el agua, sino la palabra de Dios, si está con el agua y en el agua, y la fe, si se fía de tal palabra de Dios en el agua». Por otra parte, sobre todo *Hebräer-Vorlesung* de 1518: «Inde fit, ut nullus consequatur gratiam, quia absolvitur aut baptizatur aut communicatur aut inungitur, sed quia credit sic absolviendo, baptizando, comunicando, inungendo se consequi gratiam. Verum enim est illud vulgatissimum et probatissimum dictum: "Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat"» (WA 57,169,23); también *Sermón del sacramento de la penitencia*, 1519 (WA 2,715,30-33), así como, especialmente, *De captivitate Babylonica* (WA 6,532,36-533,2). Cf. para esto Jetter, W., *Die Taufe beim jungen Luther*, y en concreto, en postura crítica, Bizer, E., *Die Entdeckung des Sakraments durch Luther*: EvTh 17 (1957) 64-90.

103. Cf. GrKat IV, 53 (BSLK 701, 41s): «Y mi fe no hace el bautismo, sino que capta el bautismo (Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit)».

104. *Ibid.*, 17 (BSLK 694): «Eam ob rem non tantum naturalis aqua, sed etiam divina, coelestis, sancta et salutifera aqua habenda et dicenda est, si quo alius titulo nobilitari potest, non nisi verbi gratia, quod coeleste ac sanctum verbum est neque a quoquam satis amplius, digne et cumulate laudari potest, siquidem omnem Dei virtutem et potentiam in se habet comprehensam».

97. Cf. para esto Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, 109-114.

98. Cf. para esto, de manera especial, Lohse, E., *Taufe und Rechtfertigung*, 228-244; también Dinkler, E., *Römer 6,1-14 und das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung bei Paulus*, en *Battesimo e Giustizia*, 83-126; Hahn, F., *Taufe und Rechtfertigung*.

99. Para el nacimiento del catecismo, cf. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, 63-86; para su diferenciación en los siglos IV y V, cf. *ibid.*, 152-163.

100. Cf. para esto *ibid.*, 145-148.

discrepancia lógica de que, por una parte, el bautismo es el que crea por primera vez la fe, y que, por otra parte, sólo es eficaz para la salvación allí donde el hombre cree la palabra¹⁰⁵ no adquiere sentido hasta que no se llega a tener presente que la fe es, ante todo y sobre todo, respuesta a la actuación de la gracia de Dios; y hasta que no se tiene en cuenta, en segundo lugar, la postura frontal contra los bautistas, para los que el bautismo está constituido mediante la fe¹⁰⁶.

Ahora bien, esta determinación fundamental del bautismo como *verbum visibile* significa, sin duda, una nueva acentuación frente a la doctrina escolástica del bautismo, pero no una disensión¹⁰⁷; y esto cuadra perfectamente para la vinculación objetiva de fe y bautismo. Una disensión verdadera consiste en que para Lutero y para la dogmática luterana el bautismo es un evento que dura toda la vida, que debe llevarse a cabo en penitencia constante; mientras que, según la doctrina católica, el bautismo tiene su lugar al principio y la penitencia constituye un sacramento propio. Según la doctrina luterana, el cristiano jamás va más allá del comienzo como mutación de la existencia obrada por el bautismo; en sí mismo, el bautizado continúa siendo constantemente un pecador que tiene necesidad constante de la salvación mediante la palabra de perdón de Dios y del «evento» del bautismo¹⁰⁸. Este es el motivo decisivo para rechazar la penitencia como sacramento independiente frente al bautismo.

En esta disensión repercute claramente el desacuerdo en la doctrina de la justificación. Porque en el fondo es la tesis luterana de *simul*

105. Cf., por ejemplo, *ibid.*, 57s (BSLK 702s): «puerum ecclesiae ministro baptizandum apportamus hac spe atque animo, quod certo credat, et precamur, ut Deus eum fide donet. Verum propterea non baptizamus, sed potius quod Deus ita faciendum nobis praeceperit... Quocirca illi vesani baptismonastiges nimium sibi sumunt, qui ita concludentes inferunt: Ubi fides non est, ibi nec baptismus rectus esse potest. Quasi ita velim concludere: Si fidem non habuero, sequitur Christum nihil esse».

106. Cf. *ibid.*, IV, 28-30 (BSLK 696s) así como 52s (BSLK 701): «Seguimos diciendo, además, que para nosotros el mayor poder no descansa en sí el que va a ser bautizado cree o no, porque por eso el bautismo no se hace ilegítimo...». Cf. para esto, Brunner, *Die evangelische Lehre von der Taufe*, 158-160.

107. La caracterización del bautismo como *verbum visibile* proviene, como se sabe, de Agustín; y también en Tomás de Aquino, en quien falta una doctrina explícita de la fuerza «sacramental» de la predicación, se encuentra una inserción importante en la *Summa theologiae* III, 66, 10c (segundo) a partir del cual se desarrolla en la teología católica actual una doctrina que se corresponde con la reformada; cf. para esto la bibliografía en Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 816, nota 6.

108. Cf. especialmente Kik IV, 4 (BSLK 516): El bautismo significa «que el viejo Adán debe ser ahogado en nosotros mediante el arrepentimiento y la penitencia diarios, y morir con todos los pecados y malas inclinaciones, y emerger de nuevo diariamente y resucitar un hombre nuevo que viva eternamente para Dios en la justicia y en la pureza»; con anterioridad, especialmente: un *Sermón del sagrado y venerable sacramento del bautismo*, 1519 (WA 2,727-737). En la predicación de Lutero sobre el bautismo se destaca con fuerza constantemente este pensamiento; cf. Ferrel, M., *Gepredigte Taufe*.

iustus et peccator la que funda la sospecha de la parte católica de que el acuerdo en la determinación de la esencia y del carácter del bautismo se rompe cuando se mira a la realidad de su efecto. Según la doctrina luterana, en el bautismo se elimina sólo la culpa original, no la realidad del pecado original, la concupiscencia¹⁰⁹, de manera que el bautizado es *iustus no in re*, sino *in spe*; su justicia, por consiguiente, jamás es suya propia, sino siempre «ajena», cuya realidad sólo puede y debe ser captada una y otra vez en la fe. En contra, el concilio de Trento enseña una eliminación real del pecado original, mientras que la concupiscencia que permanece es sólo «detonador» (*fomes*) que enciende los pecados actuales¹¹⁰. Si se comparan ambas posiciones con Rom 6 resulta indiscutible, por un lado, que la doctrina católica del bautismo tiene razón en cuanto que Pablo no distingue entre culpa y realidad fáctica del pecado y según Rom 6,6 es aniquilado «el cuerpo del pecado». Todo su interés se centra en que el justificado es verdaderamente justo, que está separado del pecado, y por eso no debe recaer en el pecado. Partiendo de ahí, la doctrina luterana se hace la pregunta de cómo puede evitar de manera convincente que su tesis del *simul iustus et peccator* encalle en la objeción de 6,1, a la que, por consiguiente, tendría que prestar mayor consideración de la que le suele conceder¹¹¹. Por otra parte, ambas posiciones se diferencian de Pablo en que bautismo y justificación tuvieron que ser repensados de nuevo bajo el horizonte hermenéutico de experiencias seculares de vida cristiana en un mundo cristianizado, pero que jamás se hizo cristiano, un horizonte que jamás se presentó así en la situación misionera del cristianismo primitivo. Pablo habló de la vida cristiana bajo el horizonte hermenéutico de este cristianismo primitivo. Y en la medida en que la doctrina luterana toma este aspecto del texto de Pablo bajo otro contexto, le compete a ella la mayor proximidad objetiva. Y sería provechoso para la doctrina católica el dejarse impactar por la presión del problema que se suscita para la teología protestante.

En la doctrina reformada del bautismo compete a la fe una significación constitutiva. Porque si el bautismo, paralelamente a la pre-

109. Cf., especialmente, ApolCA II, 35-51 (BSLK 153-157): «...baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia» (35).

110. Conc Trid Sess V, 5 (DS 792).

111. En Lutero mismo está excluida esta equivocación porque entiende el morir y conresucitar con Cristo como acontecimiento escatológico-real que comienza en el bautismo y será consumado en el *esjaton*, y determina de manera real desde ahí la totalidad de la vida cristiana, y es el fundamento real de que los cristianos puedan crecer y madurar en la penitencia diaria con la mirada puesta en la *καινότης ζωής*. Cf. para esto, de manera especial, Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, 151-154.

dicación, tiene el carácter de alusión a la salvación realizada en Cristo, entonces ambos sirven para corroborar la fe en Cristo, vínculo único mediante el que los cristianos están unidos a él¹¹². Sin embargo, según la teología reformada, el bautismo no es expresión de la fe, como lo es según Zuinglio, al que se unió en este punto el movimiento baptista del siglo XVI. De esta manera, hasta nuestros días se considera en las comunidades baptistas el bautismo como acto personal de confesión, de manera que se niega todo carácter sacramental. Por eso se rechaza el bautismo de los niños y se practica de nuevo (o sólo ahora comienza a ser válido) el bautismo a los bautizados eclesialmente. El bautismo se considera aquí como confesión de la conversión llevada a cabo y de la fe aceptada y vivida personalmente; y se practica su forma inmutable, la inmersión¹¹³. Al mismo tiempo aparece, sin embargo, también el significado reformado del bautismo como signo de la salvación de Cristo y de sello de la pertenencia personal a Cristo. En ocasiones se puede llegar incluso a atribuir efecto causativo al bautismo¹¹⁴; sin embargo, esto no es representativo (¿todavía?) en el bautismo mundial¹¹⁵.

La interpretación baptista de la fe como decisión personal responsable está en línea, en cuanto tal, con la paulina. Y no se puede negar que en el cristianismo primitivo los que recibían el bautismo eran πιστεύσαντες. Pero la concepción paulina del bautismo experimenta una mutación objetiva por el hecho de que los baptistas sostienen la doctrina del bautismo de bautizados porque, según ellos, el bautismo es ineficaz sin conversión vivida de manera existencial. En efecto, con esta decisión la *fides qua creditur* se convierte en criterio del efecto del bautismo y la actuación divina queda ligada de hecho a ese efecto. Dejando a un lado las dificultades que surgen en el bautismo eclesial de lactantes respecto de la conexión esencial entre fe y bautismo¹¹⁶, hay que tener en cuenta en el plano teológico que, según

112. Cf., por ejemplo, Calvino, *Instituto* XIV, 11; XV, 15.

113. Cf. Hubhey, J. D., *Die Baptisten*, Kassel 1959, 34, el cual acentúa que «el cambio de la forma incluye la pérdida de la significación».

114. Así, en el nuevo «dar cuenta de la fe», reconocido oficialmente en el bautismo europeo, en el capítulo «Fe y bautismo», con referencia a Rom 6: «En el bautismo recibido en la fe, el bautizando adquiere una participación en el morir y resucitar de Cristo y es transferido a él como su Señor». Beasley-Murray, *Die christliche Taufe*, 345, puede hablar incluso, sin delimitación, de un sacramento; cf. *ibid.*, 356.

115. Cf. Engelsen, N. E., *Die Bedeutung der Taufe*, en J. D. Hughey (ed.), *Die Kirchen der Welt II. Die Baptisten*, Stuttgart 1964, 45-57, aquí 49.

116. La Iglesia católica entiende que se da esta vinculación mediante la fe de la Iglesia; la protestante presupone una fe inconsciente en el bautizado, fe que le es dada a través del bautismo. Con todo, no podemos entrar aquí en los problemas teológicos del bautismo de los niños; cf. para esto, Brunner, P., *Taufe und Glaube*.

la comprensión paulina de la fe, ésta no está constituida mediante la decisión del creyente, mediante la fuerza vivencial ni mediante la veracidad subjetiva de su conversión, sino mediante la actuación divina en Cristo que acepta el creyente. En este sentido corresponde la fe del bautismo como actuación divina verdadera.

Rom 6 como *locus classicus* de la doctrina del bautismo es común a los baptistas, ortodoxos, católicos, luteranos y reformados. La exégesis de este capítulo nos conduce a todos nosotros a un diálogo ecuménico necesario, que no puede aparecer como condenado al fracaso para nadie que otorgue a este pasaje de la Carta a los romanos una fuerza para superar divisiones que han nacido en la historia del cristianismo en la comprensión y práctica del bautismo, del sacramento de la unidad de la Iglesia (Ef 4).

5. Cuanto más atados estemos por la tradición doctrinal de nuestras Iglesias, tanto más necesario es que entendamos en nuestro propio presente las afirmaciones de Pablo acerca del bautismo. Las dificultades son grandes: porque, en primer lugar, las gentes de nuestros días hemos perdido en gran medida el sentido para el símbolo en general; de ahí que sucedáneos ligeros y poco serios puedan entrar a ocupar el lugar de símbolos serios transmitidos. Pero la religión se ha comunicado siempre mediante símbolos en los que encuentran su expresión y posibilidades de acceso las experiencias determinantes logradas en la profundidad del inconsciente. Quien tome en serio la religión tendrá que tomar en serio también sus símbolos. El bautismo es uno de los símbolos más fundamentales del cristianismo. La inmersión (hay que entender como alusión a ella tanto la infusión como la aspersion¹¹⁷) reproduce nuestra vinculación con el Cristo muerto y resucitado que, en cuanto tal, supera el horizonte de nuestro ver, sentir y comprender, pero, al mismo tiempo, a través del sacramento, nos transforma de manera verdadera y real. Tal vez en los comienzos del cristianismo primitivo se vio en el agua sólo la significación simbólica primigenia de la purificación, pero en el contexto de la idea de Rom 6 se une a ésta la significación simbólica no menos primigenia del elemento amenazante destructor: el diluvio de que fue salvado Noé (cf. 1 Pe 3,20s), el agua del Mar de las Cañas, a través del cual fue conducido Israel sano y salvo (cf. 1 Cor 10,1s). La purificación de los pecados se experimenta así como salvación de lo profundo de la corrupción, como resurrección de los muertos. El motivo primigenio, ampliamente difundido, de la amenaza elemental, profunda, de la vida se concentra aquí, pues, en el pecado. Es la realidad del actuar comunitario en la que el hombre se pierde a sí mismo, en la que se siente entregado a

117. Cf. para esto, Lutero, *De captivitate Babylonica*, WA 6,534, 18-24.

la desgracia y a la muerte como consecuencia de su manera de actuar. Si es correcta la interpretación moderna de que en la frecuente imagen onírica del agua y de la marea se simbolizan las profundidades amenazadoras del inconsciente colectivo, se pone de manifiesto en ello de qué manera tan elemental participamos también los modernos en una experiencia primigenia de la humanidad. Pero al comunicárnosla el bautismo en la imagen de Adán, nos hace partícipes de la acuñación específicamente bíblica de esa experiencia primigenia: que es la realidad de nuestro obrar en la que nos hundimos como en la insondable profundidad de nuestro ser. Las gentes de nuestro tiempo nos sentimos demasiado inclinadas a ver nuestro obrar como instrumento de nuestra salvación y autorrealización y nos ocultamos que nos perdemos precisamente mediante nuestro obrar; a través de él nos solidificamos en la enajenación, de manera que tenemos que ser liberados precisamente de esta realidad de nuestro obrar. Si tomamos esto en serio, el símbolo primigenio de la inundación en la que nos hundimos puede recordarnos el desamparo elemental del hombre que ha buscado la seguridad en sí mismo, desamparo que le lleva a sentir la necesidad imperiosa de ayuda y salvación; y la experiencia del bautismo, como la realidad de esta salvación, se convierte entonces en motivo de una confianza primigenia, que determina toda la vida, en la fuerza divina de salvación que, en medio de la mayor angustia y desamparo, supera a éstos¹¹⁸.

Pero cuando el bautismo asigna su lugar (en la muerte y resurrección de Cristo) a nuestra salvación de la inundación en la que nos hundimos, nos muestra en qué consiste la fuerza de esta salvación: el Salvador es el crucificado por nosotros, el que toma parte personalmente en la realidad de nuestra perdición y la toma sobre sí, y el resucitado por nosotros, que es salvado personalmente de esta nuestra corrupción; y en concreto precisamente a través de la fuerza del amor de Dios que hizo que Cristo, su representante, padeciera la muerte por nosotros. Que el Crucificado es el Hijo de Dios, que Dios se identifica a sí mismo con él, y con nosotros, los perdidos, es el fundamento verdadero de la fuerza superior de su salvación —y en ella de la nuestra— de toda profunda y última perdición¹¹⁹. El bautismo es así el lugar en el que experimentamos de manera verdadera y concreta que existe salvación sólo como rescate de la desgracia con-

118. Cf. Lutero, GrKat IV, 43 (BSLK 699): «Por consiguiente, hay que apreciar el bautismo, y hacer uso de él para ser fuertes y resistentes cuando nos moleste el pecado o la conciencia, y decir: "No obstante he sido bautizado; pero he sido bautizado, así se me ha dicho, para que sea santo y tenga la vida eterna, ambas cosas en el alma y en el cuerpo"».

119. Cf. Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe*, 148: «La divinidad esencial del Dios-hombre es la raíz última de esta fuerza del bautismo».

sumada, sólo como resurrección de la muerte y que tal salvación sólo se puede convertir en verdad y se ha realizado mediante la fuerza de salvación del amor de Dios que se entrega. El bautismo así no es otra cosa que la experiencia de la gracia en el sentido de Rom 5,20s, la corporeización de la justificación del impío.

b) 6,15-23 *Vida cristiana al servicio de la justicia*

15 Pues ¿qué? ¿tenemos que pecar porque no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia? ¡Jamás! 16 ¿No sabéis que al ofreceréis a uno como esclavos para obedecer sois sus esclavos y tenéis que obedecerle, ya sea del pecado para muerte, o de la obediencia para justicia? 17 Pero gracias sean dadas a Dios porque erais esclavos del pecado, pero habéis obedecido de corazón a aquella forma de doctrina a la que fuisteis entregados, 18 y liberados del pecado, os habéis convertido en esclavos de la justicia. 19 Os digo (esto) al modo humano a causa de la debilidad de vuestra carne. Pues así como pusisteis vuestros miembros a disposición como esclavos de la impureza y de la ilegalidad para (obrar) la ilegalidad, así ahora poned vuestros miembros a disposición de la santificación, como esclavos de la justicia. 20 Pues cuando erais esclavos del pecado, erais libres respecto de la justicia. 21 ¿Qué fruto teníais, pues, entonces? ¡Cosas de las que ahora os avergonzáis! Pues su fin (era) la muerte. 22 Mas ahora, liberados del pecado y hechos esclavos para Dios, tenéis vuestro fruto para la santificación, y el fin (es) vida eterna. 23 Pues el salario del pecado (es) muerte, pero el don gratuito de Dios vida eterna en Cristo Jesús, nuestro Señor.

Análisis

En v. 15 aparece una vez más la objeción de v. 1, ahora empalmado con v. 14. Pablo fundamenta su rechazo en v. 16-18 poniendo la mirada en la alternativa entre la obediencia al pecado o a la justicia; y en v. 19-23 expone con más detalle la misma idea.

Explicación

Apenas Pablo acaba de refutar de manera definitiva en v. 14 la 15 objeción de v. 1 referida a 5,20s, cuando se expresa la misma objeción, una vez más, y la introduce con las palabras: «Pues ¿qué?» (hay que

completar: ¿acaso diremos?). Y ahora aparece conectada directamente a la tesis de v. 14b. Sin embargo, no se habla ya de «permanecer en el pecado», sino de «pecar»¹²⁰, con lo que se degrada aún más la equivocación intencionada. Tampoco se piensa esto como consecuencia libertina, sino como objeción del interlocutor judío, el cual permanece aferrado a la idea de que la antítesis entre *torá* y gracia sólo puede acabar en una invitación a la ilegalidad práctica.

16 Pablo explicita el *μη γένοιτο* («¡jamás!») en v. 16-18 al presentar en la antítesis de ley y gracia una disyuntiva ineludible entre pecado y justicia y hacer así patente en su estructura alternativa la idea de la exhortación de v. 12s. Se sirve de una comparación. Quien se entrega en la condición de esclavo a un señor¹²¹ para obedecerle (*εις ὑπακοήν*), está obligado a obedecerle¹²² y, por consiguiente, no puede obedecer a otro señor. Por tanto hay una disyuntiva inconciliable entre el servicio de esclavo bajo el pecado y entre el de la obediencia (a la fe), cada uno de los cuales corresponde respectivamente a un fin diverso: el que está bajo el pecado conduce a la muerte (cf. v. 23), y el que se encuentra bajo la obediencia verdadera, concretamente bajo la obediencia a la fe, de v. 15, conduce a la justicia. Propiamente se espera: *ἡ δικαιοσύνης εἰς ζωήν*¹²³, pero la formulación elegida apunta evidentemente a la objeción de v. 15: existe obediencia verdadera —única y exclusivamente— en el estar bajo la gracia; y esta obediencia es la única que conduce a la justicia¹²⁴.

17s Mas para los destinatarios no existe —¡gracias a Dios!¹²⁵— una alternativa porque fueron sacados de la esclavitud del pecado en que

120. Algunos minúsculos y muchos manuscritos posteriores así como a t vg^{cl} leen *ἀμαρτήσομεν* (cf. v. 1 *ἐπιμενοῦμεν*); Fg lat Ambst *ἡμαρτήσαμεν*, evidentemente, en virtud de un error de lectura: 'peccavimus' en lugar de 'peccabimus' (Lagrange 155).

121. *Παριστάνετε* es una llamada al *παριστάνετε* de v. 13. La comparación está construida partiendo del hacerse cristiano. El voluntario *παριστάνειν* *ἑαυτοὺς* *δούλους* es atinado sólo si se quiere admitir con Meyer, E., *Ursprung und Anfänge der Christenheit* III, Darmstadt 21962, 472, nota 1, que Pablo piensa aquí en esclavitud voluntaria.

122. La duplicación retóricamente desmañada de *εις ὑπακοήν* y *ὁ ὑπακούετε* se explica teniendo presente que el primero destaca la situación de esclavo como obediencia y el segundo introduce la alternativa *ἤτοι-ἢ*; cf. para esto Bl-Debr-Rehkopf § 446, 2, nota 3. Probablemente, Pablo tiene presente aquí el servicio de esclavo de los cristianos, de manera que con *ὑπακοή* quiere dar a entender la *ὑπακοή* del final de v. 16 y con *ὁ ὑπακούετε*, el *τύπος διδασχῆς* de v. 17. La supresión de *εις θάνατον* en D 1739 it vg^{cod} sy^p se pretende pulir la frase, mientras que la alternativa dice: «o al pecado o a la obediencia».

123. Cf. Weiss, *Beiträge*, 181.

124. Así Lietzmann 70. Indudablemente no se piensa en la obediencia de Cristo según 5,19c (así Schlier 207). Ambrosiaster (205) a 6,16: «Nunc ne aliiu profitentes aliud faciamus... praemonet et denunciatur eius nos servos esse, cuius voluntatem explemus operibus, et non parum obesse deum confiteri esse dominum et actibus diabolo fabulari».

125. Para *χαρίς τῷ θεῷ* cf. 7,25; 1 Cor 15,57; 2 Cor 2,14; 8,16; 9,15.

se encontraban antes del bautismo y han entrado en una relación de obediencia cordial, concretamente «al *τύπος* de doctrina al que fuisteis entregados», y así, liberados del dominio del pecado, han sido trasladados a la nueva situación de esclavos bajo la justicia.

La frase de v. 17s presenta problemas tanto en su estructura general como en algunos detalles. En primer lugar, es patente que v. 18 constituye una sola frase junto con v. 17. En ella se formulan dos contraposiciones paralelas a «porque erais esclavos del pecado». En la primera (v. 17b), la obediencia se contrapone al pecado, como en v. 16; en la segunda, la liberación del pecado y la situación de servicio bajo la justicia como nuevo señor. Desde un punto de vista formal, ambas frases chocan entre sí dado que ambas son introducidas con «pero» (*δέ*)¹²⁶. Además, v. 18 continúa v. 17a, mientras que en v. 17b la decisión cristiana de obediencia es contrapuesta al ser anterior como esclavos del pecado. Si se pone entre paréntesis v. 17b, entonces el raciocinio es completamente claro: «Fuisteis esclavos del pecado, pero liberados de éste, habéis sido hechos esclavos de la justicia». Bultmann¹²⁷ considera que éste es el texto original y califica v. 17b como una glosa marginal que de la tradición eclesiástica pasó pronto al texto. Y afirma que se delata como tal no sólo mediante la alteración de la «frase antitética clara», sino también por «dos expresiones no paulinas», concretamente la de «de corazón» y la de «modelo de doctrina». Ahora bien: lo último es singular en todos los escritos del cristianismo primitivo; y lo primero no tiene por qué explicarse recurriendo al lenguaje de la era postpaulina (cf. 2 Tim 2,22, así como 1 Tim 1,5; 1 Pe 1,22; Heb 10,22; 13,9), sino que se puede explicar también desde 10,9s (cf. 2,29) sobre todo si, con «modelo de doctrina», se quiere dar a entender el credo del bautismo (cf. *infra*). En el fondo, como argumento sólo queda el hecho innegable de la sobrecarga formal mediante la discordante yuxtaposición de v. 17b y v. 18, pero que puede ser de Pablo mismo dado que el motivo de la obediencia en v. 17b es preparado mediante v. 16 y v. 16b no se puede entender plenamente sin v. 17b. De ahí que la mayoría de los exegetas hayan rechazado, atinadamente, la propuesta de Bultmann¹²⁸.

Indudablemente, *τύπος διδασχῆς* («forma de doctrina») no quiere dar a entender una forma especial de doctrina cristiana primitiva, concretamente la paulina¹²⁹. En los lugares restantes, Pablo utiliza

126. Cf. Weiss, *Beiträge*, 229.

127. Bultmann, *Glossen im Römerbrief*, en *Exegetica*, 283, al que se unen, de manera titubeante, Bornkamm, *Taufe*, 48, nota 28; Michel 160 y Leenhard 99, nota 1, así como, de manera decidida, Fuchs 44, Gäumann, *Taufe*, 96 y Tachau, *Einst und Jetzt*, 117.

128. Cf., por ejemplo, Kuss 388; Käsemann 171; Cranfield 323s; Schlier 209s; Aland, K., *Interpretation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik*, en *Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes*, 1967 (ANNT 2), 35-57, aquí 55.

129. Así, Weiss, *Beiträge*, 229; Kühl 218s; en contra, convincentemente, Lietzmann 70. La misma interpretación sostiene Bultmann, *o. c.*, (nota 127), sin embargo para el glossador. Tomás de Aquino, *Röm.*, 503, interpreta «in eam formam doctrinae, id est in doctrina catholicae fidei», sobre la base de 2 Tim 1,13.

τύπος preferentemente con el significado de «modelo»¹³⁰; en 1 Cor 10,6 y Rom 5,14 como «figura anticipada», significado que se hará tópicamente posteriormente en el contexto de la hermenéutica veterotestamentaria¹³¹. Ninguna de estas dos acepciones es atinada para v. 17. Se pone de manifiesto que Pablo utiliza aquí una formulación de cuño tradicional. Si se parte del significado clásico «(reproducción)», forma», el término podría significar o la forma determinada de una doctrina¹³² o su contenido¹³³. Si entendemos una determinada doctrina, se podría completar con 2,20, de manera que habría que pensar en la doctrina cristiana como distinta de la doctrina judía de la ley¹³⁴. Si se piensa que subyace la segunda significación, entonces la expresión sería una paráfrasis paulina del contenido de la doctrina cristiana, ya sea de la predicación misionera¹³⁵, ya sea de la tradición parenética¹³⁶. En los últimos años se interpreta frecuentemente la expresión como paráfrasis del símbolo bautismal¹³⁷, de manera que 10,9s constituye un paralelo importante desde el que se puede explicar perfectamente también la expresión «de corazón». Sin embargo, la formulación εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκαλίας presenta dificultades en esta explicación de suyo iluminadora. De seguro que hay que resolver la atracción de la manera siguiente: τῷ τύπῳ διδασκαλίας, εἰς ὃν παρεδόθητε. Pero ¿puede uno ser «entregado» (por Dios) al credo? En la literatura paulina se utiliza siempre el término «tradicional» παραδιδόναι en el sentido inverso de «entrega» del credo al converso (1 Cor 15,1s)¹³⁸, mientras que la expresión παραδιδόναι εἰς significa constantemente la entrega a un destino de desgracia¹³⁹. No exis-

130. 1 Tes 1,7; 2 Tes 3,9; Flp 3,17; cf. 1 Tim 4,12; Tit 2,7; 1 Pe 5,3.

131. Cf. de manera especial Bern 7,3.7.10s; 8,1; 12,2.5s; 13,5.

132. Cf. Jambl., *Vit. Pyth.* 23.105: τύπος τῆς διδασκαλίας.

133. 3 Mac 3,30 τῆς ἐπιστολῆς τύπος; *Carta de Aristeeas* 34; Hech 23,25; Jambl., *Vit. Pyth.*, 5,259; PFlor, 278 II.20 (Illu) en Pr-Bauer 1642.

134. Así Lietzmann 70.

135. Así, por ejemplo, Kuss 389.

136. Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, ²1965 (1903) (TB) 4s; Lagrange 156; Huby; Murray; Bean, *Interpretation*, 209s.

137. Así primero Norden, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt ⁴1956, 270-272; posteriormente, por ejemplo, Sanday-Headlan; Kürzinger, J., *Τύπος διδασκαλίας und der Sinn von Röm 6,17s*; Bib 39 (1958) 156-176, aquí 169-176; por último Käsemann 171; Schlier 209; Halter, *Taufe*, 80.

138. Por eso algunos exegetas resuelven de la manera siguiente: ὑπηκούσατε εἰς τὸν τύπον διδασκαλίας ὃν παρεδόθητε (en el sentido de ὅς παρεδόθη ὑμῖν Tit 1,3; 2 Pe 2,21; Jds 3; Pol 7,2; cf. πιστευθῆναι 1 Tes 2,4; Gál 2,7; 1 Cor 9,17); así por ejemplo, Zahn 320 con nota 33; Seeberg, *Katechismus*, nota 136; Büchsel, *ThWNT* II, 173. Habla en contra, sin embargo, el que ὑπακούειν no se construye con εἰς; Schlier 208, nota 2.

139. Cf. 1,24.26.28; 2 Cor 4,11 así como, por ejemplo, Mc 14, 41par; Lc 24,20; Mt 10,17.19; 24,9.11par; Mc 13,12par; Hech 8,3 y con frecuencia en otros lugares: Is 53,12.

ten¹⁴⁰ textos rabínicos en los que se hable de que un alumno sea entregado a la doctrina de un rabí¹⁴¹. Por esa razón, tampoco se puede pensar en una personificación del τύπος διδασκαλίας¹⁴², aunque Pablo puede hablar perfectamente de obediencia al evangelio¹⁴³. Sin embargo, hay que preguntarse si, con esta expresión, Pablo piensa en Cristo como contenido de la doctrina (cf. Gál 3,1) en el que, según v. 3, han sido bautizados los cristianos y al que, por consiguiente, fueron «entregados» cuando aceptaron el credo bautismal según 10,9s.

Para una interpretación así se podría traer a colación Bern 12,10, donde en el contexto de la exégesis veterotestamentaria, se dice con lenguaje formalista tradicional: «Jesús... Hijo de Dios, pero según el τύπος (τύπῳ) aparecido en la carne». Indudablemente, aquí hay que referir τύπῳ no a Josué, por Ex 17, sino al Encarnado, que ha aparecido en la carne como «reproducción terrena del celeste Hijo de Dios». Detrás se encuentra la extendida opinión de que lo terrenal es reproducción de lo celeste¹⁴⁴. Por esa concepción está marcado también Ignacio de Antioquía (*Magn.* 6,2), según el cual los cristianos tienen que hacerse uno alrededor del obispo como τύπος de Dios y en torno a los presidentes εἰς τύπον καὶ διδασκαλίας ἀφθαρσίας. Lo que tiene «carácter imperecedero» es el modelo primigenio celeste cuya reproducción terrena está presente en la doctrina que regentan los pastores de la Iglesia. En línea con esto, en Bern 6,11 se dice de los cristianos, hablando del bautismo, que Dios «nos ha renovado (ἀνακαινίσας) en el perdón de los pecados y ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον de forma que tenemos las almas de niños puesto que él nos reformó» (según Gén 1,26: v. 12). Aquí se utiliza τύπος casi como sinónimo de μορφή¹⁴⁵; sin embargo, por el contexto es claro que el ἄλλος τύπος en el que han sido transformados los bautizados tiene el significado de «reproducción terrenal de la imagen primigenia celeste», porque inmediatamente antes (v. 9) la tierra alabada de Ex 33,1.3 ha sido interpretada alegóricamente como el Jesús encarnado; y en una segunda interpretación del mismo pasaje los bautizados representan la tierra alabada.

140. Contra Käsemann 171. Bill III 233 no anota para v. 17 ni siquiera un lugar de la tradición rabínica.

141. Fridrichsen, A., *Exegetisches zum NT*: CB. NT 7 (1942) 4-8 remite a una inscripción del tiempo de los nabateos de Jordania oriental (LIG IV 9899): παρεδόθην εἰς μάθησιν τέχνης, con lo que se quiere dar a entender, sin embargo, la entrega al aprendizaje de un oficio: cf. Pr-Bauer 1220.

142. Contra Ranft, J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931, 150.156.259, con el que está de acuerdo Kuss.

143. Cf. 10,16; 2 Tes 1,8; Flp 2,12 (?); Hech 6,7; también Rom 1,5; 15,13; 16,19.

144. Cf. Heb 8,5 así como, sobre todo, Ign., *Tr.*, 3,1; *Magn.*, 6,1 (según la variante de S y A), según lo cual el obispo es τύπος del Padre celestial. También en la eclesiología del tiempo postapostólico domina la misma concepción según la cual la comunidad terrenal es la reproducción de la Iglesia celestial.

145. Cf. Filón, *Som.* I, 129: καλέσας αὐτὸν μεταπραθαίνοντα καινὸν τύπον Ἰσραὴλ ὁρῶντα; también O. Salm. 17,4.

Ahora bien, no podemos limitarnos sencillamente a suponer estas concepciones posteriores como trasfondo de Rom 6,17. Si con el *týpos* se piensa aquí en Cristo, ciertamente que no se quiere dar a entender el Encarnado como reproducción terrena del Hijo de Dios preexistente, su modelo celeste, sino como el Resucitado mismo que, como tal, es el «typos», el contenido decisivo de la doctrina bautismal, de manera que τύπος tiene aquí función de imagen primigenia en la que son transformados los cristianos (cf. 2 Cor 3,18) en la medida en que han sido bautizados en ella. El credo bautismal, la «doctrina» cristiana, tiene su realidad de imagen primigenia en la persona del Resucitado mismo.

- 19 En una segunda sección (v. 19-23) se expone con mayor detalle la imagen del cambio de dueño de los esclavos. V. 19a constituye el paso¹⁴⁶. Con esta imagen, Pablo habla «a lo humano», es decir, quiere hacer comprensible a los hermanos romanos el cambio de lugar de la soberanía del pecado a la soberanía de la gracia. Y quiere hacérselo comprender con una imagen inteligible para ellos, sacada del mundo de su experiencia. Y todo ello «a causa de la debilidad de su carne», es decir, porque «en su cuerpo mortal» sólo gozan de una capacidad limitada de comprender¹⁴⁷. El espíritu humano sabe sólo lo humano (1 Cor 2,11a) y, por consiguiente, es incapaz de captar la infinitud de Dios, sus «profundidades» (1 Cor 2,10.14): «Finitum infiniti incapax». Ahí reside la debilidad del hombre, que también (y precisamente) como cristiano vive «en la carne» (2 Cor 10,3; Gál 2,20; Flp 1,22.24) y sólo puede ser fuerte si es débil (2 Cor 12,10). Por consiguiente, lo que piensa y dice «al modo humano», no sólo es inadecuado a lo divino, sino contrario (cf. 3,5; 1 Cor 9,8, así como de manera especial 1 Cor 3,1-3). No obstante, el evangelio se hace audible y comprensible en la habla humana, no en virtud de la competencia lingüística del predicador (1 Cor 2,1-5; 2 Cor 10,10; Gál 4,13s), sino por medio de la fuerza de convicción del Espíritu, que elimina de manera concreta (1 Cor 2,4s) la debilidad humana para hablar y entender, como la gracia ha eliminado la debilidad del pecado (8,3s). Como los cristianos pueden también «en el cuerpo mortal» resistir a las concupiscencias de éste y con ello al pecado (6,12s), así pueden también entender en la imagen «humana» la verdad del evangelio divino y su exigencia. Cuando Pablo refuta la objeción de v. 15 con la imagen del esclavo que ha cambiado de amo, no está realizando una acomodación a la aún existente debilidad de comprensión de los destinatarios (así 1 Cor

146. Así, atinadamente, Kuss 291; Schlier 210. V. 19b vuelve a tomar, con παρρησίᾳ, la imagen de v. 16 en el horizonte de v. 13.

147. Para ἀνθρώπινα cf. 1 Cor 2,13 ἐν... ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, así como κατὰ ἀνθρώπων en Gál 3,15, expresión que tiene una significación negativa en Rom 3,5; 1 Cor 3,3s; 9,7, significación que no tiene en Gál 3,15 y Rom 6, 19.

3,1-3), sino que *en lo* «humano» se hace plenamente comprensible el «asunto», aunque se escoja la imagen como tal «a causa de la debilidad de ellos»: «Finitum capax infiniti»¹⁴⁸. Se hace esto patente en que, por una parte, el «asunto» determina la imagen y por eso la usa: pecado y justicia (v. 18) no son precisamente dos señores que se encuentran en el mismo plano, como presupone la imagen, sino que mantienen entre sí una relación recíproca de superioridad de un amo frente al otro¹⁴⁹. Por eso, sólo el servicio a la justicia es en verdad obediencia (v. 16b) aunque la imagen presupone una relación de obediencia en ambas partes (v. 16a). Según v. 19b, el servicio al pecado era más bien esclavitud verdadera, total, porque el pecado como tal era *impureza y antilegalidad*. Las ἄ privativas indican el enajenamiento bajo el pecado que los pecadores se acarrearon a sí mismos poniendo a disposición sus miembros (cf. v. 13) y sirviendo al pecado como al oponente de Dios y manipulador de su verdad (1,18.25); y de esta manera actuaban y vivían en contradicción con la ley de Dios¹⁵⁰. Por el contrario, el empleo de sus miembros debe hacer ahora que los santificados¹⁵¹ mediante el bautismo se demuestren como santos en su actuación (1 Tes 4,3.7) y así el ámbito vital de la comunidad se convierta en campo de operación de la santidad escatológica (cf. 1 Tes 5,23; Ef 5,26).

No obstante, a pesar de la imposibilidad de equiparar el dominio del pecado y el de Dios, se trata, por lo que se refiere al hombre, en ambos lados de una verdadera relación de esclavo: en realidad, el hombre jamás es autónomo, sino dependiente ya sea del pecado que le engaña haciéndole creer que es libre ante Dios (cf. v. 20),

148. Ἀσθένεια τῆς σαρκός en el contexto sólo puede significar debilidad de conocimiento (así, correctamente, por ejemplo, Lietzmann 71), no debilidad 'moral', que está excluida precisamente mediante la imagen de cambio de soberanía (contra Kühl 220), o ambas cosas al mismo tiempo (contra Gutjahr 211; Jülicher 267). Ἰμῶν se refiere a la expresión como un todo: «a causa de la debilidad de vuestra carne» (así, atinadamente, Zahn 323, nota 41; Michel 161, nota 2). Sobre la base de una equivocación moderna opina Käsemann 172s que ἀσθένεια es «precisamente no la impotencia de los débiles a los que de hecho no se ayudaría con la alusión a la exigencia de la obediencia radical, sino la obstinación de los fuertes que desearían verse libres de todas las ataduras y que protestan por ello ante las exposiciones del apóstol». Pero nada de esto hay en el texto. Esta interpretación sólo es posible si no se tiene presente que Rom 6 se dirige contra tendencias libertinas de entusiastas.

149. El trasfondo judío de este dualismo es particularmente claro, por ejemplo, en Test D 6,10. Para Qumrán, cf. Becker, *Das Heil Gottes*, 87-91.

150. Cf. 8,7. La supresión de εἰς ἀνομίαν en B pc sy^p Tert sirve a la finalidad de allanamiento estilístico y suprime así precisamente lo que quiere decir Pablo en contra de la objeción judía: que el pecado, juzgado cristianamente, es contralegalidad; ser cristiano, por el contrario: ser verdaderamente justo; situación en la que está y debe quedar excluida toda contralegalidad.

151. 1,7, cf. 1 Cor 1,2; 6,11; 1 Pe 1,2 así como 1 Cor 1,30.

ya sea de Dios, que le ha liberado del pecado. Los v. 20s explicitan la expresión «para la ilegalidad» sobre la base de v. 18a. A continuación, los v. 22s interpretan «para la santificación» sobre la base de v. 18b. Subyace el esquema parenético «entonces-ahora», determinado por el bautismo (cf. 7, 5s y de manera especial 1 Cor 6,9-11). Esta libertad existe sólo en el servicio de Dios, bajo el dominio de Dios.

- 20 Sin embargo, en v. 20 es visible al mismo tiempo cómo por otro lado, también el lenguaje de la imagen desfigura el «asunto». Porque que los pecadores, como esclavos del pecado, eran «libres» frente a la justicia sólo es válido si se entiende libertad en el aspecto jurídico-formal, sólo como no estar obligado. Es decir, esclavo como libre de servicio frente a los otros señores (cf. v. 16a). La falta de verdad de tal interpretación de libertad se pone de manifiesto — en una mentalidad completamente judía — en lo que esta supuesta «libertad» reporta al hombre: concretamente la muerte como consecuencia del pecado (cf. Dt 30,15-20; Sal 1,6; Did 1,1 y así Rom 8,6). De igual manera que se ha utilizado el término «libre» en sentido absurdo en v. 20, así se ha empleado también el vocablo «fruto» en v. 21; porque de fruto sólo se puede hablar propiamente como consecuencia fáctica de la justicia (cf. v. 22 y Gál 5,22; Flp 1,11; Ef 5,9). El contrasentido se pone de manifiesto en que las acciones cometidas bajo el pecado ponen al descubierto ahora, desde la perspectiva cristiana, lo negativo que ellas eran (cf. Gál 5,19), aparecen como fruto «podrido» (cf. Mt 12,33par), como una actuación de la que uno se avergüenza (cf. Flp 3,19)¹⁵², precisamente porque era uno mismo el que — en contradicción con la errónea intención del pecador — se acarrea a sí mismo la muerte en lugar de la vida. V. 22 repite bajo el lema «ahora» (cf. 3,21) v. 18 y establece la correspondiente contraposición a v. 21: el fruto que la existencia de esclavo de Dios (cf. v. 13) reporta a los liberados de la esclavitud del pecado es la «santificación» (cf. v. 19b). Es decir, el efecto concreto de Dios para la vida cristiana, la participación en su santidad mediante la que se santifica toda actuación de la justicia. Santificación significa, pues, no una prestación para la que la justificación en el bautismo capacitase al cristiano y que realizase por sí mismo en el plano moral mediante tal prestación lo que él ha pasado a ser mediante el bautismo. La santificación es acción de Dios en la actuación cristiana; y la «vida eterna» es el resultado final (τέλος) que nuestra santificación como acción de Dios nos reporta a nosotros, al igual que es la gloria de Dios el medio por el que Jesús ha resucitado de entre los muertos (v. 4).

152. Cf., para el tema, de manera especial Ef 5,8-14; para el tema del «avergonzarse», la contraposición correspondiente en 1,16; sobre todo, Gäumann, *Taufe*, 101.

Se destaca con claridad esto en la tesis conclusiva de v. 23: si la muerte es la soldada¹⁵³ que el pecado paga a sus soldados (cf. 1 Cor 9,7; Lc 3,14), la vida eterna no es, correlativamente, la soldada que Dios paga a sus combatientes por el servicio prestado por éstos, sino su don gratuito¹⁵⁴.

Resumen

Así como Pablo, partiendo del bautismo, ha negado en v. 2-14 la objeción de v. 1 a la justificación *sola gratia*, así niega la repetición de la objeción en esta sección parenética (v. 16-23) con la mirada puesta en la praxis cristiana. Precisamente el-estar-bajo-la-gracia mismo refuta toda sospecha de irrealidad de la justicia cristiana; porque la fuerza de la gracia que determina el caminar y, con ello, la suerte del cristiano se demuestra en que éste, bajo su dominio, vive para la justicia y así la vida cristiana en su praxis concreta está libre del dominio de la injusticia. Pablo no sólo no vacila en demostrar en la praxis cristiana la discutida realidad de la justicia, sino que toda su argumentación a partir de 6,2 apunta hacia ese objetivo. Como el pecado tiene su realidad en la actuación concreta, así también la justicia. El teólogo cristiano coincide por completo ahí con su adversario judío, en contra de la sospecha de éste. Mas lo que éste considera como blasfemia es para Pablo una palabra liberadora que soluciona realmente el problema acuciante del pecado de todos: sólo en Cristo Jesús, sólo bajo la soberanía de la gracia, pero no bajo la de la ley, existe libertad del pecado y justicia verdadera. Si bien esta libertad se fundamenta en Dios, sin embargo la demostración práctica pertenece a la responsabilidad cotidiana de los cristianos. Sólo en la actuación de la justicia es ésta real. Puesto que la actuación verdadera de la justicia sólo es posible mediante la fuerza de la gracia, también la consecuencia-destino de la justicia, su «fruto», la vida, se puede experimentar sólo como «don gratuito», como carisma, o esperarla como «meta final» de la vida cristiana. Pero hay que entenderlo bien: aunque es

153. Cf. para esto Heidland en ThWNT V, 592; contra Pr-Bauer 1194, que querría entender el lugar como 2 Cor 11,8 en la significación general de «indemnización».

154. No hay que entender χάρισμα en el sentido de «donativum» como soldada extrarregular que se solía pagar a los soldados, por ejemplo cuando un nuevo soberano comenzaba su reinado (cf. Pauly-Wissova V, 1905, 1542-1544) (contra Zahn 326, nota 50, al que se une, por ejemplo, Michel, 163, nota 2), sino en el sentido paulino habitual como efecto concreto de la gracia y por consiguiente como regalo dado como δωρεάν; así, correctamente, en nuestros días Käsemann 176; Cranfield 330; Schlier 213.

cierto que los cristianos son responsables en concreto (y han sido llamados a la responsabilidad) para que su justicia regalada sea, y permanezca, verdadera en su caminar, es igualmente cierto, al mismo tiempo, que la culminación de la justicia, la vida, es también regalo de Dios y lo será siempre como la justicia misma (cf. Flp 2,12s). La responsabilidad de los cristianos consiste, pues, precisamente en caminar y mantener su curso —digámoslo así— en la órbita en que han sido colocados mediante la experiencia de la gracia (Flp 3,15).

Pablo expresa lo mismo en Gál 5,25 con las siguientes palabras: «Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu». Podemos preguntarnos por qué en Rom 6 no se habla en parte alguna del Espíritu. Tanto en la literatura paulina como en la del cristianismo primitivo en general el Pneuma es, por una parte, el don decisivo del bautismo (1 Cor 12,13; 1 Cor 6,11; 2 Cor 1,22; 5,5; 11,4; Gál 3,2; Rom 5,5; 2 Tes 2,13; cf. Ef 1,13s; Hech 1,5.8; 2,33.38; 8,15ss; 9,17; 10,44.47; 19,2.6; 1 Pe 1,2; Tit 3,5; Heb 6,4; Jn 3,5) y, por otra, la fuerza del caminar cristiano. Pablo señalará con claridad esto enseguida en la tesis de 7,6 y lo expondrá con profundidad en 8,2ss. Como en 6,21s se habla del «fruto para la santificación» en contraposición al «fruto» bajo el dominio esclavizante del pecado, así Pablo habla en Gál 5,22 del «fruto del Espíritu» en contraposición a las «obras de la carne» (Gál 5,19). Y así como en Rom 6,19ss exige que se pongan los miembros en disposición de servicio a la justicia y no se recaiga en el servicio de esclavo del pecado, dirá lo mismo en 8,12s con la mirada puesta en el Espíritu (cf. Gál 5,16). Rom 6,12ss va en esta dirección completamente paralelo a 8,5ss.

Se puede responder fácilmente a la pregunta si se tiene presente que Rom 6,1-8,17 constituye un raciocinio conexo en el que Rom 6 es el primer paso. Se trata de la contraposición pecado-justicia, que más adelante se expresa mediante la pareja contrapuesta carne-espíritu como fuerzas contrarias que actúan en ambas magnitudes. Sólo mediante el desarrollo de esta antítesis *sárx-pneûma* puede entrar Pablo en el núcleo de la objeción de 6,1, que será precisado en 6,15 como contraposición entre ley y gracia. Si en un primer momento, y partiendo fundamentalmente del bautismo, Pablo ha demostrado la realidad de la justicia cristiana como unión de los cristianos con Cristo, en lo que sigue, confrontará la fuerza que actúa en ellos, el Pneuma, no con la ley, como lo espera el adversario (aunque ha calificado en 1 Cor 15,56 la ley como «la fuerza del pecado»), sino más bien con la carne. Por el contrario, y a pesar de la coparticipación de la ley con el pecado para la muerte, la liga, como ley de Dios para la vida

(7,10.12), con el *Espíritu* (8,2). Que Pablo haya estructurado así su raciocinio es el único motivo de que no se hable todavía en Rom 6 del Espíritu. Pero en cuanto al contenido, el Pneuma es sin duda la fuerza de la «nueva realidad de vida» en la que tenemos que caminar según 6,4; y sólo se entiende la conexión de kerigma y paretisis en Rom 6 si se añade constantemente a estas magnitudes el Pneuma como el *medium* decisivo. El Espíritu es, por una parte, el *medium* de nuestra unión con Cristo, porque él es la fuerza vivificante en la que Dios ha resucitado de los muertos a Jesús, el Crucificado por nosotros (8,11), y mediante la que nos ha arrancado al mismo tiempo del dominio del pecado y de la muerte. Y el mismo Espíritu es, por otra parte, la fuerza que hace posible la justicia, mediante la cual opera la resurrección de Cristo en nuestro caminar.

Si se tiene en cuenta esta conexión temática entre Rom 6 y Rom 8, se ve con claridad que ambas secuencias se condicionan recíprocamente: el bautismo como nuestra vinculación con Cristo es la condición previa de nuestro caminar en justicia; y el Espíritu dado en el bautismo es la fuerza mediante la que podemos percibir de manera concreta en nuestro caminar la libertad respecto al pecado contra su fuerza, que permanece presente en la carne. En este sentido, la objeción de 6,1.15 no desaparece verdaderamente de la vista hasta Rom 8. La valoración del bautismo que emerge en la paretisis presupone por su parte las aseveraciones sobre la presencia del Espíritu: sólo porque la fuerza de resurrección del Espíritu actúa en nosotros somos capaces de actuar, como nos señala el apóstol en 6,12-14.15-23. Y sólo el don del Espíritu hace posible la consumación, el cumplimiento de la ley, e impide que el hombre justificado permanezca solo frente a la ley y que tenga que fracasar en la tarea de cumplirla por sus propias fuerzas. La peculiar despreocupación con que Pablo, en Rom 6, anima a los cristianos a hacerse santos en la actuación de la justicia, sin entrar, preocupado, en los peligros de una recaída (cf. Heb 6,4ss), sólo se puede explicar en último término desde Rom 8: Pablo apuesta ahí por la presencia concreta del Espíritu.

En este sentido, hay que recordar una vez más la conexión entre Rom 1-5 y Rom 6-8. Cuando Pablo intenta aquí destacar la realidad de la justicia cristiana frente a la objeción de 6,1.15 y hacer que los cristianos romanos sientan la obligación de actuar la justicia por su condición de bautizados, trata de precisar la finalidad ética de su doctrina de la justificación. Esa doctrina apunta como tal no al llamamiento a la fe en lugar de al actuar, sino al llamamiento a actuar la justicia que el justificado por la fe ha recibido como regalo de la gracia de Dios.

EXCURSO: EL TRASFONDO HISTORICO-RELIGIOSO TRADICIONAL
DE ROM 6

1. *Las restantes exposiciones sobre el bautismo
en Pablo y en los escritos pospelinos*

Rom 6,1-11 tiene el paralelo más próximo en Gál 3,26-28. También aquí se entiende el bautismo εἰς Χριστόν como un acontecimiento de unión real con Cristo. En lugar de las locuciones-σύν (cf. 2,19) está aquí la imagen del revestirse de Cristo como de una túnica (3,27, cf. Rom 13,14) que cubre a todos los bautizados de manera que todas las diferencias κατὰ σάρκα entre ellos han perdido su fuerza para determinar la existencia; y «todos ellos se hacen uno (!) en Cristo Jesús» (3,28). La finalidad de la afirmación bautismal apunta aquí, pues, a la *unidad de la Iglesia* y se corresponde así con la imagen del cuerpo de 1 Cor 12,12s. Allí la significación local del bautismo εἰς Χριστόν es particularmente clara: εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν; y como según Gál 3,28 todos los bautizados se han hecho εἰς, así Pablo formula de manera pregnante en 1 Cor 12,12: οὕτως ὁ Χριστός, en la medida en que el cuerpo que los bautizados como μέλη ἐκ μέρους constituye (12,14-27) el σῶμα Χριστοῦ (12,27).

Gál 3,26 destaca la unidad de todos los bautizados como hijos de Dios mediante la fe. Fe y bautismo forman un conjunto igual que en la Carta a los romanos. La caracterización de la unidad de todos los cristianos como «hijos de Dios» se corresponde además con Rom 8,14s (cf. Gál 4,6s). Allí la filiación es atestiguada mediante el Espíritu como realidad de derecho escatológico, lo que a su vez permite ver otro aspecto importante de la interpretación paulina del bautismo: los bautizados reciben ἐξ ἁκοῆς πίστεως el Espíritu (Gál 3,2s); «todos beben de un mismo Espíritu» (1 Cor 12,13, cf. 10,3s). La unión con Cristo (Rom 6) es, pues, al mismo tiempo una vinculación con el Espíritu (Rom 8,1-11); en cuanto al tema, ambas secciones de la Carta a los romanos constituyen una unidad estrecha¹⁵⁵.

La vinculación con el Espíritu es la consecuencia de la unión con el Resucitado; porque el Espíritu es τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν (Rom 8,11) y por consiguiente πνεῦμα Χριστοῦ (8,10). El Espíritu salva, pues, al mismo tiempo la diferencia entre el Resucitado mismo y los cristianos, diferencia que se menciona en Rom 6,5,8 (cf. así también 8,11; 2 Cor 4,14). El Pneuma lleva a efecto la realidad escatológica de la καὶνότης ζωῆς (6,5) en la transformación de los cristianos (8,5ss; 12s; Gál 5,16.24s), de manera que la justicia creada mediante la muerte de Cristo (6,6s; 8,2-4) se puede realizar en la vida κατὰ πνεῦμα (6,12s.15ss; 8,4-9.12s).

La idea de Rom 6 influye claramente en Col 2,6-15, donde en v. 12 resuena Rom 6,4, así como, en ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, etc., la afirmación-πνεῦμα de Rom 8,11. Pero sobre todo el punto de mira es el mismo: la unión con Cristo realiza la liberación del pecado y la participación en la resurrección de Cristo (Col

155. Cf. *supra.*, 58.

2,13; 3,1-4) del peregrinar por la vida¹⁵⁶. Sin embargo, en la Carta a los colosenses falta la distinción entre la resurrección de Cristo y la resurrección futura de los cristianos (cf. Rom 6,5.8 con Col 2,13; 3,1). Se alude a ella, sin embargo, en 3,3s. Por eso es incorrecto el afirmar tal vez una fuerte diferencia al respecto entre la Carta a los romanos y la Carta a los colosenses¹⁵⁷. De manera completamente similar se describe en Ef 2,1-10 el hacerse cristiano como experiencia de la resurrección de los muertos «con» Cristo (v. 5s). Sorprende, sin embargo, que la muerte de la que los cristianos han sido «co-vivificados» se interprete igual que en Rom 6 y Col 2 como «estar muerto en las transgresiones y pecados» (2,1.5), pero que no se hable de manera explícita de un conmorir con Cristo. La unión con Cristo se concibe más bien puramente como vinculación con el Resucitado e incluso como participación en su exaltación (2,6); y correspondientemente, el hacerse cristiano se concibe puramente como rescate del estar muerto en los pecados del tiempo precristiano mediante la fuerza del amor y de la gracia de Dios. Los cristianos adquieren así capacidad para las «buenas obras» que tienen que realizar ahora de acuerdo con la providencia eterna de Dios ya que han sido recreados (2,9s) por él en el bautismo (cf. 5,26). La fuerza salvífica de la muerte expiatoria de Cristo (cf. 5,2.25s) retrocede con claridad frente a la de su resurrección y exaltación. La diferencia entre Cristo y los cristianos consiste sólo en su soberanía amorosa sobre la Iglesia como cabeza de su cuerpo (1,22s; 5,22ss), pero no se habla de una diferencia temporal entre *ésjaton* y presente terreno; falta la idea de Col 3,3s. Sin embargo, también según la Carta a los efesios, el cambio de la conversión en el presente cristiano se actualiza en que el cristiano tiene que despojarse «del hombre viejo que es aniquilado (¡presente!) mediante las concupiscencias del engaño», y revestirse «del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad de la verdad», de manera que ser cristiano en este sentido es una constante renovación (4,22-24) en permanente «imitatio Dei» como «imitatio Christi» (5,1s).

Lo mismo vale, finalmente, también para Tit 3,3-7. En el esquema «antes-ahora» a la existencia precristiana en incredulidad, concupiscencias y vicios, se contraponen la existencia cristiana que ha comenzado en el bautismo como «baño de renacimiento» y como «renovación en el Espíritu santo» y posee un fundamento jurídico escatológico en la herencia de la vida eterna. Tit 2,11-14 pone de manifiesto también aquí el significado de presente de ese cambio, al tiempo que se suma el tema de una eficacia educadora de la gracia. La idea de la participación en la muerte y resurrección de Cristo está ausente¹⁵⁸.

156. Si Col no proviene de Pablo mismo, sino de una mano deuteropaulina, entonces es muy probable una utilización de la Carta a los romanos en Col 2,12s; cf. Lohse, E., *Der Brief an die Kolosser und an Philemon*, ¹³1977 (EKK IX/2), 156, nota 1; Schweizer, E., *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987.

157. Cf., por ejemplo, Gäumann, *Taufe und Ethik*, 64s. También Dinkler, *Taufaussagen*, 101 ve en Col 2 una «visión fundamentalmente distinta» que en Rom 6, pero apunta, sobre todo, a que el estar muerto para el pecado en Col 2 no afecta, como en Rom 6, a la existencia cristiana presente, sino tan sólo a los pecados del tiempo precristiano (*ibid.*, 100). Pero, ¿se puede decir esto a la vista del paralelismo objetivo completo entre Col 3,5ss y Rom 6,12s.15ss?

158. Cf., sin embargo, el trozo hímico en 2 Tim 2,11-13, que ciertamente no permite reconocer referencia alguna al bautismo, pero presupone claramente los motivos de Rom 6 y de Col 2.

2. «Con Cristo»

Retornamos a Pablo y tenemos que preguntarnos si las afirmaciones-σύν están ligadas originariamente de manera inseparable al contexto de la interpretación del bautismo. En realidad, existe toda una serie de otros lugares en cuyo contexto no se habla explícitamente del bautismo.

Este es, por una parte, el caso en 1 Tes 4,17. Pablo responde aquí a preguntas de la comunidad respecto al destino de los cristianos difuntos (v. 13). Evidentemente, estas preguntas surgieron allí después de los primeros casos de muerte y provocaron serias irritaciones (ἀπιήσθη). Para «consolarlos» (v. 18), muestra Pablo a la comunidad cómo de la fe en la muerte y resurrección de Cristo, que ellos conocen por el kerigma misionero (1,10) y les es familiar en su significado central y fundamental, se sigue la certeza de que Dios, en la parusía de Cristo, resucitará también «a los muertos en Cristo» y, juntamente con los vivos, «los llevará consigo» (v. 14), de manera que entonces todos los cristianos «estarán para siempre σύν κυρίῳ» (v. 17). El σύν significa aquí la proximidad inmediata junto a Cristo en el tiempo final. El trasfondo conceptual es la esperanza apocalíptica de la reunión escatológica de los justos elegidos alrededor del Hijo del hombre (por ejemplo, Hen 62,14)¹⁵⁹ o en torno al Mesías (por ejemplo, SalSalm 17,26; Sh'mone esre, súplicas 10 y 14), cuya recepción cristiana está atestiguada de manera especial por medio de Mc 13,26s y Ap 14,1 (μετ' αὐτῶν). Algunos exegetas han querido reconocer ahí el origen de las afirmaciones-σύν paulinas¹⁶⁰.

De hecho, pasajes tales como Rom 8,29; 1 Cor 1,9 y Flp 3,21, pero también Flp 1,23, se pueden explicar desde 1 Tes 4. Sin embargo, se discute si esto vale también para las afirmaciones acerca de la participación en la muerte y resurrección de Cristo. Porque si es importante en Rom 6 la participación en la resurrección de Cristo como fundamento de la participación futura en la realidad salvífica de la vida escatológica, es igualmente claro que aquí la afirmación decisiva de la liberación de la soberanía del pecado se basa en el efecto expiatorio de la muerte de Cristo. Ahora bien: en la sección 5,1-11, que viene inmediatamente detrás de 1 Tes 4,13-18, se pone de manifiesto que Pablo atribuye ya aquí a la muerte expiatoria de Cristo una importancia fundamental para el logro futuro de la salvación: τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν (cf. Rom 8,3!), ἵνα εἴτε γρηγοράμεν εἴτε καθυπόδωμεν ἅμα σύν αὐτῷ ζήσωμεν. Ahí Pablo profundiza lo dicho en 4,14-17, como muestra la repetición del motivo del consuelo de 4,18 en 5,11. Si el kerigma predica al Resucitado como Salvador del futuro juicio de ira (1,10), ahora la libertad de los cristianos frente a la ὄργη (5,9) se atribuye al efecto expiatorio de la muerte de Cristo. La parenesis en 5,4-8 a la vista del juicio amenazador (5,1-3) tiene un paralelo exacto en Rom 13,11-14; y éste se corresponde, a su vez, con Rom 6,12s, de manera que desde ahí resulta claro el contexto del bautismo. Si el tema central del

159. Para el punto de apoyo de esta concepción en la historia de la influencia de Dt 33,2 LXX (cf. Zac 14,5,9; Hen et 1,9), cf. Dupont, J., *Syn Christo*, 34-36,97s; Lohmeyer, *Syn Christo*, 218-257.

160. Cf. especialmente Lohmeyer, *Syn Christo*; Schweizer, *Mystik*, particularmente 102-140; Dupont, *Syn Christo*.

kerigma misionero, la resurrección de Jesús de entre los muertos, tiene para Pablo la fuerza para superar las ansiedades de la comunidad joven provocadas por el temor de que la muerte de algunos hermanos pueda frustrar su participación en la salvación cuando se produzca la parusía, el tema del bautismo, la salvación de los pecadores ante el juicio de ira escatológico mediante la muerte expiatoria de Cristo como liberación, capacita ahora a Pablo para indicar que lleven una vida moral bajo el horizonte de la nueva realidad de la salvación escatológica, para estimularlos a que vivan toda su vida terrena como en la luz matinal de la consumación escatológica. De esta manera, el σύν Χριστῷ se amplía desde el futuro consumado hasta el presente. Si tiene allí su contexto en el marco de la espera de la tradición apocalíptica recibida en el cristianismo, en el contexto del bautismo llega a adquirir su carácter específicamente cristiano.

En ningún otro lugar de las cartas tardías de Pablo el discurso de un futuro «estar junto a Cristo» tiene un horizonte tan exclusivamente escatológico como en 1 Tes 4. La κοινωνία con Jesucristo, a la que son llamados los cristianos según 1 Cor 1,9, comprende indudablemente el presente de la comunidad con su riqueza de carismas (1,5,7), aunque en v. 7s se acentúa con fuerza también el aspecto escatológico; porque ambos predicados cristológicos υἱὸς θεοῦ y κύριος ἡμῶν tienen su lugar en el contexto de la temática del bautismo. La espera de la parusía de Cristo como σωτήρ (cf. 1 Tes 1,10) y nuestra resurrección futura como metamorfosis corporal (cf. syrBar 49,3) mediante la fuerza de Dios en Flp 3,20s es, con claridad meridiana, una interpretación de la afirmación apocalíptica de 1 Tes 4. También presente de manera clara en el contexto de la fundamentación de la justificación (Flp 3,4-9) por la participación en la muerte y resurrección de Cristo de v. 10. Muestra esto el término συμμορφίζεσθαι, junto con v. 21. El contenido de v. 10 está tan próximo a Rom 6,3-5 que no se puede negar el contexto de la temática bautismal. Desde Rom 6,3-5 es patente la interrelación objetiva de Flp 3,10 y 3,21. En 2 Cor 4,14 hay igualmente un paralelo de 1 Tes 4, como lo muestra de manera particular παραστήσαι, así como la correspondencia entre σύν Ἰησοῦ y σύν ὑμῖν. Allí Pablo habla inmediatamente antes, en v. 10s, de su «constante ser entregados a la muerte por causa de Jesús», lo que sólo se puede entender como aplicación de la idea de Rom 6 a la existencia apostólica. Lo mismo hay que decir de 2 Cor 7,3 εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συζῆν, donde el σύν quiere dar a entender la vinculación entre el apóstol y la comunidad, pero indudablemente se concibe que tal unión se basa en la común participación en la muerte y resurrección de Jesús. Finalmente, tampoco en Rom 8,32 se puede entender de manera exclusivamente escatológica la expresión σύν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται; en v. 35ss se explicita lo que se quiere indicar. Y en v. 32a se da la fundamentación en la muerte expiatoria de Cristo, de manera que σύν αὐτῷ se refiere al Crucificado. Tan sólo Flp 1,23, pasaje único en el «corpus paulinum», admite otra interpretación que la de una individualización de la afirmación de 1 Tes 4¹⁶¹. Como allí, tampoco aquí se dice nada de un actual estar-

161. No podemos entrar aquí en la relación con 2 Cor 5,1-8 ni en la amplísima y controvertida bibliografía; cf. para esto, Gnllka, *Philippbrief*, 76-93. En conexión con Hoffmann, P., *Die Toten in Christus*, ²1969 (NTA NS 2), de manera especial 310-315,

con-Cristo. Esto queda incluso excluido mediante la rotunda contraposición de «vida en la carne» y «estar con Cristo» en el contexto inmediato¹⁶².

Si bien en casi todas las afirmaciones sobre un futuro estar «con Cristo» se puede reconocer una vinculación objetiva con la participación en la muerte y resurrección de Cristo¹⁶³, fundamental para el ser cristiano, se puede decir lo mismo, por otra parte, respecto de la expresión acerca de un actual copadecer con Cristo. En 2 Cor 4,7-14 Pablo interpreta sus sufrimientos apostólicos (v. 7-9, cf. 6,3-10; 1 Cor 4,9-13) como un constante «llevar de un lado para otro» la νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι (v. 10) y como constante ser entregados a la muerte por causa de Jesús (v. 11a) «a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal» (v. 11b). Así se desprende la regla del servicio apostólico: «La muerte actúa en nosotros, mas en vosotros la vida» (v. 12). Y esto quiere decir que los apóstoles tienen que aceptar, en sufrimientos plurales, repercusiones corporales concretas del sufrimiento de Cristo a fin de que los destinatarios de su predicación experimenten en la fe en Cristo la vida del Resucitado. La misma idea vuelve a aparecer en 2 Cor 13,3s: en Cristo los apóstoles son débiles, pero vivirán con Cristo por el poder de Dios que ha resucitado a Cristo (v. 3), lo que no se entiende aquí como esperanza escatológica, sino que apunta al efecto vivificante de la predicación (εἰς ὑμᾶς v. 4, cf. 4,7; 12,9). Los apóstoles mismos experimentarán la resurrección futura juntamente con los creyentes (4,14). En 4,11 hemos comprobado ya que esta idea del sufrimiento apostólico se deriva de la idea expuesta por Pablo en Rom 6,3-5; la participación en la muerte de Cristo mediante el bautismo se ha prolongado en los sufrimientos apostólicos, y la participación de la resurrección de Cristo en el caminar cristiano, en el efecto de la predicación apostólica. Col 1,24-29 expone esta idea.

hace valer contra Dupont, *Syn Christo*, 171-188, con razón, que en Flp 1,23 en modo alguno se abandona el contexto escatológico de 1 Tes 4 en beneficio de una concepción helenística de la inmortalidad. Sin embargo, es problemática la pregunta de si, a la inversa, también el aspecto individual de Flp 1,23 está ya incluido en 1 Tes 4, sólo que no está expresado (así Gnlika, *Philippbrief*, 84; en contra Hunzinger, C. H., *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen*, en *Leben angesichts des Todes* (FS H. Thielicke), Tübingen 1968, 69-88, aquí 73-76).

162. Adquiere esto peso si Flp 3 pertenece a una carta más antigua que Flp 1. Sin embargo, también entonces la conexión entre 2,5-11 y 2,12-18 muestra que Pablo, a pesar de 1,23, entiende el estar de los cristianos «en la carne» absolutamente —por estar marcado por el destino de Cristo— como φαίνεσθαι ὡς φεστῆρες ἐν κόσμῳ (v. 15).

163. Así contra Lohmeyer, *o. c.*, nota 159, sobre todo Schnackenburg, *Heilsgabe*, 167-175 (cf. todavía más claro *Baptism*, 175s); Kuss 323; Kramer, *Christus*, 145. Hay que mostrarse de acuerdo con Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 305s, nota 87 cuando acentúa que la «afirmación fundamental de la vinculación histórica de todos con el Jesús crucificado... es también el fundamento que sostiene las afirmaciones sacramentales». Sin embargo, no tiene fundamento la reserva que, partiendo de ahí, hace contra el «principio sacramental» de la interpretación de todas las frases σύν en cuanto que al acontecimiento mismo de Cristo le es propio el carácter del ὑπὲρ ἡμῶν en el que se basa el σύν Χριστῷ abierto en el bautismo. Esta crítica es válida en mayor grado aún frente a la investigación de Tannehill, *Dying*, el cual interpreta todas las frases σύν de manera puramente «histórica», desligadas del bautismo.

Lo que Pablo dice del apóstol en 2 Cor 4, lo afirma en Rom 8,17 de los cristianos en general. Como hijos de Dios, son «herederos» de la salvación futura. Dios es el que, como su Padre, les da (κληρονόμοι θεοῦ) esa herencia (v. 16); y concretamente como «coherederos de Cristo», el Hijo de Dios (v. 3). Y a ellos pertenece esta herencia de Cristo, del Crucificado y Resucitado, en la medida en que «padecen con él para ser también glorificados con él». Mediante la conexión inmediata con v. 16, donde se habla de la recepción del Espíritu, también aquí es claro el bautismo como base de la afirmación de v. 17. Mas de nuevo se prolonga la experiencia del bautismo a la totalidad de la existencia cristiana en la medida en que la participación en la cruz se experimenta físicamente en los sufrimientos terrenos; y precisamente ahí está presente el Espíritu como testigo de la filiación divina, cuya realidad se debe y puede experimentar como δόξα tan sólo en el futuro del tiempo final, en la «redención del cuerpo» (v. 23).

Ahora bien, se puede ver cómo este grupo de afirmaciones-σύν se enraizan en un contexto conceptual apocalíptico recibido en el cristianismo. En el proemio de la primera Carta de Pedro se ha elaborado un texto himnico (1 Pe 1,3-9) que canta el renacimiento en el bautismo como adquisición de la esperanza de la salvación escatológica. Esta esperanza se basa, como el renacimiento mismo, en la resurrección de Cristo de los muertos (v. 3). La salvación futura (v. 5) es la herencia de los cristianos que está preparada ya para ellos en el cielo (v. 4), para revelárseles al final (v. 5). Por eso se gozan mirando a ese futuro mientras que tienen que padecer numerosos sufrimientos en el presente (v. 6), que deben ser entendidos como prueba de la fe orientada al futuro (cf. 1,21) y así se hacen soportables. Detrás se encuentra la difundida tradición de parénesis apocalíptica que promete a los justos pacientes la recepción de la salvación que les está reservada como consecuencia escatológica de su caminar en justicia; y esto significa la salvaguardia de su justicia a través de todas las tribulaciones presentes¹⁶⁴. En un anexo (v. 10-12), los sufrimientos de los cristianos se interpretan desde los sufrimientos de Cristo y la futura consecución de la salvación desde la glorificación de Cristo que ha seguido a su sufrimiento (τὰς μετὰ ταῦτα δόξας) (cf. Lc 24,26). Y esta idea se aplica luego, de manera especial, en 5,1 al autor como presbítero. Sin duda, falta la idea estricta de la afirmación σύν paulina. Por eso, y sobre todo por la simplicidad escultórica del lenguaje en v. 3ss, tenemos aquí no una resonancia de la teología paulina, sino una forma primigenia de teología bautismal, anterior a ésta desde el punto de vista de la historia de la tradición. Evidentemente, Pablo ha desarrollado su concepción de la afirmación σύν partiendo de esa forma¹⁶⁵. En 1 Tes 2,13-16 llega a poner los sufrimientos de su comunidad y sus persecuciones como apóstol en paralelo con la pasión de Cristo. Sólo en virtud de su interpretación del bautismo como participación de la muerte y resurrección de Cristo está en condición de presentar todo el cúmulo de los sufrimientos actuales —en contra de lo que sucede en la tradición apocalíptica subyacente—, desde el presupuesto cristiano, como ejercicio de la participación en los sufrimientos de Cristo que

164. Cf. para esto Rössler, *Gesetz und Geschichte*, 88-95.

165. Cf. así también Berger, *Exegese des NT*, 1977 (UBT 658), 229 y últimamente Brox, N., *Der erste Petrusbrief*, 1978 (EKK XXI), 51 (ed. cast. en preparación: Sígueme).

se realizó en el bautismo. Pero la introducción de la primera Carta de Pedro hace absolutamente claro que todas las afirmaciones-σύν, las sacramentales, las escatológicas, así como las de los sufrimientos cristianos o apostólicos, están enraizados, desde el punto de vista de la historia de la tradición, en tradiciones tempranas dentro del ámbito del bautismo.

3. Bautismo en el nombre de Jesús

Con todo lo anterior hemos dado un primer paso respecto del presupuesto histórico-tradicional de Rom 6. En un segundo paso se trata de preguntar por el trasfondo de la formulación paulina del bautismo εἰς Χριστόν (Rom 6,3; Gál 3,27). Según la opinión general, se expresa ahí una interpretación paulina de la fórmula usual εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, que fue utilizada en el acto del bautismo. Efectivamente, por una parte se desprende con seguridad de 1 Cor 1,13-15 que Pablo conoció la formulación εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (Χριστοῦ) en el contexto del bautismo. Por otro lado, también 1 Cor 6,11 apunta a un significado «del nombre del Señor Cristo» juntamente con la comunicación del Espíritu. Pero sobre todo, el bautismo ἐν ὀ ἐπι τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ (Χριστοῦ) está atestiguado con seguridad en los Hechos de los apóstoles (2,38; 8,16; 10,43-48; 19,3.5). Tal vez haya que interpretar Sant 2,7 y Herm s VIII, 6,4 (cf. también 1 Pe 4,16?) en el sentido de que en el acto del bautismo se invocó el nombre de Cristo sobre los neófitos, de manera que se explica desde aquí la designación inversa de los cristianos como aquellos «que invocan el nombre del Señor Jesús» (1 Cor 1,2; Rom 10,12-14; Hech 22,16, cf. 2,21; 9,14.21; 2 Tim 2,22), que en Rom 10,9s corresponde a la confesión que hace el bautizado del Κύριος Ἰησοῦς.

Ahora bien, en nuestros días se ha negado enérgicamente esta *communis opinio* de que en el acto del bautismo se utilizó la fórmula «yo te bautizo en el nombre de Jesucristo (del Señor)»¹⁶⁶. Se aduce como motivo principal que la fórmula trinitaria que se encuentra en Mt 28,19 y Did 7,1 es testimoniada constantemente en toda la Iglesia como la única fórmula bautismal. Y se señala que no hay prueba alguna reconocible a favor de que esto sea una ampliación trinitaria secundaria de la más temprana fórmula bautismal unimembre, así como el hecho de que no se puede suponer que se diera un espacio de tiempo suficiente para este desarrollo. Y afirman que la fórmula εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (Χριστοῦ) no sería sino una designación del bautismo cuya significación como «bautismo-Cristo», es decir, como vinculación del bautizado con Cristo y su inserción en la Iglesia, es reconocida en general, de manera que se pudo utilizar esta designación cristiana primitiva por un espacio de tiempo aún más prolongado (Did 9,5; Justino, *Dial.* 39s)¹⁶⁷. Para apoyar esta tesis se suele indicar que en los escritos de Lucas se puede encontrar una denominación correspondiente del contenido de la predicación de la misión «en el nombre de Jesús» con igual frecuencia que el bautismo ἐν ὀ ἐπι τῷ ὀνόματι (cf. Lc 24,47; Hech

12,17s; 5,28.40; 9,27s; además 8,12; 15,26; 9,15); que además están atestiguadas las actuaciones de profetas (Mc 9,41, cf. 13,6par) así como de exorcistas (Mc 9,38s par; Mt 7,22; Lc 10,17; Mc 16,17; Hech 16,18; 19,13) y de sanaciones (Hech 3,16; 4,7; 19,13.17) «en el nombre de Jesús». Ahora bien, en las dos últimas se dio la invocación del nombre poderoso. Y es muy cuestionable que, en contraposición a esto, se tengan que presentar las acciones bautismales en la época antigua como actos sin palabras, mudos¹⁶⁸. La hipótesis (absolutamente indemostrable) de que las abluciones y bautismos en el entorno judío se llevaban a cabo sin pronunciar palabra alguna¹⁶⁹ no constituye argumento alguno a favor, porque se trataba de autobautismos, mientras que los neófitos en el cristianismo primitivo fueron bautizados, como ya el mismo Juan bautizó (ὁ βαπτιστής). Y es completamente natural que, en la mayoría de las noticias recogidas en los Hechos de los apóstoles, se hable sólo del acto del bautismo como tal sin mencionar una fórmula de bautismo ya que lo único que interesa allí es el éxito de la misión, no los detalles de la acción bautismal¹⁷⁰. Por consiguiente, no se puede probar de manera convincente la hipótesis de que originariamente haya faltado en los bautismos todo tipo de fórmula bautismal. En todo caso, lo contrario es mucho más probable.

Rom 10,9s (cf. Hech 8,37) pone de manifiesto que, en el bautismo, de ordinario el bautizado expresaba el contenido decisivo de la predicación misionera, la resurrección de Jesús de entre los muertos y la aclamación κύριος Ἰησοῦς (cf. Flp 2,11). La fórmula «de fe» (πιστεύω ὅτι) y la fórmula «de confesión» (ὁμολογῶ) se corresponden en su referencia cristológica. Las fórmulas bautismales βαπτίζω σε εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (Χριστοῦ) o bien τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (utilizadas ciertamente de otra manera) recogen ambos momentos. ¿Qué sentido tiene εἰς τὸ ὄνομα? Del derecho administrativo¹⁷¹, y especialmente del sistema de transferencias¹⁷², difícilmente se puede derivar¹⁷³ la expresión, ya que allí la fórmula está atestiguada sólo en ese sentido específico y en ningún contexto es aplicada a la relación religiosa con los dioses. Además, en el contexto de la acción bautismal cristiana primitiva no existe momento alguno que pudiera haber dado pie a una transferencia de ese tipo¹⁷⁴. Difícilmente, puede haber derivado de la expresión rabínica לשם (לשורם) la fórmula

168. Así *ibid.*, 5-7; en contra, con razón, Dinkler, *Taufaussagen*, 117.

169. Así *ibid.*, 6s.

170. Por eso tampoco Hech 8,35-39 es en modo alguno testimonio de un bautismo «mudo». La añadidura en v. 37 no añade nada nuevo tomado de una tradición litúrgica posterior, sino que completa el relato describiendo el proceso del bautismo; y puesto que éste se corresponde estructuralmente con Rom 10,9s, podría tratarse de un testimonio absolutamente temprano en la historia de la tradición; contra Campenhausen, *o. c.*, 5s, con Dinkler, *Taufaussagen*, 115s.

171. Se mencionan ejemplos en Bietenhard, ThWNT V, 244 y en Delling, *Zueignung*, 30s.

172. Cf. para esto Heitmüller, *Im Namen Jesu*, 102-109; Deissmann, *Licht vom Osten*, 97s; Bietenhard, ThWNT V, 245, así como de manera especial, Delling 31-34.

173. Así, por ejemplo, Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 16s.

174. Así, con razón, Delling, *Zueignung*, 35s.

166. Campenhausen, H., von, *Taufe auf den Namen Jesu?*: VigChr 25 (1971) 1-16.

167. *Ibid.*, 10-13.

bautismal¹⁷⁵. Porque allí se trata de una expresión preposicional en la que la significación original del nombre ha palidecido hasta reducirse a la denominación «de la referencia» de una acción, ya sea expresando en sentido final su intención o significando causalmente su fundamento; y de acuerdo con el contexto de cada caso puede expresar lo más diverso¹⁷⁶. De suyo no quiere decir nada el que tal $\alpha\psi\lambda$ aparezca¹⁷⁷ en dos ocasiones en el contexto del bautismo de prosélitos. Porque es cierto que se podría explicar así, desde un punto de vista puramente lingüístico, la formulación paulina del bautismo εις Χριστόν como precisión griega de la expresión no griega εις τὸ ὄνομα Χριστοῦ; pero es que en ningún lugar cree Pablo que la acción bautismal tenga referencia a Cristo, sino que el bautizado se une con Cristo¹⁷⁸. Además, de manera especial Flp 2,9-11 (cf. Sant 2,7; Herm s VIII 6,4; IX 16,3; Just Apol 61,4) revela que con τὸ ὄνομα está el predicado κύριος en el campo de mira. Este es el ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὄνομα, con lo que, según mi opinión, sólo se puede dar a entender el nombre de Dios que lleva el Exaltado. De ahí que los únicos paralelos objetivamente importantes sean los muchos lugares del AT en que se habla de la significación salvífica concreta del «nombre» de Yahvé presente en la vida de Israel¹⁷⁹. Efectivamente, sólo en contadas ocasiones se encuentra εις ὄνομα en LXX¹⁸⁰, mientras que $\alpha\psi\lambda$ está traducido en el resto de lugares preferentemente con ἐν ἢ ἐπὶ τῷ ὀνόματι, lo que se corresponde con el uso lingüístico de los Hechos de los apóstoles. Mas cuando el «nombre» de Cristo en el que se bautiza está en estrecha relación con el nombre de Dios en virtud del predicado κύριος, entonces el bautismo significa una inclusión del bautizado en la esfera de actuación del nombre del Dios de Israel, cuyo portador es el Resucitado y Exaltado. Y con esto se corresponde la confesión bautismal de Cristo como el Señor. Esta es también la mejor explicación que se puede dar de 1 Cor 6,11: con ἀπελούσασθε (medio con sentido pasivo), ἡγιάσθητε y ἐδικαιώθητε se quiere significar una actuación divina en los neófitos, y les acaece por un lado «en el nombre del Señor Jesucristo» y, por otro, en el «Espíritu de nuestro Dios». Por lo demás, desde aquí no se encuentra lejos el camino a la fórmula bautismal trinitaria de Mt 28,19; la actuación conjunta de Dios, Cristo y Espíritu está compendiada aquí en el «nombre» en el que son bautizados los neófitos. El nombre de Padre dado a Dios aparece en Gál 4,6 y Rom 8,15, donde Pablo reproduce indudablemente una tradición bautismal; la relación entre Padre e Hijo se encuentra, sobre todo, en Mc 1,10 par, donde podría haberse utilizado igualmente una tradición bautismal.

175. Contra Jeremias, J., *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, 35, nota 7; Bietenhard, *ThWNT* V, 274.

176. Cf. las pruebas en Bill I, 1054s, y su comentario cuidadoso por Delling, *Zueignung*, 36-42; allí 37s para la traducción εις ὄνομα τοῦ θεῖνα, por ejemplo, en Tes J 13,4.

177. Tosefta Aboda Zara 3,12s y Baraíta in Jeb 47b, en Bill, I 1055.

178. Aparentemente vale esto también para 1 Cor 10,2 donde Moisés representa el orden de salvación de la *torá* (cf., por ejemplo, 2 Cor 3,15; Rom 5,14). La expresión está traspuesta claramente, bajo el aspecto tipológico (v. 4), de la fórmula bautismal cristiana a la situación de los padres veterotestamentarios.

179. Cf. las pruebas de LXX en Delling, *Heilszueignung*, 15-27.

180. Del nombre de Dios sólo Is 55,13 ἔσται κύριος εις ὄνομα καὶ εις σημεῖον αἰώνιον, así como 1 Crón 22,5 εις ὄνομα καὶ εις δόξαν; cf. 3 Mac 2,9.

4. Bautismo y muerte de Cristo

Según Rom 6,3, Pablo presupone que la para él desconocida comunidad de Roma no sabe que el bautismo εις Χριστόν es un bautismo εις τὸν θάνατον αὐτοῦ. Pero en ningún otro lugar ni antes ni en el tiempo de Pablo está atestiguada esa idea, al menos no en su acuñación mediante la expresión σύν; por la proximidad con Rom 6 es dudoso que en la Carta a los colosenses o en la Carta a los efesios haya a la base una interpretación tradicional prepaulina del bautismo. Es más probable que se trate de una tradición específicamente paulina. No obstante, se puede mostrar que el bautismo, en el cristianismo primitivo en general, se entendió como efecto de la muerte y resurrección de Cristo para fundamentar el perdón de los pecados que se obtiene en él; cf. Hech 2,38 así como 5,31 («en su nombre»); 10,43; 13,38; 26,18; Col 1,14; 3,14; además 1 Cor 6,11; Ef 5,26s; Hech 22,16; 1 Pe 3,21; 2 Pe 1,9; Heb 10,22; Herm m IV 3,1; Bern 11,11; 16,8s; Justino, *Apol.* 61,10. Al mismo tiempo se alude a la muerte de Cristo para fundamentar la liberación de los pecados¹⁸¹ y se cita la resurrección de Cristo para fundamentar la libertad y justicia logradas por los cristianos¹⁸². Lo último se hace concreto en el don del Espíritu¹⁸³, mediante el que los bautizados se experimentan como una «criatura nueva»¹⁸⁴. El bautismo significa así un cambio de existencia que se corresponde con el que se produce entre muerte y resurrección. Ha terminado la vida anterior como caminar en concupiscencias y vicios; se habla de esa vida como de un pasado cerrado (ποτέ). En consecuencia, la vida cristiana que nace del bautismo determina, por el contrario, el presente (νῦν)¹⁸⁵. Con esto se corresponde Rom 6,17-23.

Desde ahí, se puede sospechar que el fundamento tradicional de Rom 6,14 es precisamente este contexto de los motivos comunes de la interpretación cristiana primitiva del bautismo: la fundamentación del cambio de existencia experimentado en el bautismo en la muerte y resurrección de Cristo. Pablo interpreta esta fundamentación mediante la idea de la participación de los bautizados en el destino de Cristo. Las expresiones σύν como tales son, pues, probablemente originariamente paulinas¹⁸⁶.

181. Cf. particularmente 1 Cor 6,11; 1 Pe 1,2; Ef 5,26s; Heb 6,4-6; 10,22.26-31; Bern 11,8.

182. Cf. Hech 2,38; 5,31; 10,43; 1 Pe 3, 21; Col 1,14; 3,14s. Sin referencia cristológica directa Hech 13,38; 22,16; 26,18; 2 Pe 1,9; Herm m IV, 3,1; Bern 11,11; 16,8-10; Justino, *Apol.* 161,16.

183. Cf., por ejemplo, 1 Cor 6,11; Gál 5, 24s; 1 Pe 1,2; Hech 2,38; 10,44-48; Tit 3,4-7; Bern 11,11; 16,8-10.

184. Cf. 2 Cor 5,17; Gál 6,15; Ef (2,15); 4,24; Bern 16,8.

185. Cf. para esto, de manera representativa, una vez más, 1 Cor 6,9-11; Rom 7,4-6; además, de manera especial, Col 2,13; 3,5ss; Ef 2,1ss; 5,7; 1 Pe 1,14; Tit 3,3-7; para esto, de manera especial, Tachau, *'Einst' und 'Jetzt'*, especialmente 116-134.

186. En este sentido hay que dar la razón al juicio de Kuss 297 —cf. Id., *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe*: *MThZ* 4 (1953) 1-17— contra un juicio extendido de que detrás de Rom 6,3-5, incluyendo las expresiones σύν, se encuentra una tradición bautismal prepaulina.

5. *El bautismo cristiano y el de Juan*

En cuanto al tema del perdón de los pecados en conexión con el bautismo podemos remontarnos aún más. Está presente en la tradición del Bautista, cf. Mc 1,4 par; Lc 1,77 (Hech 13,24; 19,4), y todo parece indicar que proviene de Juan mismo¹⁸⁷. Su bautismo era un sacramento escatológico; al que tenía voluntad de conversión se le concedía a través de él el rescate del inminente juicio de ira (cf. Mt 3,12s par) ya que esa persona lograba el perdón de los pecados. Esta significación del bautismo de Juan se encuentra también en el bautismo cristiano; sin embargo, fue profundizada de manera positiva en el sentido de la pertenencia salvífica de los bautizados, precisamente en cuanto que ésta se fundamentó en la muerte y resurrección de Jesús. El bautismo «en el nombre de Jesús» se distinguió desde un principio del bautismo de Juan. Esto hizo que se produjeran rivalidades constantes con los partidarios del Bautista que no se pasaron a la comunidad cristiana, sino que se constituyeron como una secta competidora y que también por su parte, en virtud de una valoración mesiánica del Bautista (Lc 1,76-79; 3,15; Jn 1,6-8), pretendieron una significación salvífico-escatológica de su bautismo. La recepción del Espíritu se convirtió así en característica decisiva del bautismo cristiano (cf. Hech 1,5; 11,16; 19,1-6): el Espíritu que se recibe en el bautismo (Gál 3,2-5; 2 Cor 11,4; 1 Pe 1,2; Heb 6,4) es él mismo realidad escatológica que se les da «como arras» a los cristianos antes de la eclosión del final (2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14); reciben en él un «sello» que marca personalmente su pertenencia a la salvación final (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30, cf. Rom 4,11)¹⁸⁸, una «unción» como una especie de consagración sacerdotal escatológica (2 Cor 1,21, cf. 1 Jn 2,20.27 así como 1 Pe 2,9)¹⁸⁹. A diferencia de la donación del Espíritu en momentos concretos a individuos determinados, como los conoce el AT y el judaísmo temprano, el don del Espíritu acaece en el bautismo de todos los cristianos como fuerza permanentemente activa y caracteriza la vida de la Iglesia como totalidad. No hay dato alguno que permita distinguir la recepción del Espíritu, como un bautismo especial, del bautismo de agua en sí mismo ni que dé a entender que uno precede objetivamente al otro¹⁹⁰. Es cierto que los Hechos

187. Contra Dibelius, M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911 (FRLANT 15), 58s; con razón, por ejemplo, Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 138-140.

188. Una designación directa del bautismo como «sello» se encuentra por primera vez a partir del siglo II, cf. Herm s IX, 16,4; VIII, 6,3; 2 Clem 7,6; 8,6 y más veces. Sin embargo, la referencia al bautismo es clara en todos los pasajes neotestamentarios; cf. para esto recientemente Dinkler, *Taufaussagen*, 93-97; Id., *Der Taufterminologie in 2 Kor 1, 25s*, en *Neotestamentica et Patristica (FS O. Cullmann)*, 1962 (NT. S VI), 173-191 (allí bibliografía).

189. Cf. para esto Dinkler, *Taufaussagen*, 95.

190. Contra K. Barth, que distingue en este sentido en su doctrina sobre el bautismo; KD IV/4. Cf. en esta dirección también Dunn, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970, 226ss. Contra tal distinción, ya Lampe, G. W. H., *The seal of the Spirit*, Oxford 1951, 97s, así como últimamente Dinkler, *Taufaussagen*, 138-140.149-152. Se trata de una transposición equivocada de la distinción cristiana primitiva del simple bautismo de agua de Juan y del bautismo cristiano (cf. Mc 1,8 par; Hech 1,5; 11,16; Jn 1,26.31.33; 3,5) a la relación entre acto bautismal y donación del Espíritu en el contexto del bautismo cristiano.

de los apóstoles informan a veces dando la impresión de una diferenciación temporal entre la acción bautismal y la recepción del Espíritu. Los samaritanos son bautizados por Felipe (8,12); y se les comunicará el Espíritu posteriormente mediante la imposición de las manos de los apóstoles (8,15). Sin embargo, esto sirve a Lucas para destacar, por una parte, la autoridad de los apóstoles en la cuestión de la comunicación del Espíritu frente a la autoridad del misionero; y, por otra parte, para preparar la siguiente historia de 'simonía' (8,18ss). La distinción es, pues, un medio literario. Hech 2,38.41 es un ejemplo de cómo piensa Lucas la relación entre bautismo y recepción del Espíritu. En Efeso, los discípulos que conocen sólo el bautismo de Juan son bautizados por Pablo y reciben entonces el Espíritu (Hech 19,1-7). Sin embargo, con ello Lucas pretende sólo trazar una distinción objetiva entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano, no una diferencia entre bautismo y donación del Espíritu. Cornelio y su casa son bautizados después de haber recibido el Espíritu en virtud de la predicación de Pablo (Hech 10,44-48). Ahí se trata de destacar claramente la providencia divina de esta primera misión entre los gentiles (cf. 11,15-17), pero no una preferencia de la donación del Espíritu respecto del bautismo de agua. En el material de las fuentes de los Hechos de los apóstoles tal vez la distinción entre la recepción del Espíritu en el bautismo y la comunicación carismática del Espíritu llevaron a desequilibrios en diversos relatos de misión; pero ni siquiera de ahí se pueden concluir diversas concepciones y usos en la administración del bautismo¹⁹¹. El que en Rom 6 no se hable del Espíritu y en Rom 8 no se diga ni una palabra sobre el bautismo tampoco es indicio alguno para trazar una diferenciación entre bautismo y recepción del Espíritu. Habla claramente en contra Rom 7,5s como paralelo de Rom 6,15-23. Por lo demás, la inclusión mutua está documentada muy bien mediante la yuxtaposición de Gál 3,26-28 y Gál 4,6s así como a través de 1 Cor 12,13.

6. *Fe y bautismo*

Al igual que en Rom 6, en el cristianismo primitivo predicación, fe y bautismo constituyen constantemente una unidad, como se puede constatar en textos como Rom 10,8-15; Gál 3,26-28; Ef 4,5, así como Hech 2; 8,12.35-38; 10,44-48; 16,14s.30-34; Mc 16,16. En la discusión exegética, y sobre todo en la dogmática, sobre este tema se han visto problemas allí donde no los hubo en el cristianismo primitivo. Ni hay texto alguno en el nuevo testamento que dé pie a una tradición según la cual fuera posible una conversión al cristianismo sólo en virtud del kerigma y de la fe sin bautismo, ni existe, inversamente, un testimonio según el cual la fe del bautizando carecería de importancia en el contexto de la eficacia del bautismo. El que en muchísimos textos se hable de predicación y de fe sin mencionar el bautismo se debe sencillamente a que, en la situación misionera del cristianismo primitivo, el interés estaba centrado de manera principal en el proceso de la conversión como tal y, sobre todo, en los

191. Cf. para esto últimamente Dinkler, *Taufaussagen*, 112-116.

contenidos del kerigma y de la tradición catequética. Pero por ejemplo, cuando en la comunidad de Corinto surgieron rivalidades entre determinados grupos acerca de la autoridad de sus misioneros respectivos, el bautismo pasó a un primer plano, de tal manera que la vinculación a la cabeza del grupo se fundamentó arguyendo desde la acción bautismal (1 Cor 1,10ss). Pablo se opone a esto. No sólo lleva *ad absurdum* esta vinculación del bautizado con el ministro de su bautismo mediante la irónica pregunta: «¿Acaso ha sido crucificado Pablo por vosotros o habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?» (1,15), sino que llega a formular la tesis contrapuesta: «Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a predicar el evangelio» (1,17), y demuestra esto al mismo tiempo señalando el escaso número de los que él ha bautizado personalmente (1,14-16). Pero con ello no devalúa el valor del bautismo frente a la predicación, ya que, por el contrario, las preguntas provocadoras de v. 13 apuntan a decir que sólo hay una respuesta posible: Cristo ha sido crucificado por nosotros (cf. 1 Cor 15,3), en su nombre, por consiguiente, en el sentido de Rom 6, hemos sido bautizados. Con la referencia a su tarea de predicar, Pablo quiere aclarar adecuadamente el significado central del bautismo en la discusión partidista de los corintios; y quiere señalar, sobre todo, el aspecto κατὰ ἄνθρωπον al que dirige su ataque. El apostolado contiene una tarea histórico-salvífica de alcance universal: el evangelio. Por lo general, en la praxis misionera encomienda a otros el bautismo de los individuos (cf. así también Jn 4,2). Pero en la misma carta, teniendo en cuenta la rivalidad de los grupos, destaca con igual fuerza el significado profundamente unificador del bautismo (1 Cor 12,13 en el contexto de 12,12-21). Y por eso mismo, en la misma Carta, cuando quiere refutar la opinión, que se va extendiendo en Corinto, de que no hay resurrección alguna de muertos (15,12ss), puede llegar incluso a utilizar como argumento la costumbre de dejarse bautizar a favor de otros y no lo censura, por ejemplo, como abuso «mágico»: el efecto del bautismo «ex opere operato» como está atestiguado aquí, de manera particularmente crasa para la mentalidad moderna, no excluye para Pablo precisamente la conexión fundamental entre bautismo y predicación; 15,29 y 1,13-17 no se contradicen en modo alguno para él.

Lo mismo vale para la relación de fe y bautismo. Pablo destaca con fuerza en Rom 6 el efecto del bautismo como debido única y exclusivamente a la eficacia de Dios en la muerte y resurrección de Cristo y, en consecuencia, al hablar de la experiencia del bautismo desde la vertiente de los hombres, dominan los verbos en pasiva. Con claridad habla él en ese contexto de nuestra fe (v. 8) como de una confianza que responde al saber acerca del bautismo (v. 3,6) y lleva a una autovaloración activa (v. 11). De igual manera se puede hablar en Col 2 del efecto del bautismo (v. 12a) διὰ τῆς πίστεως (v. 12b) y también, a la inversa, fundamentar en Gál 3 la filiación divina διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (v. 26) con la experiencia pasiva del bautismo εἰς Χριστόν (v. 27s). Fe y bautismo constituyen una unidad según Mc 16,16 de igual manera que la forman, según Mt 28,19s, el bautismo y la aceptación de la doctrina de Jesús. Se considera esto como algo tan evidente que en parte alguna se encontrarán razonamientos detallados de esta temática. Nosotros los modernos podemos ver esto con claridad si tenemos presente que, en la interpretación cristiana primitiva, incluso el momento activo de la «decisión» está ligado estrechísimamente con el momento pasivo del carácter de don de la πίστις

porque la fe como *assensus* y como *fiducia* se basa en la verdad del evangelio. La πίστις es así en cuanto tal un «datum» histórico-salvífico (Gál 3,25; cf. 4,4s). De ahí que sea correcto el que se aluda muchas veces a lo poco que se habla de manera explícita del bautismo en el NT, considerado en conjunto, allí donde se hace referencia al efecto salvífico de la muerte y resurrección y se habla de la conversión y de la fe. Mas, por otra parte, es equivocado hacerlo notar siempre que se perciben resonancias de rasgos bautismales, cuando, sin embargo, en algunas ocasiones no se ha hablado precisamente lo más mínimo del bautismo¹⁹². En todo el cristianismo primitivo se consideró de manera unánime el bautismo como el sacramento de iniciación en el que desembocan todos los diversos momentos del proceso de conversión. Es absolutamente evidente que ocupó un puesto central allí donde se habló de los temas y éxitos del «comienzo»; y en la situación de misión del cristianismo primitivo, el «comienzo» fue el tema constante. Por eso el bautismo, visto desde la perspectiva de la historia de las formas, se convirtió en parte integrante de las diversas tradiciones en el ámbito de la conversión. Sin duda, cada una de éstas tuvo *in actu* su significación especial: el kerigma de la misión (cf. 1 Tes 1,9s), la conversión y el hacerse creyente (πιστεῦσαι 1 Cor 3,5; 15,2.11; Rom 10,14; Hech 2,44; 4,4.32; 17,11s, etc.), la tradición-evangelio catequética (1 Cor 15,3-5, cf. Rom 3,25 etc.) y las tradiciones morales (1 Tes 4,2-8). Sin duda, nada concreto sabemos acerca de cómo, cuándo y en qué secuencia es introducido un converso desde que es tocado por primera vez por la predicación (cf. Hech 2,37; 16,30, también 1 Cor 14,24s) hasta el bautismo y su ser cristiano. Probablemente no existía ningún esquema fijo ni, sobre todo, unitario de esto¹⁹³, comparable al que se formó a partir del siglo II¹⁹⁴. Pero es seguro que todas estas tradiciones particulares existentes en la tradición eclesial son vistas conjuntamente en cuanto al bautismo. Y es de alguna manera probable que en la liturgia bautismal del cristianismo primitivo encontrarán ya muy pronto un lugar común en forma de breves resúmenes. De cualquier manera, esto es seguro para las fórmulas de fe¹⁹⁵, para la tradición εὐαγγέλιον (1 Cor 15,1s), así como para sumarios breves de instrucciones morales (1 Tes 4,2ss).

A esto responde el que Pablo desarrollara sus afirmaciones sobre el conmorir y conresucitar con Cristo como interpretación de la fórmula bautismal en el contexto de la parenesis moral del bautismo. Y todo indica que esta idea ha sido desarrollada ya antes de Rom 6, de manera que Pablo no se ha servido de su doctrina de nuestra participación en la muerte y resurrección de Cristo para interpretar el bautismo, sino que, de manera inversa, ha hecho valer en muchos lugares, incluso sin referencia explícita al bautismo, sus ideas nacidas

192. Cf., por ejemplo, la dirección general de la interpretación de Tannehill, *Dying and Thyen* 152-217; además, de manera especial, W. Marxsen, *Erwägungen zur neutestamentlichen Begründung der Taufe*, en *Aphophoreta* (FS E. Haenchen), Berlin 1964, 169-177.

193. La construcción todavía estimulante de Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, München 1965, ofrece, indudablemente, una imagen demasiado rígida.

194. Cf. para esto Kretschmar, G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, 63-86.

195. Cf., por ejemplo, 4,24; 10,9s; para el conjunto, la bibliografía reseñada en Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT*, München 1967, 81.

en el contexto de la interpretación del bautismo. Es claro, por ejemplo, que en Gál 2,15-21 presupone objetivamente la idea expuesta en 3,26-28, así como también Rom 6 y Rom 8 constituyen una unidad temática.

7. El trasfondo histórico-religioso del bautismo

Por último, tenemos que preguntar por el trasfondo histórico-religioso del bautismo. Se reconoce de manera general y unánime que nació en la recepción del bautismo de Juan¹⁹⁶. Sucedió probablemente que, después de pascua, una parte no despreciable de los seguidores del Bautista fue admitida en el judeo-cristianismo palestino. Sin duda que ya antes de pascua había habido relaciones intensas entre el movimiento de Jesús y el círculo formado en torno a Juan (cf., por ejemplo, Mt 11,2; Lc 11,1; Mc 2,18); no olvidemos que Jesús mismo fue bautizado por Juan¹⁹⁷ y que algunos de sus discípulos más íntimos provinieron del círculo formado alrededor de Juan (cf. Jn 1,35-39). En muchas ocasiones Jesús se expresó de manera altamente positiva sobre la significación histórico-salvífica del Bautista (Mt 11,7-19 par; Lc 7,29s par; Mc 11,30-32 par; 9,9-13); y el entorno vio en conexión a ambos grupos (Mc 6,14-16 par; 8,28 par; cf. Lc 13,31 con Mc 1,14 par; 6,17-29). Ahora bien, Jesús no prosiguió¹⁹⁸ la actividad bautismal de Juan. Se debió esto, probablemente, a que el bautismo de Juan era un sello sacramental de la conversión como salvación del inminente juicio final, mientras que Jesús predicó positivamente la «conversión» como participación salvífica en el ya presente reinado de Dios¹⁹⁹ (cf. de manera especial Mc 2,19 par; Mt 11,2-6; también Lc 11,1 como introducción a 11,2-4). La recepción cristiana del bautismo-conversión de Juan «en el nombre de Jesús» sucedió por primera vez en virtud de la experiencia de pascua. Entonces se produjo el cambio de interpretación de la conversión en el sentido de la predicación salvadora de Jesús. Tal vez la caracterización «en el nombre de Jesús» pudo servir también para diferenciar²⁰⁰ el bautismo cristiano respecto del bautismo de Juan que seguían practicando los grupos del Bautista que no se habían unido a la Iglesia. Sin embargo, el sentido de la fórmula del bautismo cristiano va mucho más allá de este motivo de delimitación: el bautismo entrega al bautizando a la salvación escatológica al dedicarlo a Jesús, el

196. Cf. *supra*, p. 71s.

197. En ocasiones se pone en duda la historicidad del bautismo de Jesús: cf. Haenchen, E., *Der Weg Jesu*, Berlin, ²1968, 58-63; Vögtle, A., *Die sogenannte Taufperikope Mc 1,9-11* (EKK V/4) 1972, 105-139. Esto vale sin duda respecto del relato del bautismo (así últimamente también Pesch, R., *Das Markus-Evangelium*, 1976 [HThK II], 94), sin embargo, no para el acontecimiento, cuya historicidad tiene toda probabilidad; así también Pesch, *o. c.*, 89; últimamente Gnilka, J., *El evangelio según san Marcos I*, Salamanca 1985, 56ss.

198. A favor no se pueden pretender ni Jn 3,22.26; 4,1s ni Hech 19,1-7; contra Aland, K., *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, en *NT und Geschichte* (FS O. Cullmann zum 70. Geburtstag), Zürich 1972, 1-14, de manera especial 5-12.

199. Para esto, cf. de manera especial Becker, J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret*, 1973 (BSt 63).

200. Así Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 147s.

crucificado, el Cristo e Hijo de Dios, el *Kyrios* exaltado. La fundamentación cristiana de la participación en la salvación confiere al bautismo cristiano, desde el principio, un carácter esencialmente diverso del que tiene el bautismo de Juan: en la medida en que el bautizado está unido a Cristo, participa, ya en su presente terreno, en la realidad del mundo salvífico venidero. Responde a esto el don del Espíritu, que falta en el bautismo de Juan.

Indudablemente, hay que considerar el bautismo de Juan, por su parte, como un fenómeno especial en el contexto de los pluriformes baños de inmersión al margen del judaísmo contemporáneo²⁰¹. Se discute hasta qué punto se le puede considerar como remodelación de los baños de inmersión esenios²⁰². El bautismo cristiano tiene sólo relaciones mediatas con aquel movimiento bautismal en el entorno palestino-sirio a través de la mediación del bautismo de Juan. No se puede comprobar²⁰³ ningún tipo de influencia directa.

Se discute, sin embargo, si en la configuración del bautismo, en el contexto de la misión helenístico-cristiana a los gentiles, pudo haber tenido alguna influencia el bautismo judío de los prosélitos (*תבילה*)²⁰⁴. Esto sería perfectamente imaginable ya que, indudablemente, hay que ver la conversión cristiana en el contexto de los motivos de la conversión judía de los gentiles. Sin embargo, el bautismo de los prosélitos se puede demostrar con seguridad sólo a partir del año 80 d. C.²⁰⁵. No se puede probar de manera irrefutable que naciera ya en un tiempo precristiano²⁰⁶, porque en los pocos testimonios directos de conversiones de gentiles, sobre todo en *Antigüedades judaicas* de Flavio Josefo,

201. Para esto, cf. después de Reitzenstein, R., *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Darmstadt ²1967, 152-292, sobre todo Thomas, J., *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, 1935 (DGMF II 28), así como el resumen en Rudolph, K., *Die Mandäer I*, 1966 (FRLANT 74), 222-252.

202. Cf. para esto, por una parte, Betz, O., *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*: RdQ 1 (1958/1959) 213-234, por otra parte, sobre todo, Gnilka, J., *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*: RdQ 3 (1961/1962) 185-207.

203. La hipótesis de Reitzenstein, R., *Vorgeschichte*, 152-292, de que tanto el bautismo cristiano como el mandeo presuponen ritos bautismales gnósticos ha sido tomada de manera circunspecta otra vez por Segelburg, E., *Masbuta, Studies in the Ritual of Mandaean Baptism*, Diss. Uppsala 1958 y Rudolph, K., *Die Mandäer I*, 1960, 231-233; II, 1961, 340-402 (FRLANT 75) y modificada en el sentido de que hay que contar con una amplia influencia continuada del movimiento bautismal palestino-sirio, en cuyo contexto se han desarrollado tanto los bautismos mandeos primitivos como también, en todo caso, los judeocristiano-gnósticos. Con razón, apenas se habla aquí del bautismo cristiano primitivo (cf. sin embargo la excesivamente global inclusión en *Mandäer I*, 233s); desde este contexto histórico-religioso únicamente se pueden explicar las tradiciones bautismales de los cultos sirios tardíos.

204. Cf. para esto el material en Bill I, 102-112, así como, en resumen, Jeremias, J., *Die Kindertaufe in der ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, 28-50; Kuhn, K. G., *Proselyten*, en PRE Suppl IX, 1963, 1274s; Rudolph, *Mandäer II*, 370-375.

205. Cf. la documentación en Kuhn, K. G., *Προσθήκη*, en ThWNT VI, 738s.

206. Cf. para esto, especialmente, Jeremias, J., *Die Kindertaufe*, 29-44, el cual evalúa en este sentido Test L 14,6 (*ibid.* 31-33), así como el paralelo entre 1 Cor 10,1s y las explicaciones correspondientes de Núm 15,14 (*ibid.* 38, cf. Id., *Der Ursprung der Johannestaufe*: ZNW 28 [1929] 316-318).

falta ese bautismo. Por consiguiente, en el tiempo cristiano primitivo no se puede presuponer todavía como un acto de uso común. Con todo, no se puede excluir la posibilidad de que, en la misión cristiana primitiva a los paganos, influyera en la comprensión del bautismo²⁰⁷. Al menos su significado como «purificación»²⁰⁸ está influido por la idea judía, en auge por aquellos tiempos, de la impureza de los gentiles y de su purificación en la תבילה²⁰⁹. Sin embargo, no se puede hablar en modo alguno de que el bautismo naciera del bautismo de los prosélitos ya que se administró también a judíos en el judeocristianismo palestino. Por lo demás, tampoco el bautismo de Juan se puede explicar como modificación del bautismo de prosélitos.

Otra cuestión también muy discutida es la de si en la configuración del bautismo en el cristianismo helenístico hay que presuponer una influencia de las religiones helenísticas de los misterios. Los exegetas de la llamada «escuela de la historia de las religiones» así lo han defendido ya sea considerando a Pablo como el creador de tal reinterpretación helenística²¹⁰, ya sea haciendo que ésta haya nacido en la comunidad helenístico-cristiana²¹¹. Sin embargo, un repaso preciso de los testimonios existentes pone de manifiesto que en las religiones místicas en parte alguna se ha atribuido al «bautizar» significación «sacramental»²¹². Los lavatorios, atestiguados de manera diversa en las religiones místicas, sirven constantemente sólo a la purificación preparatoria de los *mystai* y se diferencian del acto de iniciación propiamente dicho²¹³. Por

207. Contra Dinkler, *Taufsaussagen*, 62s, el cual toma este juicio extendido. Con todo, la interpretación del bautismo como circuncisión en Col 2,11 difícilmente se puede explicar sino desde una consciente analogía con la conexión fija del bautismo de prosélitos y circuncisión en el judaísmo (cf. Jeremías, *Kindertaufe*, 47). Naturalmente no se puede concluir de aquí necesariamente el uso del bautismo de niños (cf. Schweizer, *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 125 y nota 342 contra Jeremías, *Kindertaufe*).

208. Ef 5,26; Tit 2,14; Heb 10,2; 2 Pe 1,9; cf. 1 Cor 6,11; Gál 2,15-21; Hech 10,15; 11,9; Heb 1,3; 9,14; 1 Jn 1,7-9.

209. Así Jeremías, *Kindertaufe*, 29-34.

210. Cf. por ejemplo, Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen 1911 (RV), 21-26, el cual ve ahí «una helenización no pequeña».

211. Así, las más de las veces; cf. el informe bibliográfico de Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem*, 13-52.

212. La frase de Tertuliano, *Bapt.* 5, «nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae» es indudablemente una equivocación cristiana del significado de los lavatorios en el contexto de la iniciación.

213. Ha demostrado esto últimamente Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem, pass.*, para todas las religiones de misterios, en un cuidadoso análisis de las fuentes existentes. Se puede poner claramente de manifiesto esto con el ejemplo del relato de Apuleyo acerca de la iniciación de su héroe romano Lucio en los misterios de Isis, cf. *Met.* XI, 23. El sacerdote le conduce «al baño que hay en la proximidad inmediata», realiza «un lavatorio habitual», lo rocía para la purificación completa al tiempo que suplica a Dios su favor (o su permiso para la iniciación) (23,2). Reitzenstein, R., *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius*: ARW 7 (1904) 406s, ha concluido de ahí que esto es un bautismo que como «baño de purificación y de consagración» obra un renacimiento en cuanto que el baño obra la muerte del *mystes*, y el rociamiento su revivificación; cf. Id., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Darmstadt 1927, 221,233s. Llegó a esta interpretación al relacionar equivocadamente *Met.* XI, 21,6

consiguiente, no se puede pretender reconocer en estas ceremonias de purificación el modelo de la acción bautismal helenístico-cristiana. Más bien, sólo se pueden mencionar determinados aspectos de la interpretación bautismal cristiana primitiva y pensar que podrían haber tenido su origen en el contexto conceptual de la iniciación (τελετή) de las religiones místicas²¹⁴. Uno de estos aspectos es, sobre todo, la idea del morir y resucitar de los cristianos con Cristo; y se sospecha que ha nacido en analogía con las religiones de misterios. Porque en éstas, los *mystai*, en el acto de iniciación adquieren una participación en el destino de muerte y revitalización de las divinidades en cuestión. Muchos exegetas protestantes y católicos²¹⁵ consideran esta explicación tanto más iluminadora en cuanto que sólo así parece resultar comprensible que pudiera unirse con el bautismo «en el nombre de Jesús» aquella interpretación de participación en su destino, interpretación que no se pudo derivar del acto bautismal como tal²¹⁶.

En la investigación actual de la historia de las religiones se discute, sin embargo, si en las diversas religiones místicas del tiempo helenístico estaba extendida por igual la idea del conmorir y conresucitar con la divinidad, como se ha supuesto, sobre todo en virtud de las polémicas provenientes de la Iglesia antigua²¹⁷. No rara vez faltan pruebas claras, al menos, a favor de una resurrección de la divinidad. Los cultos son casi siempre, como, por ejemplo, en las fiestas de Adonis²¹⁸, celebraciones anuales de la muerte de la divinidad narrada en el mito; o se trata, como, por ejemplo, en Osiris²¹⁹, de una restitución del dios asesinado en el reino de los muertos mediante cuya «salvación» les viene a sus *mystai* ἐκ πόνων σωτηρία en su vida terrena²²⁰. La dificultad de nuestro conocimiento de las religiones místicas continúa consistiendo precisamente en la gran carencia de fuentes. En los misterios reinaba una estricta disciplina del arcano; y además, la mayoría de las indicaciones provienen de autores cristianos de los que no se puede esperar ni conocimiento preciso ni

«ad instar voluntariae mortis et precariae salutis» con esta ceremonia de purificación y no con el acontecimiento de iniciación, *ibid.*, 23, 8s (cf. Dibelius, M., *Die Isisweihe des Apuleius und verwandte Initiations-Riten*, en *Botschaft und Geschichte* II, Tübingen 1956, 30-79, aquí 32, nota 4). Pero ése está separado de aquél por diez días de ayuno.

214. Así, representativamente, por ejemplo, Bultmann, ThWNT, 142-144.

215. Por el lado protestante se ha tomado esta hipótesis formada en la escuela de la historia de las religiones por Lietzmann 67s, así como por la escuela de Bultmann; en la parte católica ha sido asumida sobre todo por la escuela de Laach, y también en buena medida por Kuss 331s. 341-376.

216. La interpretación del sumergirse en el agua bautismal como una especie de «ahogamiento» de los pecados, y del emerger como resurrección en obediencia y esperanza en Jesús en Bern 11,11 es secundaria.

217. Indudablemente, hay que mantener esto como resultado del tratamiento de las religiones de misterios por Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion* II, München 1961 (HAW V/2), 622-701, así como también de la cuidadosa presentación de Wagner, *Religionsgeschichtliches Problem*.

218. Para esto, cf. Wagner, *o. c.*, 180-218.

219. Para esto, cf. *ibid.*, 102-107.

220. Así el muy citado proverbio sacerdotal en Firm. Materno, *ErrProfRel* 22,1. Nilsson, *Geschichte*, ha demostrado la pertenencia a la tradición-Osiris.

mucho menos aún objetividad en su presentación²²¹. No podemos dejar de mencionar que la imagen de la escuela de la historia de las religiones se corresponde, al menos estructuralmente, mucho más con esta imagen de los escritores eclesiásticos que con la realidad histórica de los cultos²²², de la que no existe un conocimiento directo.

Por otra parte, está fuera de toda duda que las religiones místicas estaban ya ampliamente extendidas en tiempos del cristianismo primitivo; y en el contexto de tendencias sincréticas generales hay que contar sin duda también con una difuminación creciente de las *differentiae specificae* entre cada uno de los cultos. De hecho, había como una especie de «pensamiento de los misterios» que marcó el lenguaje religioso mucho más allá de los límites estrechos del círculo exclusivo de los iniciados. Y por eso es casi seguro que los misterios fueron conocidos en el cristianismo primitivo; y es muy natural que entraran, al menos en su lenguaje, motivos de este ámbito de tradición. En virtud del estado en que se encuentran ahora las investigaciones tiene que quedar al menos como pregunta o cuestión abierta hasta qué punto, sin embargo, las expresiones *σὺν* paulinas, en cuanto a contenido, pudieron nacer mediante transmisión de tradiciones místicas.

Existe, sin embargo, una observación mediante la cual hay que excluir, más bien, tal conexión. En la Carta a los colosenses se combate una «filosofía» (2,8) de la que se citan claramente un par de frases en 2,18. Ahora bien, es posible que *ἐμβατεῦσθαι* sea un término del lenguaje de los misterios y que designe la entrada del *mystes* en el *adytos* en el que se celebra su iniciación²²³. Si esto fuera así, se podría concebir la «filosofía» combatida aquí como una comunidad mística a la que tuvieron acceso los cristianos de Colosas. El autor les advierte y les dice que esta φιλοσοφία es κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν (2,8). Se puede aclarar esto a su vez desde el contexto del único informe directo de una vivencia acerca de la iniciación. Es el único informe que tenemos de fuentes paganas: es la narración de Apuleyo acerca de la iniciación de su héroe romano Lucio en el misterio de Isis (*Met.* XI, 23,8)²²⁴: «He llegado a la frontera de la muerte; y cuando había pisado el umbral de Proserpina pasé a través de todos los elementos (per omnia vectus elementa) y retorné; a media noche vi brillar el sol con luz blanca destellante; me aproximé sucesivamente hasta el rostro de los dioses del inframundo y de los dioses del mundo superior y les adoré desde la proximidad más inmediata». Esto significa lo siguiente: cuando el *mystes* es «conducido por el sacerdote al interior del santuario» (2,5) vive allí su entrada en el reino de los muertos, bajo la protección de la diosa recorre todos los elementos, que son presentados aquí como seres de poder²²⁵, retorna del reino de los muertos; de pronto ve

221. Cf. para esto, por ejemplo, Nilsson, *Geschichte*, 682-685.

222. Así *ibid.*, 685.

223. Cf. la demostración en Dibelius, M., *Die Isis-Weihe bei Apuleius und verwandte Riten*, en *Botschaft und Geschichte* II, 56-62. Para la crítica, cf., sin embargo, la bibliografía consignada en Schweizer, E., *La Carta a los colosenses*, 139, nota 407.

224. Cf. el análisis en Dibelius, 32-55; además, sobre todo, Wittmann, W., *Das Isisbuch des Apuleius*, 1938 (FKRG XII), 100s.

225. Así Dibelius, *o. c.*, 50, aludiendo a *Met.* XI, 5 «gaudent numina, serviunt elementa».

irradiar la luz solar, y se acerca, en postura de adoración, a la proximidad de los dioses de todas las religiones cuya soberana es Isis²²⁶. Tiene que quedar abierta la pregunta de si esto significa que él es «asemejado a Isis, la soberana del universo» o «divinizado»²²⁷. En cualquier caso, es claro que la iniciación como totalidad instala de manera real al *mystes* bajo la protección de la diosa al ser la realización solemne de «su muerte voluntaria y de la liberación concedida graciosamente»²²⁸. Algo similar podría haber sido el contenido místico en Colosas, con la única diferencia de que en este último lugar se experimentó la iniciación como inclusión salvadora en el ámbito de soberanía de los «elementos» mismos, sin sometimiento al poder protector de una divinidad superior a éstos²²⁹. Pablo, empero, los contraponen a Cristo como «cabeza de todo principado y de toda potestad» (2,10), y recuerda expresamente a los cristianos helenistas que, en su bautismo, «han muerto con Cristo a los elementos del mundo» (2,20s; cf. 2,11s). Si el bautismo como conmorir y conresucitar con Cristo (2,12 cf. 3,2-4) es el contraargumento decisivo del apóstol contra la anexión de los cristianos helenistas bautizados a aquellas comunidades de misterios, es imposible que vea sus ritos de iniciación como analogía del bautismo. El paralelo en Gál 4,8-10 muestra claramente que adscribe cualquier servicio a los «elementos» al tiempo anterior a la conversión. En la conversión a Cristo, los cristianos han roto con la veneración de los στοιχεῖα de igual manera que con la veneración de todos los «llamados dioses» (1 Cor 8,5) y demonios.

En este contexto del kerigma común cristiano (cf. 1 Tes 1,9) podría haber visto tal vez el conjunto del cristianismo primitivo también las divinidades-misterios de su entorno. E incluso si aquí y allí se hubiera realizado o enseñado algo así como la divinización de los *mystes*, era imposible que en el cristianismo primitivo se interpretara el bautismo como analogía concurrente; y mucho menos aún que se hubiera formado como tal²³⁰. En los textos cristianos primitivos no hay indicio alguno a favor de tal posibilidad. Lo único posible es que en determinados sitios algunos cristianos, después de su bautismo, se prestaran, con relativa irreflexión, a iniciarse suplementariamente en tales misterios que, como en el caso de Colosas, no conocían ninguna divinidad de los misterios superior que supusiera para ellos una concurrencia clara con Cristo²³¹.

226. Cf. *Met.*, XI, 25, así como, especialmente, XI, 5 «regina manium» y XI, 2 «regina coeli».

227. Así Dibelius, *o. c.*, 49-53s.

228. «Instar voluntariae mortis et precariae salutis», *o. c.*, XI, 21,6. Cf. Dibelius, *o. c.*, 54: «El en otras circunstancias peligroso encuentro con los poderes de la muerte y del destino es anticipado y disuelto mediante la entrada voluntaria en su esfera de poder».

229. Así Dibelius, *o. c.*, 64s. Esto vale también en la derivación de la doctrina de los elementos, tomada de la tradición empedócleo-pitagórica, como ha demostrado últimamente de manera convincente Schweizer, *La Carta a los colosenses*, 113-117.

230. Contra Dibelius, *o. c.*, 71s.

231. Así *ibid.*, 67-70.

Si de lo dicho hasta ahora se desprende que es al menos sumamente dudoso que la idea de Rom 6 y de Col 2 pueda haber surgido del motivo místico de una participación en la muerte y resurrección de una divinidad pagana, ¿cómo se puede explicar su nacimiento? Para ello tenemos que prestar más atención a los contextos intracristianos. Hemos visto arriba que en la interpretación del bautismo en el nombre de Jesús desde el principio fue decisiva la donación personal y la vinculación con Cristo mediante la cual los bautizados como «cristianos» (Hech 11,26) pertenecen al futuro mundo salvífico superior. Esta fundamentación cristológica del efecto salvífico del bautismo tenía por base la muerte expiatoria y la resurrección de Cristo. Las expresiones *σύν* paulinas se pueden entender perfectamente como interpretación de estos puntos de apoyo cristiano-primitivos sin que exista la necesidad objetiva de añadir nuevos momentos.

La explicación de las expresiones *σύν* partiendo de presupuestos histórico-tradicionales intracristianos adquiere, empero, perfil claro mediante las siguientes observaciones²³². Los Hechos de los apóstoles muestran que, en el cristianismo helenístico primitivo anterior y contemporáneo de Pablo, los cristianos se entendieron como discípulos de Jesús (Hech 11,26; además 13,52; 14,20.22.28; 16,1; 18,23.27; 19,30; 20,1.30; 21,4.16). En esto es continuadora de la auto-interpretación del judeocristianismo palestino. La comunidad primitiva, por su parte, se supo como continuación pospascual del círculo de discípulos prepascuales. A diferencia del Bautista, Jesús había llamado a un determinado número de seguidores para que entraran en una relación especial de discipulado; los llamó para que le siguieran. Y precisamente aquí se encuentran los temas de la ruptura de vida, que determinan de manera decisiva la tradición bautismal cristiana primitiva, y revisten un perfil peculiar: el discípulo es llamado a salir radicalmente de su situación de vida; tiene que «abandonar todo» para seguir a Jesús en su camino de predicación del reino de Dios (cf. Mc 1,16-20; Mt 8,19-22 par). El seguimiento domina desde entonces toda la existencia del discípulo. Se expresa esto con perfil particularmente claro en Lc 14,27 par. En paralelo con el tema del abandono de la casa (Lc 14,26 par) se dice aquí: «Quien no lleva (Mt: toma) su cruz y viene detrás de mí no puede ser mi discípulo (Mt: no es digno de mí)»; cf. Mc 8,34 par. Aunque originariamente con *σταυρός* se haya dado a entender tal vez la cruz de Ez 9,4 con la que han sido sellados los discípulos²³³, sin embargo el logion ha tenido que ser entendido en la tradición pospascual en el sentido del seguimiento de Jesús en su muerte de cruz. Pone de manifiesto esto la añadidura en Lc 9,23 (*καθ' ἡμέραν*), que se encuentra muy próximo de 2 Cor 4,10s (*πάντοτε, ἕει*). En la tradición, el logion se ha unido al de la autonegación de los discípulos (cf. Mt 10,38s par; Mc 8,35 par). Este tiene el mismo objetivo que la paradoja de «perder» y «encontrar», o «salvar» la *ψυχή* propia. Los motivos de la llamada adquieren carácter fundamental respecto a la participación salvífica del discípulo de Jesús: sólo al precio de dejarlo todo logran los discípulos la salvación (cf. Mc 10,29s); sólo al precio de su vida personal lo logran. Al

232. Para lo que sigue, cf. Schweizer, E., *Mystik*, 190-194, así como Larsson, *Christus als Vorbild*, 74-80.

233. Cf. para esto Dinkler, *Jesu Worte vom Kreuztragen*, en *Signum crucis*, 77-98.

discípulo le aguarda la misma suerte que al maestro (Mt 10,24); al igual que éste, también aquél será despreciado, perseguido, carecerá de morada en la tierra como el Hijo del hombre (Mt 8,20 par). Lo mismo vale para Mc 10,39 par, donde, además, la suerte violenta que se anuncia aquí a los hijos de Zebedeo en el seguimiento de la muerte de Jesús, es completada mediante el motivo sinónimo del bautismo de muerte (cf. Lc 12,50)²³⁴. A este contexto pertenecen, finalmente, los motivos del morir de los discípulos con Jesús en el relato de la pasión: Mc 14,31 par (*συναποθανεῖν*), cf. Lc 22,33 (*μετά σου*); Jn 11,16, que concuerdan con la vocación del discípulo «a estar con Jesús» (Mc 3,14; 4,18 par; Jn 15,27) y con el motivo del seguimiento como estar-con (Lc 8,1; 22,14.56; Mc 14,67 par, así como acentuado Mt 12,30 par) y se continúan en el relato de la pasión, Mt 26,38.40; Mc 14,18.20 par. Todos estos textos ponen de manifiesto que el seguimiento de Jesús significa una comunión de destino de los discípulos con él; comunión que de hecho no llegó a realizarse en la situación de la pasión, pero que, mediante la nueva constitución del discipulado después de pascua, adquirió un sentido profundo para la existencia cristiana y un horizonte por el paso a través de la muerte para entrar en el *esjaton*. Si bien Jesús prometió a sus discípulos que, en la irrupción del nuevo mundo de salvación, serían sus compañeros de mesa en el banquete (Mc 14,25 —Mt 26,29 añade *μεθ' ὑμῶν*—; Lc 22,30), los discípulos experimentaron eso mismo, a modo de degustación anticipada, en el contexto de las apariciones del Resucitado (Lc 24,30).

La resurrección de Jesús constituye la confirmación escatológica de la verdad de su predicación y la de la incomparable autoridad divina de su persona, así como de la validez salvífica escatológica del discipulado (Lc 12,8s; Mt 10,32), discipulado en el que habían sido incluidos ahora no sólo sus mensajeros, sino toda la comunidad²³⁵. Así, la autocomprensión de la comunidad pospascual como comunidad de los discípulos de Jesús se fundamenta en la experiencia pascual central mediante la que ella se supo en comunión de vida y de destino con Jesús, que había caracterizado la conducta del prepascual grupo de discípulos respecto de él. Desde ahí, el bautismo «en el nombre de Jesús» de los nuevos discípulos adquiere su significado de vinculación personal con Jesús que marca toda la vida cristiana como seguimiento de Jesús; un seguimiento que incluye también el morir con él, ya que se ha fundado en la fuerza expiatoria de su muerte. En la lectura litúrgica del relato de la pasión y de la pascua, la comunidad pospascual se sintió incluida en el lugar de los discípulos prepascuales en el acontecimiento (de la pasión y de pascua). Como ella se sintió incluida en la celebración eucarística en *ὑπὲρ πολλῶν* (Mc 14,24 par) e interpelada personalmente en *ὑπὲρ ὑμῶν* (Lc 22,20, cf. 1 Cor 11,24), de igual manera también los bautizados experimentaron el perdón de los pecados

234. Cf. para esto, Cullmann, *Tauflehre*, 14s, el cual, sin embargo, elige la desafortunada formulación de «un bautismo general realizado por Jesús». Cf. en contra Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, 208s. Para la exégesis del logion, cf. de manera especial Kuss, O., *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe*, en *Auslegung und Verkündigung* I, 162-186.

235. Cf. para esto Wilckens, U., *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981, 135-158.

como efecto de la muerte expiatoria de Jesús (Mc 10,45 par; Mt 26,28²³⁶): bautismo y eucaristía fundamentaban el ser cristiano como seguimiento de discípulo.

Todo lo dicho hace natural la sospecha de que los motivos del «estar con» de los discípulos de Jesús en el seguimiento son el trasfondo de las expresiones σύν paulinas²³⁷. Es cierto que en su contexto no se encuentra alusión expresa alguna a la tradición de Jesús. En Pablo faltan también tanto el nombre de discípulo como el tema del seguimiento. Sin embargo, la equiparación de μαθηταί y χριστιανοί en Hech 11,26 muestra el punto de apoyo para que, en el cristianismo prepaolino de la diáspora, se entendiera el discipulado como la pertenencia a Cristo (lograda en el bautismo). El paulino Χριστοῦ εἶναι y su idea del cristianismo como κοινωνία con Cristo (1 Cor 1,9) se puede explicar perfectamente desde esos presupuestos de la comprensión del discipulado. Y las afirmaciones σύν-Χριστοῦ son, a su vez, explicaciones claras de este Χριστοῦ εἶναι. Además, en Pablo se encuentran también brotes de una concepción de *imitatio Christi* (cf. 1 Tes 1,6; 1 Cor 11,1; también 1 Tes 4,14s; Flp 2,5 y a esto Gál 4,19; 1 Pe 2,21-25). Gál 6,24 se corresponde con el logion del llevar la cruz y de la autonegación, Mt 10,38s par, así como también 2 Cor 4,10s; Lc 9,23. Los sufrimientos apostólicos se han entendido claramente como participación y representación de los sufrimientos y de la muerte de Cristo (cf. también 1 Pe 5,1). De todo esto se desprende que no se está lejos de la idea de que lo mismo vale en general también del sufrimiento de los cristianos (cf. 2 Cor 4,10-18 según 4,7-15; además, especialmente Rom 8,17; 1 Pe 4,13). En todos estos lugares se palpa la proximidad que existe respecto del logion sinóptico acerca del seguimiento en el dolor (cf., de manera paradigmática, Mc 8,34ss según Mc 8,31-33). Es muy probable que exista aquí un contexto histórico-tradicional aunque no se cite en parte alguna.

2. 7,1-8,17 De estar en la carne a estar en el espíritu

a) 7,1-6 El cambio de soberanía

Bibliografía: van Dülmen, A., *Theologie des Gesetzes*, 100-106; Gale, H. M., *The Use of Analogy in the Letters of Paul*, London 1964, 192-201; Giese, E., *Römer 7 neu gesehen im Zusammenhang des gesamten Briefes*, Diss. Marburg 1959, 19-25; Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms*, Leiden 1971; Kümmel, W. G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, en *Römer 7 und das Bild des Menschen im NT*, München 1974 (TB 53), 7s.36-42; Lindijer, C. H., *Het*

236. La añadidura del motivo bautismal εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν en Mt 26,28 es tal vez el testimonio más antiguo de una vinculación de bautismo y eucaristía, atestiguada con seguridad a partir del siglo II; cf. *supra.* p. 41s.

237. Esta es la tesis de Schweizer y de Larsson, nacida con independencia, cf. *supra.*, nota 232. Larsson 11-323 trata, además, de cimentar su tesis mediante una investigación de los textos cristianos que utilizan εἰκόων, en los que encuentra una transformación de la idea del seguimiento en idea de la *imitatio Christi*. Igualmente Goppelt, ThWNT II, 429.

Begrip Sarx bij Paulus, Assen 1952 (TB 22); Lohmeyer, E., *Probleme ntl. Theologie*, 75-156; Sand, A., *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967 (BU 2); Schnackenburg, R., *Römer 7 im Zusammenhang des Röm.*, en *Jesus und Paulus (FS W. G. Kümmel)*, E. E. Ellis - E. Grässer (eds.), Göttingen 1975, 283-300, aquí 288-291; Schweizer, E., *Die hellenistische Komponente im ntl. sark-Begriff*, en *Neotestamentica*, 29-48.

1 ¿O es que ignoráis, hermanos —hablo a quienes entienden de leyes—, que la ley tiene poder sobre el hombre (sólo) durante el tiempo en que permanece en vida? 2 Porque la mujer casada está ligada por la ley a su esposo (sólo) mientras éste vive. Mas una vez muerto el marido, queda desligada de la ley del marido y libre. 3 Por eso, mientras vive el marido, será llamada adúltera si pertenece a otro hombre. Mas si el marido ha muerto, ella está libre de la ley, de forma que no es adúltera si se une a otro hombre. 4 De esto se sigue (para vosotros), hermanos míos: también vosotros estáis muertos respecto a la ley por el cuerpo de Cristo, de manera que habéis pasado a pertenecer a otro, al resucitado de entre los muertos, a fin de que fructifiquemos para Dios. 5 Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, suscitadas mediante la ley, obraban en nuestros miembros a fin de que produjéramos frutos para la muerte. 6 Mas al presente, hemos quedado emancipados de la ley al haber muerto (a aquello) en cuya cárcel estábamos aprisionados, de modo que sirvamos (a Dios) en el nuevo ámbito (de poder) del espíritu, y no (más) en el viejo de la letra.

Análisis

Lo que Pablo ha dicho en el capítulo 6 sobre la libertad respecto del pecado lo precisa ahora como libertad respecto de la ley y de esta manera expone la frase que ha dejado sin comentar en 6,14b. El paralelismo de la argumentación en 6,15-23 y 7,1-6 es manifiesto²³⁸. En ambas ocasiones se trata del cambio de soberanía que los cristianos han experimentado en el bautismo y que tiene sus consecuencias en que ellos ahora «dan fruto» para Dios (cf. 7,4 con 6,21s), mientras que antes servían a la ley en las concupiscencias (6,12) del pecado o en las «pasiones de los pecados» (7,5).

Pero al mismo tiempo, se determina este cambio de soberanía mediante una nueva contraposición: «en el ámbito (de poder) de la

238. Cf. la sinopsis en Luz, *Aufbau*, 170, así como la valoración, *ibid.*, 166s, 176.

carne» frente a «en el nuevo ámbito (de poder) del espíritu» (7,5s). Y también en esta antítesis se habla de la ley: *ὡὐὐ δὲ κατηργήθημεν ἄπὸ τοῦ νόμου* (v. 6). Esta contraposición, nueva respecto al capítulo 6, establece una tesis que se explica a continuación (7,7-8,17): 7,7-25 explicita 7,5; y 8,1-17, después, 7,6. La relación con lo que sigue es tan patente como la relación con lo que antecede. Rom 7,1-6 tiene, pues, carácter de compendio en el sentido de que el efecto del bautismo como liberación de los cristianos del pecado se interpreta ahora como su liberación de la ley y, por consiguiente, como cambio de lugar de «estar en la carne» a «estar en el espíritu»²³⁹.

La división es clara. De un principio de la ley (v. 1), que Pablo aplica al derecho matrimonial (v. 2s), concluye el principio cristiano de la liberación de la ley (v. 4), principio que expondrá en v. 5s. Ambas partes, v. 1-3 y v. 4-6 han sido construidas en paralelismo estricto. A la tesis de v. 1 corresponde la tesis de v. 4, como queda subrayado con el doble vocativo «hermanos» (v. 1 y 4). Y v. 2s y v. 5s tienen respectivamente función explicativa (γάρ, v. 2 y v. 5).

Explicación

1 «¿O es que ignoráis?» se corresponde con 6,3. Pablo comienza a exponer un nuevo argumento con el que debe negar la objeción de 6,1. El vocativo «hermanos», que no aparecía desde 1,13, indica la importancia del paso a la temática de la ley, en la que ya se había centrado la contraposición cristiano-judía como en su aguijón verdadero (cf. 2,12ss; 3,21ss; 4,13ss; 5,13.20)²⁴⁰. La objeción en 6,1s se dirigía a la tesis de 5,20s, la tesis de que la gracia había pasado a ocupar la soberanía sobre el pecado, que, a su vez, había logrado su soberanía sobre todos los hombres mediante la aparición de la ley. Para el interlocutor judío se corrobora mediante esto el juicio de que aquí se propaga una abolición de la ley (3,31) y al mismo tiempo el libertinaje; que, por consiguiente, se invita al pecado (3,8; 6,1). Frente a todo esto, lo que Pablo pretende ahora es derivar el fin de la soberanía de la ley (6,14b) partiendo de la ley misma (ὥστε, v. 4). Para esto apela a los conocimientos de la *torá* que tienen los destinatarios. Según esta misma, ella ejerce su dominio sobre los hombres mientras estos

239. Cf. Luz, *Aufbau*, 177; además, la bibliografía en Käsemann 181, así como, especialmente, Schnackenburg, *Römer 7*, 288-291.

240. Käsemann 177 sospecha con razón «que el apóstol era consciente de haber pisado aquí terreno muy peligroso frente a la comunidad romana o respecto de grupos importantes en ella».

están vivos (cf. 6,7)²⁴¹. Y prueba esto refiriéndose al derecho matrimonial. La mujer casada está ὑπανδρος por la ley²⁴²; es decir, está ligada a su marido mientras éste vive. Si está muerto, desaparece la fuerza jurídica de este vínculo. A partir de ese momento, la mujer está libre de esta ley que la ataba al marido²⁴³. Κατήργηται no se refiere a la ley como tal (cf. en contra 3,31), sino a la relación de la mujer con la ley. La consecuencia práctica (ἄρα οὖν) de esta disposición legal es que la mujer sólo es considerada como adúltera mientras vive su marido²⁴⁴ si ella mantiene contactos carnales con otro hombre y «pertenece» a éste en lugar de a su marido²⁴⁵. De ahí que²⁴⁶ después de la muerte de su marido esté libre de la ley que la ata a éste²⁴⁷, de manera que, a partir de ese momento, ya no pesa sobre ella el delito de adulterio si se entrega a otro hombre.

La consecuencia de esto (ὥστε)²⁴⁸ es tan importante que Pablo vuelve a dirigirse otra vez directamente a los destinatarios²⁴⁹.

También ellos «han quedado muertos para la ley»²⁵⁰ (cf. Gál 4,1s). El aoristo pasivo indica el acontecimiento del bautismo, del que se ha hablado en 6,3ss. Mediante el efecto de la muerte expiatoria de Cristo,

241. Esto responde a la tradición doctrinal rabínica, cf. Quid 1,1 en Bill III, 234, así como R. Johanan en Schab 30a: «En el momento en que el hombre muere queda libre de la *torá* y de los mandamientos»; igualmente Nidda 61b; Pes rab 51b; jer. Kilaim 9,3 en Schoeps, *Paulus*, 178s.

242. El término helenístico se encuentra también en LXX, cf. Núm 5,20.29; Prov 6,24.29; Eclo 9,9; 41,23; TestL 14,6; de vez en cuando en la tradición rabínica: cf. Bill III, 234.

243. En este sentido se utiliza νόμος τοῦ ἀνδρός, -difícilmente los derechos y obligaciones del hombre (de manera análoga νόμος τοῦ λεπροῦ Lev 14,2 y νόμος τοῦ εὐξαμένου Núm 6,13), como, por ejemplo, opinan Sanday-Headlan 173. Errada es también la interpretación de Barrett 136, según el cual el marido representa la *torá* frente a la mujer. Cf. lo atinado en Cranfield 333s.

244. Χρηματίζεσθαι significa en el griego helenístico la denominación por parte del entorno, cf. en el NT todavía Hech 11,26. Mas, puesto que puede designar también instrucciones divinas (cf. Mt 2,22; Lc 2,26; Hech 10,22; Heb 8,5 [12,25]), en Rom 7,3 podría resonar, por el contexto, el matiz de que la denominación como «adúltera» por parte del entorno está legitimada mediante la ley. Para el futuro gnómico (como en 5,7), cf. Bl-Debr-Rehkopf §349, 1.

245. Para la expresión bíblica γίνεσθαι ἀνδρί (ἵ τῆτῆ), cf. Dt 24,2; Rut 1,12s; Os 3,3.

246. Para el genitivo del infinitivo con sentido consecutivo (como en 6,6), cf. Bl-Debr-Rehkopf § 400, 8.

247. Ἐλευθερος ἀπό (clásicamente en Platón, *Leg.*, 832 D) como δεδικαίωται. Con ἀπό τοῦ νόμου se quiere dar a entender el νόμος τοῦ ἀνδρός de v. 2, como algunos testigos (33. 629 pc m vg^{ms}) añaden correctamente de manera secundaria.

248. Cranfield 335 acentúa con razón que con ὥστε se introduce no una comparación, sino una consecuencia.

249. Ἀδελφοί μου prepara ya el paso al «nosotros» de v. 4 fin.

250. Cf. los paralelos rabínicos en Bill III, 234.

concretamente: mediante la entrega de su cuerpo a la muerte y por medio de la participación en este acontecimiento de su morir por ellos, éstos están muertos frente al pecado (6,10s); y, por consiguiente, también frente a la ley que los había sentenciado conjunta y definitivamente como pecadores con la consecuencia de su pecado, la muerte. «Mediante el cuerpo de Cristo» debe entenderse, indudablemente, en este sentido: como una precisión de «mediante la muerte de Cristo» (5,9) y de «mediante el bautismo en su muerte» (6,4), que se aclara partiendo de la interpretación paulina de bautismo y cena²⁵¹. En efecto, Pablo habla del cuerpo de Cristo constantemente sólo en este contexto sacramental. Εἰς ἔν σῶμα (1 Cor 12,13), concretamente en el cuerpo de Cristo (1 Cor 12,27), hemos sido bautizados; y de este «mi cuerpo por vosotros» (1 Cor 11,24), «el cuerpo de Cristo» es del que participamos todos nosotros en la cena del Señor (1 Cor 10,16). Por eso es correcto decir que Pablo se refiere concretamente al cuerpo del crucificado²⁵², pero a ése cuerpo presente en el bautismo y en la eucaristía, de manera que en ellos participamos de manera concreta y corporal del efecto expiatorio de su muerte. Desde este punto de vista es también correcto percibir una referencia eclesiológica²⁵³, aunque sólo sea en esta participación sacramental común de todos los cristianos en el cuerpo del crucificado. En Rom 7,4 no tiene fundamento la idea de que los cristianos se hacen y son un cuerpo como comunidad mediante la vinculación con Cristo. No se puede argüir la siguiente frase de infinitivo en la que Pablo, en analogía con v. 3, de la muerte de los cristianos frente a la ley concluye que ellos pertenecen ahora jurídicamente «a otro, al resucitado de la muerte». Ciertamente, el Cristo resucitado es el centro de su Iglesia como de su cuerpo (1 Cor 12,12s); en el bautismo se han hecho todos εἰς en él (Gál 3,28). Pero aquí se quiere subrayar que el resucitado de entre los muertos es el crucificado: los cristianos han sido liberados de la ley mediante la entrega de su cuerpo a la muerte. Su resurrección de la muerte es un acontecimiento que se sitúa más allá de la competencia de la ley como acción poderosa de Dios mediante la que el efecto de

251. Cf. para esto mi artículo: *Eucharistie und Einheit der Kirche*: KuD 25 (1979) 67-85, aquí 73-77.

252. Así la mayoría de los exegetas, por ejemplo, decididamente, Michel 167; Kuss 437; últimamente Cranfield 336. También algunos Padres, como especialmente Orígenes en Rufino, 1073s; Ambrosiaster 106; Pelagio 35.

253. Así, de manera especial, por ejemplo Schweizer, *Mystik*, 186; Lagrange 162; Robinson, J. A. T., *The Body*, London 1952, 47. Esta interpretación es mayoritaria entre los Padres, cf. Tertuliano, *De monogamia*, 13 («mediante el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia»), así como Teodoro de Mopsuestia (Staab 124), el cual, por esa razón, entiende, desde v. 4 fin, σῶμα Χριστοῦ exclusivamente como el cuerpo de resurrección.

la muerte expiatoria de Cristo, la liberación de los pecadores del pecado y de la ley, ha encontrado espacio en la realidad escatológica de la nueva vida. Como co-muertos con el Crucificado, los cristianos no pertenecen ya más a la ley que, como pecadores, les entregó a la muerte; y como co-resucitados con el resucitado, ellos pertenecen, al contrario, por completo al resucitado y viven como él (6,10) para Dios (6,11) bajo la soberanía de la justicia y no bajo el dominio del pecado (6,16ss), de manera que producen fruto para Dios. En la frase introducida con ἴνα se expresan ambas cosas, tanto el objetivo divino de la muerte y resurrección de Cristo: nuestra salvación para el camino de la justicia, cuyo τέλος es la vida en lugar de la muerte (6,20ss), así como también la obligación de los redimidos de obrar la justicia, καρποφορεῖν (cf. 6,4). Pablo cambia aquí de la segunda persona a la primera e indica con ello que lo que dice a los destinatarios respecto de su conversión vale al mismo tiempo para él y, por consiguiente, en general para todos los cristianos.

V. 4 es, pues, una aplicación de la regla fundamental de v. 1: porque son cristianos, porque han muerto juntamente con Cristo, porque están muertos respecto a la ley, ésta ha perdido la soberanía sobre ellos. Al mismo tiempo, Pablo toma el γενέσθαι ἑτέρῳ de v. 2s: así como según la ley la esposa es libre para entregarse o pertenecer a otro una vez muerto su esposo, así también los cristianos desde su θανατωθῆναι en el bautismo. Sólo en esta aplicación existe correspondencia entre v. 4 y v. 2s. Por lo demás, ambos casos de aplicación son diferentes. Quien entiende los argumentos de las dos partes de v. 1-4 como comparación tiene que sorprenderse de que, por una parte, se trata de la muerte del marido y por la otra, por el contrario, de la muerte de los cristianos mismos; y atribuirá esta discordancia a una equivocación del apóstol a la hora de manejar sus imágenes de comparación²⁵⁴. Pero v. 4 no es una aplicación de v. 2s, sino una aplicación, como v. 2s, del principio de v. 1, el cual está formulado por eso de manera tan general: τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ que cuadra a ambos casos, diferentes entre sí²⁵⁵. Precisamente ahora es cuando no se debe interpretar alegóricamente²⁵⁶.

254. Así, por ejemplo, Lietzmann 71s, y de manera especial Dodd 120; Gale, *Use of Analogy*, 192ss.

255. Así, atinadamente, por ejemplo, Kümmel, *Röm 7*, 36-41; últimamente Käsemann 177s; Cranfield 334.

256. Los exegetas de la Iglesia antigua vieron de diversa manera en v. 2s una alegoría, pero se vieron metidos casi siempre en dificultades de no poca monta. Caso extremo es la exégesis de Agustín: dice que la esposa es el alma, su marido el pecado, la ley la del pecado; el alma muere al pecado y se hace así libre de la ley del pecado para pertenecer a Cristo (*Propos.* 36, de manera similar *De div. quaest.* LXXXIII 66,1s; *Contra Faust. Manich.* 15, 8 en Schelkle, *Paulus*, 226). De igual manera en el presente, por ejemplo, todavía Leenhardt 112s: dice que el cristiano es, desde la muerte de su «cuerpo de pecado» (6,6), semejante a una viuda; y con ello ha quedado en libertad para desposarse con Cristo.

Si se tiene presente el curso de la argumentación, se ve claro que con νόμος se quiere dar a entender la ley de Moisés. La extendida opinión de que en v. 1-3 se está apuntando al derecho romano²⁵⁷ o, en general, al derecho civil de aquellos tiempos²⁵⁸ no tiene fundamento ya que v. 4 es una consecuencia de v. 1-3, pero en v. 4 se habla claramente de νόμος en el sentido de 6,14²⁵⁹. Mediante la aplicación formal del método de interpretación rabínica de la ley, Pablo deriva la libertad cristiana frente a la ley de la *torá* misma, así como anteriormente probó en el capítulo 4 la justicia de la fe sirviéndose del Génesis. El paréntesis en v. 1 no es una *captatio* mediante la alusión a la cultura jurídica de los destinatarios, sino que es completamente normal que conozcan la *torá*, que, como «Escritura», continúa siendo el texto normativo de la Iglesia; y en la Iglesia primitiva se recibió plenamente el derecho matrimonial y sexual de la *torá* reforzada mediante el mandamiento del *Kyrios* (1 Cor 7,10)²⁶⁰.

Además, la *torá* habría sido familiar para los cristianos romanos venidos de la gentilidad ya que antes de su conversión, en el *status* de «temerosos de Dios», recibieron el adoctrinamiento de las sinagogas²⁶¹. Cae por tierra, pues, el motivo principal para rechazar esta exégesis sostenida por la mayoría de los exegetas²⁶²: que difícilmente se puede suponer en cristianos venidos de la gentilidad un conocimiento tan detallado de la *torá*. A la segunda razón, el uso de νόμος sin artículo en v. 1a, le quita fuerza Pablo mismo al utilizar el artículo en el miembro siguiente v. 1b.

5 Lo sucedido en el bautismo (ἐθανατώθητε) se desarrolla en v. 5s como cambio de vida de alcance escatológico: mediante él, la soberanía de la ley se ha convertido en pasado para todos los cristianos. Pablo describe, sorprendentemente, ese pasado como «estar en la carne» e introduce así una expresión que tendrá gran importancia en lo que sigue. Mientras que en otros lugares puede decir también de los cris-

257. Así, de manera especial, Jülicher 269, el cual hace que Pablo formule «invocando, de manera casi humorística, la formación jurídica de los romanos, famosos en el mundo entero por el 'derecho romano'».

258. Así, por ejemplo, Kühl 224; Sanday-Headlam 172 y últimamente Käsemann 277: «νόμος es aquí el orden reglamentado legalmente».

259. Käsemann 177 hace que Pablo, «en intención pedagógica», partiendo del «ámbito social», saque conclusiones para la fe cristiana, de manera que «ha hablado aquí de manera chirriante de νόμος... a causa de esta analogía». Se pierde así la fuerza de la argumentación en v. 1-4 (οὐτως).

260. El final de la vinculación de la mujer a su esposo mediante la muerte de éste se encuentra tanto en el ordenamiento de la comunidad del cristianismo primitivo (1 Cor 7,39) como en la tradición doctrinal rabínica, cf. *supra.*, nota 241.

261. Así Schmithals, *Römerbrief*, 87s.

262. Cf. todavía van Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 100-102; Cranfield 333; últimamente Schlier 215.

tianos que viven «en la carne» (ἐν σαρκί) (2 Cor 10,3; Gál 2,19s; Flp 1,22.24; Flm 16), no puede afirmar que viven «según la carne» (κατὰ σάρκα) (8,4s.12; 2 Cor 10,2s, cf. 1,17; 11,18). Aquí el «estar en la carne» aparece como un pasado acabado; se concibe, pues, en un sentido especial que se comentará en el miembro siguiente: las pasiones de los pecados tuvieron tales efectos en nuestros miembros que produjimos frutos para la muerte. Con ello, v. 5 repite mirando al pasado lo que 6,12 ha enfatizado, mirando al presente, como pasado irreversible. Las παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν son las ἐπιθυμίαι de 6,12²⁶³. Influyen en los miembros, que, correspondientemente, son los portadores de la acción del cuerpo²⁶⁴. De esta manera se corresponde ἐν τῇ σαρκί en 7,5 con ἐν τῷ θνητῷ ὀμῶν σώματι en 6,12.

Detrás están la antropología y la ética helenística, según las cuales, desde Platón, las concupiscencias o pasiones²⁶⁵ son consideradas como excitaciones del cuerpo de las que tiene que mantenerse alejado el filósofo si quiere verse libre de la ligazón al cuerpo²⁶⁶. Sin embargo, no se trata aquí de una «influencia» directa de la filosofía helenística sobre Pablo, sino más bien de un extendido conjunto de motivos de doctrina dualista de salvación y de antropología de la tradición sapiencial judía tardía que pudo entremezclarse en la diáspora judía con la filosofía helenista, pero que, sin embargo, conservó constantemente su

263. Aunque Pablo utiliza casi siempre παθήματα en sentido de «padecimientos» (8,18; 2 Cor 1,5-7; Flp 3,10), no se apunta aquí a experiencias de padecimiento a las que los pecadores están expuestos por parte del pecado (así Schlatter 228s); porque ἁμαρτία son siempre acciones humanas a diferencia «del pecado» como poder que domina al pecador (6,12s, así como luego 7,8). Por consiguiente, hay que entender παθήματα en sentido activo como pasiones malas (cf. así Gál 5,24 así como παθή en Rom 1,26; 1 Tes 4,5) en las que los pecados «llevan a efecto» su motivación y fuerza concretas. En los mencionados lugares de comparación se ve con claridad también la proximidad de παθήματα y ἐπιθυμίαι.

264. Cf. también negativamente 6,13.19; 7,23; Col 3,5; de manera positiva 1 Cor 6,15; 12,12ss.

265. Πάθη o παθήματα es un término helenístico que en Aristóteles, *Eth. Nic.* II, 4 (1105 B 19ss) designa de manera neutral los afectos del alma. Posteriormente, sin embargo, estos fueron valorados de manera negativa en la Estoa (ἀπάθεια como ideal ético) con lo que se unió en parte el topos platónico del morir a las concupiscencias y apetitos: cf. por ejemplo, Plut., *Moralia* 745 EF así como ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός, *ibid.* 101 B, 1096 C; 4 Mac 7,18 κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν, pero sobre todo Filón, por ejemplo, *Ret. Div. Her.* 268 τὰ σώματος... πάθη, σαρκὸς ἐκπεφυκότα, ἢ προσεργίζονται; *Abr.* 164 σαρκί καὶ τοῖς σαρκὸς πάθεσιν ἐδοῦλωσαν. Más documentación en Schweizer, *Hellenistische Komponente*, 40-44.

266. Cf., de manera especial, Platón, *Phaed.* 82B: ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπάσων. Se defendió muchas veces este principio en el tiempo helenístico contra la valoración antiplatónica-positiva del κατὰ σάρκα ἥδονη de Epicuro. Cf. para esto Schweizer, *ThWNT* VII, 103s, así como detalladamente, *Id.*, *Hellenistische Komponente*.

propio perfil soteriológico²⁶⁷. La concepción veterotestamentaria de «carne» como la impotencia y caducidad de toda vida, que necesita imprescindiblemente de la ayuda y salvación de la fuerza de Yahvé, se ha transformado aquí de manera que «carne» se ha convertido en realidad mortal incurable de la existencia terrena²⁶⁸, de la que el piadoso debe ser rescatado mediante la introducción en la realidad divina ultraterrena de la vida²⁶⁹. Se espera tal redención no sólo con la mirada puesta en un raptó y transformación escatológicos²⁷⁰, sino también como transformación presente del ser vivida «místicamente» al hospedarse el espíritu o la sabiduría de Dios en el interior del devoto como fuerza contrapuesta a la fuerza antidivina de la carne²⁷¹. Se experimentan así carne y espíritu como esferas de poder que actúan la una en contra de la otra²⁷², de manera que se concibe ahí la contraposición teológica entre justicia e injusticia en categorías dualistas de substancia²⁷³ como dos ámbitos de realidad a los que, correspondientemente, pertenecen dos clases de personas contrapuestas²⁷⁴. «Carne» es una esfera supraindividual de poder en la que participa el individuo en la medida en que no se abre a la fuerza contrapuesta de Dios y supera con la ayuda de ésta su situación de prisionero en la carne²⁷⁵.

En el contexto de esta doctrina sapiencial helenístico-judía de su tiempo, Pablo concibió la conversión cristiana como transformación del estar en la carne al estar en el espíritu²⁷⁶. Así se explica que él concibiera la carne como la realidad substancial del mal dada con el cuerpo, el «cuerpo mortal» (6,12), «este cuerpo de muerte» (7,24), a la que está unido inseparablemente el hombre como ser terreno (1 Cor 15,47-49). Pero concibió el estar en la carne no como desgracia, sino como pecado, como «enemistad contra Dios» (8,8). La σάρξ es ciertamente también para él un poder que domina al hombre, que lo esclaviza (cf. Gál 5,16), porque vive κατὰ σάρκα y «es carnal» en

267. Cf. para esto Brandenburger, *Fleisch und Geist*, cuyo análisis de Filón descubre nuevas conexiones a este respecto. Remito al excursus especializado en Blank, *Der Brief an die Galater* (EKK).

268. Cf., por ejemplo, Hen 15,4; Sab 7,1s.

269. Cf., por ejemplo, Hen 108,7-11; 4 Esd 7,88; 14,14; Filón, *Leg. All.* III 42; *Abr.* 9; *OdSalm* 33.

270. Cf., por ejemplo, 4 Esd 14,9ss; Hen *esl* 22.

271. Cf., por ejemplo, Filón, *Deus Imm.* 123; *Rev. Div. Her.* 263-566.267-272; *Gig.* 29-31; 53s.

272. Cf., por ejemplo, Filón, *Deus Imm.* 180.

273. Cf., por ejemplo, la transformación de la doctrina de los dos caminos en Filón, *Deus Imm.* 142-144.

274. Cf. la doctrina de los dos espíritus en IQS 3s, así como la doctrina paralela de Filón de las dos clases de hombres *Leg. All.* I, 31ss; *Op. Mund.* 134ss.

275. Aquí Filón trabaja frecuentemente con la idea platónica de la «enajenación» del cuerpo como objetivo ético del sabio, por ejemplo, *Conf. Ling.* 77s; *Rev. Div. Her.* 276-274; *Gig.* 14.

276. Cf. la interpretación de Filón de Gén 6,11 en el sentido de una conversión *Deus Imm.* 138s, y acerca de esto, Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 181s.

la actuación concreta del mal (7,14). La materialidad de la corporeidad no es el mal, sino la realidad física, inseparable del actuar mal; y las concupiscencias y las pasiones no son malas porque fijan al hombre a su corporeidad, sino porque se oponen a la voluntad de Dios y por consiguiente —como consecuencia del pecado (6,21)— «producen fruto para la muerte». Correspondientemente, dejar de «estar en la carne» se trata no del desligarse el alma de los lazos del cuerpo, sino de la liberación de todo el hombre del pecado para el culto corporal: «para que produzcamos fruto para Dios».

Frente a 6,12s, es nuevo en 7,5 sobre todo el puesto de la ley. Las pasiones, en las que el pecado se concreta (6,12) con acciones pecaminosas (τῶν ἀμαρτιῶν), son suscitadas «mediante la ley». La expresión es más dura que en 5,20, y se corresponde con 1 Cor 15,56: «La fuerza (δύναμις) del pecado es la ley». La ley «activa» las pasiones pecadoras²⁷⁷. En 7,7-11 se pone de manifiesto qué sentido tiene esto (cf., de manera especial, v. 11: διὰ τῆς ἐντολῆς) y sólo allí puede ser reflexionado. Pero en todo caso, el dominio (κυριεύειν) de la ley (v. 1, cf. 6,14) es concretado así: la *torá* participa en el origen del pecar y, por consiguiente, también en su consecuencia, el καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ. La pregunta de v. 7 es realmente natural aquí: ¿es pecado la ley misma? Porque sorprende que se hable de la ley en 7,1-6 exactamente igual que en el capítulo 6 del pecado como amo nuestro en el pasado. Y en el único lugar en que es patente una relación entre ambos, en v. 5, parece que compete a la ley el papel dirigente.

En este sentido, el tiempo actual cristiano (cf. 3,12) se contrapone 6 al tiempo bajo la ley: «Hemos sido desligados de la ley»²⁷⁸. La correspondencia con v. 2 (κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός) se formula en aoristo pasivo como en v. 4. De nuevo el acontecimiento del bautismo de 6,3ss se concibe como un morir frente a la ley en la que permaneciáramos prisioneros como en una cárcel (cf. Gál 3,13)²⁷⁹. La consecuencia de nuestra liberación de la ley es que servimos (a Dios)²⁸⁰ «en el nuevo ámbito de poder del espíritu y no en el viejo de la letra». La antítesis «en el espíritu, no en la letra», tomada de 2,29, tiene también aquí carácter de fórmula. Se pone esto de manifiesto no

277. Käsemann, 179.

278. La variante occidental νόμου τοῦ θανάτου es una añadidura secundaria motivada por v. 3 y precisa al mismo tiempo la función mortífera de la ley de v. 5.

279. Hay que deshacer la atracción ἐν ᾧ: ἀποθανόντες τῷ νόμῳ, ἐν ᾧ κατειχόμεθα. Aquí se piensa claramente también en νόμος no como expresión neutral (Zahn 335) —el estar en la carne (así Kühl 227)—. Κατέχειν ἐν φυλακῇ se encuentra en Diod S 1265, 9; Diog L 6,7 (cf. Pr-Bauer 836).

280. Α δουλεύειν hay que añadir mentalmente según v. 4 τῷ θεῷ, cf. 6,16ss.

sólo en la ausencia de artículo sino, sobre todo, en que no se puede explicar por el contexto la elección del término *γράμμα* en lugar de *νόμος*. Tenemos ante nosotros una reminiscencia de 2 Cor 3,6, donde la *torá* como *γράμμα* (a diferencia de *γραφῆ*) tiene la función del «homicida» frente a la del espíritu como «vivificador». Esto es lo que se quiere decir aquí. Después de 6,5s, Pablo añade la contraposición *ἐν καινότητι-οὐ παλαιότητι* mediante la que se subraya fuertemente el escatológico «pero ahora» y se contraponen el espíritu como poder de resurrección vivificador (6,5, cf. 8,6.10s) a la letra que mata. El poder del espíritu, en cuyo ámbito de eficacia escatológico —y por consiguiente absolutamente «nuevo»— hemos sido situados mediante el bautismo, ha demostrado su fuerza en la resurrección del Cristo crucificado por nosotros, y es así, al mismo tiempo, la fuerza mediante la que, unidos al Resucitado y perteneciéndole a él (v. 4) producimos fruto para Dios en nuestro caminar. Mediante ella ha llegado a su fin, se ha hecho «viejo», el poder de la ley, en cuyo ámbito de influencia estábamos prisioneros, de modo que produjimos fruto para la muerte (v. 5). Es la fuerza con la que la ley comprueba al pecador como pecador y le entrega «literal» y definitivamente a la muerte como consecuencia del pecado. Caduca, pasada de moda está, pues, no la ley misma, sino esta función de maldición (Gál 3,13) como *γράμμα ἀποκτενοῦν* por la que se había convertido en señor nuestro²⁸¹.

Resumen

La confrontación con la objeción del interlocutor judío alcanza su culmen en nuestra sección. Este había justificado el reproche de que la predicación de la justificación *sola gratia* desemboca en una provocación a pecar diciendo que Pablo predica la justificación del pecador sin obras, pues entonces se produce el contrasentido de que la «justicia» cristiana es de hecho anarquía. Por el contrario, Pablo precisa su tesis del capítulo 6, de que el cristiano está liberado del pecado mediante la participación en la muerte expiatoria de Cristo y en su resurrección en el bautismo y que, por consiguiente, está obligado a practicar la justicia y a oponerse al pecado; y la precisa en 7,1-6, mediante la tesis de que el cristiano está liberado precisamente ahí también de la soberanía de la ley. Porque la ley sentencia conjuntamente al pecador con el pecado y la consecuencia de éste, la muerte. Mas puesto que Cristo tomó sobre sí vicariamente por ellos, en su muerte expiatoria,

281. Contra Käsemann 130. Pero interpreta de manera equivocada también Cranfield 339s, según el cual tiene que ser abrogada no la ley sino tan sólo su «abuso legalista».

la muerte de todos los pecadores como consecuencia de su pecado, y Dios los ha unido realmente, en el bautismo, con el Crucificado y Resucitado, están excluidos del poder de la ley como «letra que mata». Pero precisamente este final de la soberanía de la ley sobre los cristianos responde al principio de la ley misma, según el cual su poder sobre los hombres termina en la muerte. En este sentido, con la liberación de los cristianos de la ley no se abole la ley misma, sino que se le da toda su validez (3,31). Esto no es una sutileza hermenéutica de la ley, sino que se hace real en que los bautizados han sido rescatados de la «carne» como esfera de poder del pecado de la que anteriormente no se podía escapar y han sido introducidos en la esfera de poder del espíritu, con lo que la realidad concreta del pecado en las pasiones y concupiscencias pecadoras pertenece ya al pasado; y el presente pertenece al culto, es decir, al hacer la justicia en la praxis de la vida cristiana. La ley en su función frente al pecador tiene su ámbito de poder «en la carne» como campo del efecto del pecado; y puesto que todos los hombres han pecado, el ámbito de la «carne» es universal y cada uno de los pecadores está ligado a él. Mas en cuanto que, mediante la muerte expiatoria y la resurrección de Cristo, todos los hombres han sido liberados del pecado y de su campo de influencia «en la carne» y han sido trasladados al ámbito de salvación escatológica de la fuerza creadora del Espíritu de Dios, están también fuera de la soberanía de la ley. Mediante el acontecimiento de Cristo, tal soberanía está limitada al ámbito de la carne y ha sido convertida en pasado²⁸².

Teológicamente dependen muchas cosas de una interpretación correcta de esta tesis paulina. En efecto, si se entiende la ley en v. 1-3 —en lugar de *torá*— en general como orden jurídico; si se interpreta, además, lo dicho en v. 4-6 en el sentido de una *abrogatio legis* —en lugar de como *abrogatio servitudinis sub lege*— y, bajo tales presupuestos, se toma en serio la relación de v. 4-6 con v. 1-3, entonces se sigue de ahí que, mediante el acontecimiento de Cristo, con la *torá* se ha abolido conjuntamente todo el orden jurídico del mundo y ha sido sustituido por el nuevo orden del espíritu. Así argumentaba la «izquierda reformadora» y, de manera similar, también hoy la «teología de la revolución».

Es cierto que Pablo ha considerado el ámbito «en la carne» como «dimensión a escala mundial» y, en consecuencia, ha concebido también la ley como «poder que obra a escala mundial»²⁸³. Pero la ley no tiene

282. En este sentido vale lo siguiente: «La pertenencia a Cristo presupone no el final de la vinculación de la ley, sino que lo crea» (Käsemann 177) y: «Para Pablo la antítesis de letra y espíritu es idéntica a la de carne y espíritu» (*ibid.*, 181).

283. Käsemann 178.177.

para él una dimensión política ni mucho menos el sentido de *orden* del mundo. Desde la perspectiva de Dios, su función consiste en comprobar, con claridad y validez escatológicas, el pecado como oposición a Dios y en condenar a los pecadores a la muerte. De ahí se convierte la ley en poder de muerte a escala mundial porque el pecado es universal; es decir, es representante del juicio final presente en el mundo de la «carne». Así tiene función de soberano, pero no función de orden, sino de condenación. Y como tal, ha perdido su poder sobre los pecadores mediante la muerte expiatoria de Cristo²⁸⁴. De manera correspondiente, el «nuevo ámbito de poder del espíritu» es sin duda la irrupción escatológico-definitiva de una nueva soberanía mundial, pero no de un nuevo orden del mundo, sino la entrada en vigor de la fuerza escatológica de resurrección de Dios, que ha privado de poder al pecado y que —en contra de la sentencia de la ley— abre la vida a los pecadores y los capacita como *iustificati* para obrar la justicia. Con otras palabras, el tema de 7,1-6, y con ello el de toda la sección 7,1-8,17, es el siguiente: justificación como liberación, pero no como liberación de los órdenes antiguos, sino como liberación de la enajenación pronunciada sobre nosotros de manera definitiva por la ley, enajenación en la que nos habíamos perdido definitivamente a nosotros mismos. Por consiguiente, liberación no como acción humana, como lucha contra antiguos órdenes del mundo y a favor de nuevos, sino como acción creadora de Dios a favor de la humanidad perdida.

Si se tiene presente que esta liberación se hace realidad en el acto del bautismo eclesial, tan poco vistoso, tan carente de importancia humanamente, entonces aparece con toda claridad su diferencia respecto de cualquier liberación proclamada y peleada actualmente: el bautismo hace patente que la verdadera liberación del hombre de su enajenamiento jamás es el resultado de la actuación humana, sino del milagro de la actuación salvífica divina en Cristo. Si se pregunta por este milagro en el mundo, «en la carne», entonces la respuesta puede sonar: consiste sólo en el espíritu, que permanece siempre como Espíritu de Dios allí donde los hombres, cogidos por él como *iustificati impii*, viven y actúan en él.

Pero tampoco la ley, de cuya soberanía hemos sido liberados como bautizados, fue jamás una ley humana. Precisamente como «letra que mata» fue ley de Dios, es decir, representante de Dios en la realidad del pecado humano, representante que hizo patente y eficaz que el hombre no logrará la soberanía sobre sí mismo en el sentido de una autonomía ni siquiera mediante una renuncia definitiva a Dios, sino que, más bien, al tomar su destino en sus propias manos, ha perdido humanidad, vida

284. Käsemann 181: «Hay que predicar la ruptura con la ley allí donde la justificación de los impíos continúa siendo la premisa».

y libertad. Por eso Pablo habla constantemente de ley como de un poder que se enfrenta al hombre, que lo domina y esclaviza. Pero, ¿cómo puede ser en cuanto tal ley *de Dios*? ¿y cómo puede continuar existiendo cuando Dios mismo ha llevado al final escatológica y definitivamente su soberanía sobre nosotros? ¿cómo la antítesis entre Cristo y ley, incrustada en el dualismo entre carne y espíritu, puede significar otra cosa que una total *abrogatio legis*? Pero ¿cómo habría que conservar entonces la unidad de Dios, el cual, por una parte, ha dado la ley y cuya propia palabra es la sentencia del juicio de la ley, pero que, por otra parte, ha puesto fin a esa soberanía de la ley sobre el mundo del pecado que, mediante su sentencia, se había convertido en mundo de la muerte y ahora la ha sustituido por esta nueva soberanía de su Espíritu? A estas preguntas responde Pablo en la sección siguiente.

b) 7,7-25 *El pasado: yo bajo la ley del pecado y de la muerte*

Bibliografía: Althaus, P., *Paulus und Luther über den Menschen*, 1938 (SLA 14); Benoit, P., *La Loi et la Croix d'après St. Paul, Rom. VII, 7-VIII, 4, en Exégèse et Théologie II*, Paris 1961, 9-40; Blank, J., *Der gespaltene Mensch. Zur Exegese von Röm 7,7-25*: BiLe 9 (1968) 10-20; id., *Gesetz und Geist, en The Law of the Spirit in Rom. 7 and 8*, Rome 1976 (Monograph Series of 'Benedictina' 1, ed. L. de Lorenzi). 73-127; Bornkamm, G., *Sünde, Gesetz und Tod, en Ende des Gesetzes*, 51-69; Braun, H., *Römer 7 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen, en Gesammelte Studien*, 100-119; id., *Qumran I*, 177s; Brandenburger, E., *Adam und Christus*, 205-219; Bultmann, R., *Das Problem der Ethik bei Paulus*, en *Exegetica*, 36-54; id., *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, en *ibid.*, 198-209; id., *Christus, des Gesetzes Ende*, en *Glauben und Verstehen II*, 32-58; Cambier, J. M., *Le 'Moi' dans Rom 7, en The Law of the Spirit (cf. supra)*, 13-72; Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, 1970 (FBESG 25), 59-136; van Dülmen, A., *Theologie des Gesetzes*, 106-119; Dunn, J. G. D., *Rom 7,14-25 in the Theology of Paul*: ThZ 31 (1975) 157-173; Ellwein, E., *Das Rätsel von Römer 7*: KuD 1 (1955) 147-168; Giese, E., *Römer 7 neu gesehen im Zusammenhang des gesamten Briefes*, Dis. teol. Marburg 1959; Hahn, F., *Gesetzesverständnis*, 43-47; Hommel, H., *Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Licht antiker Überlieferung*: ThViat 8 (1961/1962) 90-116; Hübner, H., *Gesetz*, 63-71; Kertelge, K., *Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7*: ZNW 62 (1971) 105-140; Keuck, W., *Dienst des Geistes und des Fleisches*: TThQ 141 (1961) 157-180; Kuhlmann, G., *Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus. Eine Studie zur Grundlegung paulinischer Anthropologie*, 1930 (NTF 1/7), 92-109; Kürzinger, J., *Der Schlüssel zum Verständnis von Römer 7*: BZ NS 7 (1963) 270-274; Lohmeyer, E., *Sünde, Fleisch und Tod, en Probleme paulinischer Theologie*, 75-165; Luz, U., *Geschichtsverständnis*, 158-168; Lyonnet, S., *L'histoire du salut selon le chapitre VII de*

l'épître aux Romains: Bib 43 (1962) 117-151; id., 'Tu ne convoiteras pas' (Rom VII, 7), en W.C. van Unnik (ed.), *Neotestamentica et Patristica* (FS O. Cullmann), Leiden 1962, 157-165; Müller, F., *Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer*: ZNW 40 (1941) 249-254; van der Osten-Sacken, P., *Römer* 8, 188-220; Packer, J. I., *The 'wratches Man' in Romans VII*: StEv II (1964) 621-626; Schnackenburg, R., *Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes*, en E. E. Ellis-E. Grässer (ed.), *Jesus und Paulus* (FS W. G. Kümmel), Göttingen 1975, 283-300; Smith, E. W., *The Form and Religious Background of Romans VII, 24-25a*: NT 13 (1971) 127-135.

7 ¿Qué diremos, pues? ¿la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sino que yo no habría conocido el pecado sino por la ley. Pues yo no habría conocido la concupiscencia si la ley no hubiera dicho: «¡No codiciarás!» 8 Mas el pecado, tomando ocasión por medio del mandamiento, activó en mí toda concupiscencia. Pues sin ley (estaba) muerto (el) pecado. 9 Mas viví sin ley en un tiempo, pero en cuanto vino el mandamiento, reviví el pecado, 10 y morí. Y resultó que el mandamiento que debía darme la vida, precisamente ese mismo me (redundó) en muerte. 11 Porque el pecado, tomando ocasión en el mandamiento, me engañó y me mató por medio del mandamiento. 12 En suma: que la ley (como tal) es santa, y el mandamiento es santo, justo y bueno.

13 ¿Lo bueno, pues, redundó en muerte para mí? ¡De ningún modo! ¡fue el pecado! Para aparecer como pecado, me procuró (la) muerte mediante lo bueno, para que el pecado ejerciera su poder sobremanera mediante el mandamiento. 14 Sé, en efecto, que la ley es espiritual; mas yo soy carnal, vendido bajo (la soberanía del) pecado. 15 Porque lo que hago no me lo explico. Pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. 16 Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que (es) buena. 17 Pero entonces no soy yo quien obra esto, sino el pecado que mora en mí. 18 Porque sé que no habita en mí —es decir, en mi carne— nada bueno. Pues el querer lo bueno lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo. 19 En efecto, no hago lo que quiero (el bien), sino lo que no quiero (el mal), justamente eso es lo que hago. 20 Pero si precisamente obro lo que no quiero, entonces no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí.

21 Y encuentro, pues, la ley de que yo, que quiero obrar el bien, (sólo) dispongo del mal. 22 Porque me deleito en la ley de Dios por lo que respecta al hombre interior, 23 pero veo otra ley en mis miembros que está en litigio con la ley de mi razón y me somete a la ley del pecado, que está en mis miembros. 24 ¡Desdichado de

mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? 25 ¡Gracias sean dadas a Dios por medio de Jesucristo nuestro Señor! Así, pues, soy yo mismo quien con (la) razón sirve a (la) ley de Dios, pero con la carne, a (la) ley del pecado.

Análisis

Con frecuencia se suele dividir el *raciocinio* en dos secciones diferentes: en v. 7-13 se responde, en una «apología de la ley», a la objeción de v. 7a. Luego, en v. 14-25, pasa Pablo a describir la miseria de la existencia dividida del «yo»²⁸⁵. A favor de esta división se puede aducir que las expresiones en presente en v. 14s se destacan de las consignadas en pretérito en v. 7-13 y que la objeción de v. 7a es repetida en v. 13a donde ya es refutada. De esta manera, v. 7-13 constituyen una unidad de *raciocinio* cerrada en sí misma. Pero se puede también concebir v. 13 como un nuevo comienzo cuyo tema (el pecado obra la muerte del «yo») se expone en v. 14-23 y se cierra con el lamento de v. 24²⁸⁶. A favor habla el que como se responde a v. 7a en la antítesis de v. 12, así a v. 13a en v. 16²⁸⁷ —en correspondencia total con v. 12—. Según esto, v. 7-12 y v. 13-16 son paralelos entre sí.

Luego, en v. 17, comienza, con *vuvì*, una explicación de v. 13-16 en dos pasos: en v. 17-20, Pablo demuestra la soberanía del pecado sobre «mí» (cf. v. 14) mediante la contraposición querer y obrar (cf. v. 15); en v. 21-23 profundiza esta contraposición como lucha entre la «ley del pecado en mis miembros» y la «ley de Dios según mi hombre interior». Esta división es formalmente reconocible tanto en las introducciones (v. 17 *vuvì dé*, v. 21 *εὐρίσκω ἄρα*), así como en que, en cada caso, a una tesis (v. 17; v. 21) sigue una explicación que la razona (*γάρ*, v. 18.21). Se hace patente así que v. 13-23 forman una unidad.

El tema de esta segunda sección continúa siendo el de la ley, lo que no rara vez se pasa por alto o se niega²⁸⁸. Se pone de manifiesto eso no

285. Así, por ejemplo, Weiss 311s; Zahn 347; Jülicher 277; Nygren 203; Kuss 433.451s; Kümmel, *Römer* 7, 9; Schlatter 241; Bultmann, *Römer* 7, 205; Bornkamm, *Sünde*, 61; últimamente Käsemann 189; Schlier 228; Schnackenburg, *Römer* 7, 295; Cranfield 340-342, el cual, sin embargo, separa v. 24s como tercer párrafo de v. 13-23.

286. Así, por ejemplo, Lagrange 171; Kühl 234s; por último Schmidt 125s; Corsani, B., *L'Epistola ai Romani*, Torino 1974, 44s. Michel 169 divide en tres párrafos: v. 7-12.13-17.18-25.

287. Sobre esto ha llamado la atención, con razón, Schmithals, *Römerbrief*, 18, nota 25.

288. Este caso grotesco se da en Schmithals, *Römerbrief*, 18-20, el cual sitúa en 7,17 el comienzo de una sección completamente nueva, de carácter «dogmático», y que se prolonga hasta 8,39. Y en ella no se trata «en modo alguno ya de la rehabilitación de la ley» (*ibid.*, 18).

sólo en la abundancia del término «ley» en v. 21-23, sino sobre todo, en que el término ἄγαθόν (o καλόν) es como un cañamazo que recorre toda la sección (v. 16.18.19.21) y continúa como determinante constante la contraposición entre ley y pecado. Finalmente, así también el lamento de v. 24 adquiere una buena posición en el contexto: en el cautiverio en el «cuerpo de muerte» se realiza el efecto mortal del pecado (v. 13). De esta manera, v. 24 cierra v. 13-23.

El grito de lamentación de v. 24 encuentra inmediatamente una respuesta en la fórmula de acción de gracias de v. 25a que se motiva claramente a continuación en 8,1-4. Por eso es muy difícil la posición de v. 25b en el contexto. Se añade a esto la dificultad inherente de que la frase resume el precedente relato-yo en un sentido que no responde a la finalidad de éste. Este problema sólo se puede aclarar en el contexto de la exégesis²⁸⁹.

a) 7,7-12: El dominio de la ley sobre mí

Explicación

7 «¿Qué diremos, pues?» se corresponde con 6,1. Pablo recoge la objeción del mismo interlocutor y la fórmula de momento como pregunta que hay que tomar en serio y aclarar entre los cristianos. Desde un punto de vista objetivo se trata de la misma objeción que en 6,1. Sin embargo, ahora se expresa su auténtico fundamento y núcleo. Si el lugar de los creyentes es el ámbito de dominio de la gracia y como tal no es ya el de la ley, si, por consiguiente, la libertad del pecado sólo es real como libertad frente a la ley (5,20s; 7,1-6), entonces el interlocutor judío sólo puede entender la libertad del pecado afirmada por Pablo como libertad para pecar (6,1.15), porque para él la gracia de Dios está unida esencialmente a la *torá* y la consecución de la gracia está vinculada a su cumplimiento. La libertad frente a la ley, tal como la proclama Pablo en 7,1-6 como motivación de la libertad frente al pecado (Rom 6), no puede ser entendida por un judío sino como blasfemia. No percibe ahí otra cosa sino que con el pecado ha sido abolida simultáneamente la ley; y que, por consiguiente, la ley no está del lado de Dios contra el pecado, sino del lado del pecado, contra Dios.

De hecho, hasta ahora, si exceptuamos la afirmación de pasada en 3,31, Pablo ha atribuido constantemente una función negativa a la ley: ella lleva al conocimiento del pecado (3,20) y hace que todo el mundo,

tanto judíos como gentiles, enmudezcan como culpables delante de Dios (3,19). La justicia de Dios se ha revelado sin ley (3,21) y sin ley es justificado el pecador (3,28). La ley no obra sino la ira (4,15) en todos los hombres porque todos son pecadores (3,9.23); ella «multiplica» el ámbito de influencia del pecado (5,20) en cuanto que hace universal el ámbito de soberanía de éste y lo convierte en ámbito de eficacia de la muerte (5,12). Sí, según 7,5, la ley es incluso causa del pecado. ¿Cómo puede todo esto significar algo distinto a la expresión: la ley es pecado?

Como en 3,31, Pablo se niega en redondo a admitir esa tesis: «¡De ningún modo!» (μὴ γένοιτο). Pero ¿cómo podrá probar la negación de la objeción si deben mantenerse en pie todos aquellos juicios precedentes sobre la función permanentemente negativa de la ley? Su primera respuesta (v. 7-12) dice: precisamente porque la ley condena al pecador y le condena a muerte como consecuencia de su pecado, ella está del lado de Dios contra el pecado.

V. 7b, introducido con ἀλλά, comienza la negación de la tesis de v. 7a²⁹⁰. Quiere concluir con la tesis contraria («la ley es santa») en v. 12 (ὥστε). Pablo razona su *no* precisamente desplegando su aguda afirmación de v. 5: precisamente mediante la ley en el tiempo «en que estábamos en la carne», las pasiones de nuestros pecados llegaron a repercutir en nosotros. Los pretéritos, con los que Pablo nos narra a continuación una historia en la que intervienen «yo», pecado y ley, explican la afirmación de pasado en v. 5. «Yo» ocupa, pues, el lugar de «nosotros».

De esto, y para la comprensión del estilo-yo en 7,7ss, se desprende ya lo siguiente: en primer lugar, en lo que viene a continuación se habla de un pasado que se encuentra antes del momento del cambio (νῦν δέ, v. 6). El «yo» es, pues, el del pecador no rescatado. En segundo lugar precisamente el cambio al presente cristiano es el punto de mira desde el que Pablo contempla el pasado. El «yo» es, pues, el cristiano que se ve a sí mismo en aquel pasado desgraciado. En tercer lugar, con la formulación en primera persona se piensa indudablemente en la experiencia general de cada uno de los cristianos, no en la experiencia biográfica especial de Pablo. El no está describiendo aquí su trato con la ley antes de la conversión²⁹¹. En esto se diferencia nuestra sección de Flp 3,4-14, donde Pablo hace también afirmaciones generales sobre la condición cristiana y utiliza la primera persona del singular, pero este estilo-yo tiene un carácter claramente autobiográfico al comienzo (v. 4-6). A esto responde también el aspecto de contenido diferente respecto del pasado precristiano, por una parte,

290. Ἀλλά tiene sentido adversativo, no delimitador; así, con razón, últimamente Käsemann 184; Cranfield 347s contra Kümmel, *Römer* 7, 43.47, y finalmente Schlier 221.

291. Kümmel, *Römer* 7, ha presentado definitivamente la demostración.

289. Cf. *infra*, p. 122s.

en Flp 3 y, por otra parte, en Rom 7²⁹². Finalmente, en cuarto lugar, Pablo argumenta a lo largo de toda la sección en el estilo de retórica de diatriba. Sin embargo, no se puede explicar este estilo-yo sencillamente como medio estilístico de esta retórica elegida aquí (yo = «se»). Queda completamente excluido eso si se echa una mirada a la totalidad de la sección 7,7-25²⁹³. Además, la conexión con 7,5 pone de manifiesto que Pablo concentra aquí en la experiencia de cada uno de los cristianos, incluyéndose a sí mismo, las expresiones «nosotros» de allí²⁹⁴. Dentro del *corpus paulinum* se puede comparar, además de Flp 3, el pasaje de Gál 2,18-21²⁹⁵. Desde el punto de vista del contenido, se trata allí, como en Rom 6-8, de la fundamentación cristológica de la conversión en el horizonte, crítico con la ley, de la justificación del pecador. Y desde la vertiente estilística, se puede observar el mismo paso de las expresiones «nosotros» (Gál 2,15-17) a las expresiones «yo». Se produce ese paso, como en Rom 7,7 cuando Pablo comienza a responder a una objeción proveniente de la mentalidad judía (v. 17), objeción que, en cuanto a contenido, se corresponde con la que recoge Rom 7,7. Y también la respuesta de Pablo está en línea con la de Rom 7,7ss: διὰ νόμου νόμος ἀπέθανον, ἵνα θεῶ ζήσω (Gál 2,19; cf. 2,21). En ambos lugares, el estilo-yo está relacionado evidentemente con el hecho de que el rechazo judío de la doctrina cristiana de la justificación recurriendo a la ley de Dios sólo se puede combatir comprensiblemente desde el lado cristiano si la situación desesperada del pecador emerge precisamente bajo la sentencia jurídica de condenación de la ley de Dios. Esto se pone de manifiesto precisamente en que yo, el pecador, he sido salvado de su sentencia de condenación mediante el mismo Dios que me interpela en la ley y sólo podía ser salvado mediante Dios mismo. Sólo así —en el horizonte hermenéutico de la experiencia existencial de la salvación escatológica de la desgracia escatológica, como rescate de la fuerza de la ley que es palabra de Dios mediante la fuerza superior del evangelio que es palabra del mismo Dios— se puede comprender y entender que la *abrogatio accusationis legis* no es una *abrogatio legis*. Pero esto sólo lo puede comprender y entender el cristiano como ἐγώ.

En quinto lugar, en torno a la pregunta acerca de un posible trasfondo histórico-tradicional del estilo-«yo», se han mencionado, con razones convincentes, los

292. Ya Agustín cayó en la cuenta de la diferencia entre ambos textos; cf. *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, IX, 15 (CSEL 60,436). Trata de nivelarlo mediante la tesis de que Pablo presentó en Flp 3 su situación precristiana «sine querela». De igual manera últimamente Cranfield 344, nota 3: «it must reflect his pre-conversion view of himself».

293. Contra Kümmel 121-132. Los paralelos recogidos *ibid.*, 126-128.131s, tomados de la literatura del mundo helenístico muestran tan sólo un uso breve del estilo «yo», limitado a pocas frases. Son comparables, del «corpus paulinum», Rom 3,7; 1 Cor 6,12.15; 10,29s; 13,1-3.11s; 14, 11.14s (*ibid.*, 121-123), pero no Gál 2,18 (*ibid.*, 123), porque aquí hay que interpretar el «yo» como en v. 19-21. Los pasajes rabínicos señalados en *ibid.*, 128-131 no constituyen paralelos de estilo porque aquí tenemos el estilo de una narración doctrinal en primera persona de singular en la que el «yo» apunta concretamente al maestro mismo, prescindiendo de sí, en un juicio crítico, «el acontecimiento narrado es una ficción o no» (*ibid.*, 129).

294. Hay que tener presente cómo Pablo pasa ya antes, en 7,5, de la segunda persona a la primera.

295. Cf. para esto Kertelge, *Überlegungen*, 107.

cantos de acción de gracias y de lamentación individual del Salterio²⁹⁶ cuya forma ha servido de modelo, sobre todo, para determinadas piezas del Hodayot esenio²⁹⁷. La forma se presta para que el orante narre sus experiencias de sufrimiento y de hostilidad ante Dios utilizando el estilo-yo y dé gracias por la intervención salvadora de Dios (cf., por ejemplo, la estructura de Sal 22). Así se explica el paso repentino a la acción de gracias en Rom 7,25a después de la lamentación de 7,24, en la que se resume como relato de lamentación todo lo que antecede. Este contexto histórico-formal²⁹⁸ pone de manifiesto que el estilo-yo no tiene en nuestra sección carácter doctrinal, sino, por decirlo así, de meditación: 7,7ss es un relato de lamento ante Dios como mirada retrospectiva del salvado a su historia con los poderes de desgracia del pecado y de la ley, convertida en pasado mediante esa salvación.

El relato comienza con un reconocimiento de que el pecado ha podido nacer sólo mediante la ley. La protasis irreal²⁹⁹ de v. 7b tiene la función de destacar la presencia de la ley como la condición de la posibilidad de «conocer» personalmente el pecado. Que γινώσκειν en v. 7b —como en 2 Cor 5,21— tiene este significado lo pone de manifiesto v. 7c, donde el conocimiento del pecado se concreta como conocimiento de la concupiscencia. Pero naturalmente no se trata de una información acerca de la existencia de la concupiscencia, sino que se intenta decir que yo tuve algo que ver con el codiciar mismo. V. 7c explica claramente v. 5; al «conocer» la concupiscencia comenzaron a «actuar en mí» «las pasiones de los pecados». Esto sucedió «mediante la ley» (v. 7b), en concreto cuando la ley me decía: «No codiciarás». Como en la concupiscencia actúa de manera concreta el pecado, así en el mandamiento la ley³⁰⁰.

Mediante 13,9 se ve claramente que Pablo cita el mandamiento del decálogo Ex 20,17; Dt 5,21, aunque faltan los objetos especiales del codiciar; cf. también 1 Cor 10,5ss; 1 Tes 4,5, así como 4 Mac 2,6 μη ἐπιθυμεῖν εἴρηκεν ἡμᾶς ὁ

296. Cf. para esto últimamente la indicación general en Käsemann 183.

297. Cf. para esto Morawe, G., *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumran*, Berlin 1960. Para la comparación del contenido con Rom 7, cf. Braun, *Römer* 7.

298. Cf. para esto Westermann, C., *Struktur und Geschichte der Klage im AT*, en *Forschung am AT* I, München 1964 (TB 24), 266-305. Bekker, J., *Wege der Psalmen-exegese* 1975 (SBS 78), especialmente 59-65, ofrece una panorámica acerca del estado de la investigación. Para el trasfondo vétero-oriental, cf. Falkenstein-von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, 44s.

299. Cf. Bl-Debr-Rehkopf § 360, 1 con nota 2. Para οὐκ-εἰ μη cf. 13,1.8; 1 Cor 1,14; 2,2.11; 8,4; 10,13; 12,3; Gál 1,7.19; 6,14; Flp 4,15.

300. Lo que el *nomos* v. 7c «decía», se llama a partir de v. 8 ἐντολή. Por consiguiente, νόμος y ἐντολή no son sencillamente sinónimos (contra Kuss 444, van Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 130s), sino que la ἐντολή es la voz concreta de la *torá*; cf. Bornkamm, *Sünde*, 54; por último, Käsemann 184.

νόμος. En la *Vita Adae et Evae* 19, en Filón, *Decal.* 173 (cf. 150)³⁰¹, así como en Sant 1,15 se ve en la concupiscencia el origen de todo pecado. En estos casos se da una influencia de la ética estoica. Pablo se encuentra, pues, en la tradición helenístico-judía de recepción del decálogo.

Ahora bien, el contexto habla en contra de que con la venida del mandamiento (v. 9) se apunte a la revelación del Sinaí³⁰². Porque sin duda que la función de νόμος se corresponde con la que se recoge en 5,13, pero ningún versado en la Biblia es capaz de decir que Israel no tuvo conocimiento del pecado antes del don de la *torá*. Algunos opinan que Pablo pensó en el primer encuentro con la *torá* en la vida del judío joven, el cual, a partir del decimotercer año de su vida, se convertía en בר מצווה. Sin embargo, esto no quiere dar a entender, ni mucho menos, que el adolescente judío hubiera estado «sin ley» hasta ese momento (v. 9)³⁰³. Por eso debe quedar fuera esta interpretación³⁰⁴.

Pero ¿cuál es, entonces, el momento en que comienza la prohibición de la concupiscencia? El texto siguiente hace suponer que se está pensando en el relato del paraíso; que, por consiguiente, el «yo» lleva los rasgos de Adán. Equivocadamente, se niega con frecuencia esta interpretación diciendo que el hablar de ley y la cita del decálogo no cuadra a la situación de Gén 2s³⁰⁵. Sin embargo, existen testimonios a favor de una tradición judía de interpretación³⁰⁶ según la cual la *torá* existió ya antes de la revelación del Sinaí, no sólo en Abrahán, «el justo» (Eclo 44,19-21; 1 Mac 2,52), sino también en Adán. En el targum Neofiti I se interpreta Gén 2,15 de la siguiente manera: «Y Dios el Señor tomó al hombre e hizo que habitara en el jardín de Edén, para guardar la ley y seguir sus mandamientos»³⁰⁷. Y el árbol de la vida se interpreta aquí como la *torá*, concretamente como «árbol de la vida para quien guarda la ley y cumple sus mandamientos» (3,23)³⁰⁸. Según todo esto, es muy probable que Pablo haya visto en Rom 7,7 conjuntamente el mandamiento del decálogo con la prohibición en Gén 2,16s y el relato del «conocimiento» del pecado con el relato de la caída en Gén 3³⁰⁹.

301. Cf. *Spec. Leg.* IUV 84, según lo cual la concupiscencia es la fuente de toda transgresión de la segunda tabla de los mandamientos, como ἀρχέκακον πάθος (85 cf. *Decal.* 51; *Apo. Abr.* 24,10). También en la tradición rabínica se dice: «El que transgrede el décimo mandamiento, peca contra todos» (R. Yakim según Bacher, W., *Agada der palästinensischen Amoräer* III, 1899, 708s); cf. Neofiti 20,17; Targum Dt 5,18; Schab 145b-146a, en Lyonnet, *L'histoire de salut*, 145.

302. A partir de aquí nació la exégesis del ἐγώ como personificación de Israel: en primer lugar en Crisóstomo, tomada por H. Grotius; cf. Kümmel, *Römer* 7, 85.

303. En contra hablan Filón, *Leg. Gaj.* 210 (cf. 115), así como JosAp II, 178; cf. Kümmel, *o. c.*, 81-83.

304. En el presente la mencionan Michel 170s y Kuss 467; y es sostenida especialmente por Davies, *Paul*, 241s.

305. Cf. por ejemplo, Kümmel, *Römer* 7, 86s.

306. Para esto, cf. Lyonnet, *L'histoire du salut*, 135-142; id., *Tu ne convoiteras pas*.

307. Cf. Teófilo, *Auto.*, 2,24; Ambrosio, *De paradiso* 4.

308. Cf. 4 Esd 8,52; Filón, *Quaest in Gen* I 108; *Leg. All.* I 59; Hipólito, *Comm in Dan* I 18 (con referencia a Rom 3,20); EvFlp (ed. Labib 122 línea 5).

309. Así interpretaron ya algunos Padres, cf. Schelkle, *Paulus*, 238s; en los tiempos modernos, sobre todo Lyonnet, *L'histoire du salut*; id., *Quaestiones*, 179-182; id., *Les étapes*, 118s; Käsemann 186; Cranfield 343s; Schlier 224; Schnackenburg, *Römer* 7, 293s.

Naturalmente, no se habla aquí de Adán como en 5,12ss. Mientras que Adán representa allí a todos los hombres como pecadores, Pablo narra aquí la historia de Adán como la «mía». En la historia del «yo» se concreta cada vez de manera existencial la historia de Adán³¹⁰.

A partir de v. 7b (como en el capítulo 6) se habla del pecado como 8-11 de un poder que se opone al «yo». Pablo evita, sin embargo, al parecer, de modo intencionado toda objetivación mitológica. Si bien es cierto que «el pecado» hace acto de presencia como una persona autónoma y que actúa por su propia intención y poder, no por eso hay que tener menos en cuenta que Pablo no habla aquí de la serpiente, que ha sido interpretada, tanto en la tradición judía como en la cristiana (cf. 2 Cor 11,3), como figura demoníaca, como funcionario de Satán³¹¹. Y si bien el «yo» está entregado de manera pasiva a la actuación del pecado, en modo alguno se quiere dar a entender con esto que él mismo no sea cómplice del pecado sino víctima inocente de un destino fatal. Al leer los v. 8-11 no se puede olvidar que éstos explican en conjunto v. 7bc, pero allí el «yo» es sujeto: *mi* parte en la historia narrada en los v. 8-11 es la de conocer el pecado. Pero reconociéndolo, yo mismo estoy implicado. Esto, a su vez, ha sido causado «mediante la ley»; y los v. 8-11 tienen por objetivo exponer precisamente esto al tiempo que se hace patente cómo la ley ha hecho posible con ello que el pecado comenzara a actuar contra mí. La ley nos pone al pecado y a mí en aquella unión desventurada en la que reconozco al pecado como mi dueño y el pecado me pone bajo su dominio. En efecto, al decirme la ley: «¡No codiciarás!», me hace conocer que he pecado (cf. 3,20)³¹²; pues (γράφ) ella, con su desveladora palabra, me confronta con la realidad de que, de hecho, hago precisamente aquello que Dios me prohíbe: yo codicio³¹³.

310. Cf. Bornkamm, *Sünde*, 59: «En el ἐγώ de Rom 7,7ss habla Adán de Rom 5,12ss»; Käsemann 187: «Antes de Cristo se repite constantemente Adán». Cf. también sBar 54,19; 4 Esd 7,118.

311. Cf. expresamente, por ejemplo, Hen esl 31,3-6; en general, del dominio de Belial sobre los hombres: Test B 6,1; Test D 4,7; Test A 1,8; 6,5, así como, especialmente, Test N 8,4.

312. Así, atinadamente, Cranfield 348 con referencia a 2,12; 3,20, y, de manera especial, a 5,13. Ahí está la diferencia respecto del topos helenístico (proveniente de Eurípides, *Sthen* fr 668, ed. A. Nauck 449) de que el encuentro con la prohibición despierta la concupiscencia: «Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata» (Ovidio, *Am.* 3,4.17).

313. «Ἐπιθυμεῖν se utiliza aquí, como siempre que Pablo la emplea *in sensu malo*, en coincidencia con el mandamiento del Decálogo entendido como un *hacer*. Pablo desconoce una distinción entre un codiciar como puro «desear en el corazón» y la ejecución fáctica de esto en el sentido de la tradición rabínica (cf. Bill. III, 235-237).

¿Qué quiere dar a entender Pablo con el «codiciar»? Ultimamente predomina la opinión de que se trata de apropiarse (con la voluntad o con la acción) lo que no es de uno (9/10 mandamiento), de manera especial en el rebelarse contra Dios (Núm 11,4.34 LXX; cf. 1 Cor 10,6). Por consiguiente, más allá del sentirse atraído por el mal (ἐπιθυμητὰς κακῶν, 1 Cor 10,6), a Pablo le preocupa aquí la atracción ante Dios mediante una devoción positiva, de la «propia» justicia mediante el cumplimiento de la ley (cf. 10,2s; Flp 3,6.9); le preocupa, pues, la vanagloria del devoto ante Dios (cf. 2,17.23; 1 Cor 1,29; 3,21; 4,7; 2 Cor 5,12; 10,13-17; 11,12.16.18; 12,1; Gál 6,13s; Flp 3,3). Partiendo de aquí se explica v. 7 diciendo que la ley me provoca al pecado llamándome a su cumplimiento mediante mis obras, tanto si consigo de hecho ese cumplimiento como si no³¹⁴. Sin embargo, no hay ni un solo pasaje en Pablo que pueda servir de base a tal interpretación. En 1,24; 6,12; 13,14 (cf. v. 12s); 1 Cor 10,6; Gál 5,16.24; 1 Tes 4,5 se piensa constantemente en «concupiscencia» como la voluntad-acción para hacer el mal; y este es el caso también de Gál 5,17, como pone de manifiesto el contexto (la ἐπιθυμία τῆς σαρκός de 5,16 apunta a las ἔργα τῆς σαρκός de 5,19ss). En esta línea se encuentra también Rom 7,7. Que se hable aquí sólo de la concupiscencia y no de obras malas como transgresión de la ley³¹⁵ no es argumento en contra alguno, precisamente porque en la concepción paulina la concupiscencia misma tiene carácter de acción y el mandamiento la prohíbe como tal. Pero sobre todo, en ninguna parte de la sección se dice que la concupiscencia es pecado porque trata de cumplir la ley con obras propias. El caso es precisamente el contrario: el pecado consiste concretamente en cualquier atracción al mal que prohíbe hacer el mandamiento (v. 8). Sólo por eso puede decir Pablo que a la ley no le afecta tipo alguno de culpa en el nacimiento del pecado, aunque sólo mediante la ley se llega al conocimiento del pecado. Estoy «vendido a la soberanía del pecado» (v. 14) no porque intente cumplir la ley (lo que *debo* hacer en el sentido de la ley), sino porque hago lo que me prohíbe el mandamiento³¹⁶. Por lo demás, no existe lugar alguno en el que se vincule la concupiscencia con el celo por la «propia justicia» o con la autoalabanza. Tampoco se puede deducir esto de Gén 3,5; porque Pablo ve en v. 11 el «engaño» (Gén 3,13) del pecado en que trastocó falazmente el objetivo claro del mandamiento (εἰς ζῶην) de protegerme de la muerte como consecuencia de su transgresión y lo cambió en la intención de adquirir la vida mediante su transgresión y, de esta manera, me trajo la muerte. El motivo ἔσσεσθε ὡς θεοί (sic!) no habla en contra.

8 Con v. 8 comienza la descripción de mi encuentro con el pecado³¹⁷. Este aprovechó la ocasión³¹⁸ que se le ofrecía mediante el manda-

314. Cf., sobre todo, Bultmann, *Römer* 7, 205s; Bornkamm, *Sünde*, 55, 57; Schlier, *ThWNT* II 492s; Käsemann 184.188; Schlier 223.

315. Así, especialmente, Bultmann, *Römer* 7, 205; Bornkamm, *Sünde*, 55.

316. Así, atinadamente, contra Bultmann: van Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 175-179.

317. Dé no tiene fuerza adversativa, sino función de continuidad, cf. Kuss 444.

318. La expresión helenística ἀφορμὴν λαμβάνειν tiene sentido activo, no pasivo, cf. Pr-Bauer 253. Ἀφορμὴ puede tener sentido militar-técnico («punto de ataque»), por ejemplo Tuc I, 90; Polib I, 41, 6, pero aquí se dice tan sólo «ocasión que se ofrece para una acción».

miento³¹⁹, y así llevó a efecto en mí «toda suerte de concupiscencia», es decir, la concupiscencia como raíz de todo pecar³²⁰. Por consiguiente, no es que la ley suscitara la concupiscencia, sino que el pecado tuvo efecto en la concupiscencia. Sin embargo, el pecado no podía esto por sí mismo, sino que necesitaba para ello de la palabra de la ley y ciertamente aprovechó su oportunidad para desplegar en mí su efecto.

Pablo razona esto en v. 8b con una sentencia teológica³²¹: «Sin ley, el pecado está muerto»; esto sólo puede significar: sin fuerza para obrar (cf. Sant 2,17.26); porque en v. 9 se indica con ἀνέζησεν que ha puesto en práctica su eficacia respecto a mí ya que me mató. El pecado sólo puede traer la muerte al hombre mediante la intervención de la ley, que, en nombre de Dios, condena al pecador a la muerte como consecuencia de su pecado; «obra ira» en él (4,15), de manera que se «computa» (5,13)³²² su pecado y él lo reconoce como tal (3,20; 7,7).

Correspondiendo a la regla de v. 8b, en la historia del yo hubo un 9 tiempo «sin ley», concretamente el tiempo antes de v. 8a. Yo «vivía» entonces precisamente porque todavía no estaba allí la ley que hubiera podido adjudicarme condena y muerte. Por eso estaba muerto el pecado en el sentido de v. 8b.

Sin duda, Pablo piensa aquí en el tiempo pasado en el paraíso antes del precepto de Gén 2,16s³²³. Sin embargo, no recae acento alguno sobre ἔζων, como muestra también la indeterminación de la partícula temporal ποτέ. El texto no permite reconocer si piensa Pablo en una «vida en el pleno sentido», en la vida llena de un tiempo primigenio dichoso³²⁴; y por 5,12-14 queda excluido esto. Es cierto que Pablo tiene presente allí el tiempo «de Adán a Moisés» sólo a partir de la caída; es posible así que en 7,9a piense en el tiempo anterior. Sin embargo, el objetivo de su argumentación en 5,12s no lo permite. Allí la acción de Cristo que elimina la acción de Adán no

319. Como en v. 11 hay que referir διὰ τοῦ νόμου a λαβοῦσα (así, por ejemplo, Kümmel, *Römer* 7, 44), no a κατεργάσατο (así Schlier 184s). Sólo porque el precepto de v. 7c me prohíbe codiciar, el pecado tiene su oportunidad, que aprovecha inmediatamente, en concreto, poniendo en obra la codicia en mí.

320. Posible también: «La concupiscencia en toda su variedad»; sin embargo, no incluyendo la «forma de perversión religiosa» (contra Käsemann 184).

321. La falta del verbo sugiere una concepción de v. 8b como sentencia general, de manera que no hay que añadir ἦν sino ἔστιν; cf., por ejemplo, Zahn 341 con nota 80; Luz, *Geschichtsverständnis*, 164 con nota 109; Schlier 224.

322. Cf. para esto Kümmel, *Römer* 7, 48-51.

323. Así, por ejemplo, Lietzmann 74; Schlier 224. En contra, Kümmel, *Römer* 7, 86s.

324. Así Kümmel, *Römer* 7, 52; Lagrange 167; Benoit, *La loi*, 16, nota 2; Cranfield 351.

empalma precisamente con un «estado primigenio» de Adán antes de la llegada del pecado al mundo. Ni tampoco es éste el caso en 7,9; porque si hay que aplicar a v. 9 la regla de v. 8b, entonces en la época «en otro tiempo» el pecado estaba allí, todo lo inactivo que se quiera; y *rebus sic stantibus*, la «vida» del «yo» no pudo menos de verse afectada; por consiguiente, no pudo ser plena ni completamente dichosa³²⁵. Por supuesto que ἔζων no puede significar tan sólo: «existo»³²⁶; el ἀπέθανον de v. 10 lo excluye. La vida y la muerte del yo corresponden al estar muerto y venir a la vida del pecado, sólo que en secuencia inversa. Así se produce la figura siguiente³²⁷:

	ἀμαρτία νεκρά	ἀμαρτία ἀνέζησεν
χωρίς νόμου		ἐλθόντος τοῦ νόμου
ἐγὼ ἔζων		ἐγὼ ἀπέθανον

Por eso hay que entender ἔζων en sentido pregnante: «yo estaba vivo». Sin embargo, la cadencia de la figura de la argumentación muestra que tanto de la vida del yo como del estar muerto al pecado se habla tan sólo con el fin de contrastarlos³²⁸, concretamente para elaborar el golpe que se produjo con la «venida» de la ley: yo, que anteriormente estaba vivo, morí; el pecado, que, por el contrario, estaba muerto con anterioridad, revivió. Ἀνέζησεν, como *oppositum* de νεκρὰ ἦν v. 8, significa el empezar a obrar el pecado. Este adquiere su fuerza para matarme mediante la ley (1 Cor 15,56), que me adjudica la muerte como consecuencia del pecado. Correspondientemente y como *oppositum* a ἔζων, mi «morir» significa la pérdida de la «vida» en la que me encontraba anteriormente «sin la ley»; concretamente, la pérdida de mi disposición sobre mí mismo. Como «muerto» me he hecho el esclavo del pecado (cf. v. 14). Ambas cosas: el enseñorearse el pecado de mí y mi esclavización bajo él sucedieron mediante la venida de la ley. Esto se corresponde con la venida del pecado y de la muerte al mundo en 5,12; es un suceso «histórico» (cf. Gál 3,23.25) como aquél (cf. 5,20 παρεισήληθεν). La ley pisa ahora la escena de esta historia, de mi historia, y la determina al pronunciar conjuntamente el pecado con su consecuencia, la muerte, y hace que por primera vez adquiriera aquélla su fuerza mortal con la que me mata.

10 Y así sucedió³²⁹ que también la ley experimentó un vuelco radical. El mandamiento de v. 7c debía servirme para la vida³³⁰, pero ahora

325. Así, con razón, Kuss 448.

326. Así Crisóstomo 550.

327. Cf. Kümmel, *Römer* 7, 51.

328. Así, de manera convincente, Kuss 448.

329. Detrás de εὐρέθη se encuentra el hebreo נִשְׁרַף, aquí con el matiz de resaltar «lo sorprendente del estado de cosas comprobado», cf. Kümmel, *Römer* 7, 54, nota 2.

330. Cf. Lev 18,5 en Rom 10,3; Gál 3,12. Textos rabínicos en Bill III, 129-131, 237. Cf. también ApMos 16; ApSedrach 4,5s; 5,1s.

me sirvió de hecho para la muerte. Con su prohibición de la concupiscencia, debía servirme para no trabar «conocimiento» con el pecado (v. 7b) y para preservarme de su efecto mortífero. Pero, al hacer lo que estaba prohibido, caí en el dominio del pecado y con ello en la muerte como su consecuencia, lo que ya me había advertido conminatoriamente el mandamiento (Gén 2,17: ἢ δὲ ἄνθρωπος φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτω ἀποθανεῖσθε). Y así se cumplió en mí la palabra negativa de la ley en lugar de su objetivo positivo: llevarme a la negación del pecado y con ello a lo contrapuesto de su efecto, a la vida³³¹. El motivo de esto (γάρ v. 11) radica por completo en el pecado, 11 no en la ley. El pecado fue el que aprovechó en mí la ocasión de la alocución de la ley (cf. v. 8) y mediante ello me engañó precisamente acerca de la vida que me llamó a conservarla, y me mató ¡mediante la ley!³³². La doble expresión διὰ τῆς ἐντολῆς y δι' αὐτῆς subraya el contrasentido de lo que pretendía alcanzar el pecado mediante la usurpación del mandamiento (v. 10).

En este contrasentido consiste el «engaño» del pecado, engaño que como tal es obra exclusiva del pecado y que nada tiene que ver con la voluntad de la ley³³³. Pablo da así a Gén 3,13 una interpretación «existencial» de profundidad ilimitada³³⁴. En verdad, el pecado jamás podría haber logrado su objetivo sin la palabra del mandamiento; en esa medida, lo alcanzó «mediante» ella. Pero de la inversión de lo que el mandamiento debía y quería lograr sólo el pecado es «responsable», no la ley. Con ello, una cosa es cierta, en contra de la objeción 12 de v. 7a: que la ley como tal (μὲν)³³⁵ es santa³³⁶, pertenece a Dios; y su voz, el mandamiento, es santo, justo y bueno. «Justo»³³⁷ porque pretendía conducirme a la justicia ya que quería mantenerme, mediante

331. Αὕτη subraya la paradoja, Schlier 225.

332. Invierte por completo el objetivo de v. 10 Schlier cuando escribe (225): «La ley hace posible el pecado al engañar al mismo tiempo al hombre ('a mí')». También equivocadamente Giese, *Römer* 7, 28: «Mas cuando el yo intenta cumplirla (la ley), entonces ella conduce a la muerte».

333. Por eso, tanto en v. 11 como en v. 8 hay que referir διὰ τῆς ἐντολῆς a ἀφορμὴν λαβοῦσα; cf. nota 319.

334. Hay que tener presente que Pablo no hace caso de la referencia de Gén 3,13 a Eva y hace que Adán (= yo) sea engañado; y que como engañador presenta al pecado, no a la serpiente. Kümmel, *Römer* 7, 54 niega, sin razón, la referencia a Gén 3,13. La fórmula «engaño del pecado» en Heb 13,13; Ef 4,22; 2 Tes 2,10 podría provenir de la tradición exegética de Gén 3,13.

335. Falta un δέ subsiguiente; cf. para 1,8. Pero en el dictado de 7,12 podría haber sido tenida en cuenta la objeción de v. 13a, que, en cuanto al asunto, cumple la función de un δέ.

336. Cf. 1,2 ἐν γραφαῖς ἀγίας. V. 12a es precisado en v. 14 mediante ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν.

337. Cf. especialmente 9,31; 10,5, así como 8,2-4.

su prohibición, alejado de la concupiscencia y así separarme del pecado. «Bueno» porque representa ante mí la buena voluntad de Dios (12,2) y quiere moverme a obrar el bien en obediencia a esa voluntad.

β) 7,13-25 *La realidad de la soberanía de la ley en mí*

13 Apenas acaba Pablo de presentar la antítesis (v. 12) a la objeción de v. 7a cuando el interlocutor repite la objeción exponiéndola esta vez como resultado (οὖν) de una contradicción en la argumentación de Pablo en v. 7b-12. Si el pecado me ha matado mediante el mandamiento (v. 11), puede que ciertamente el pecado sea el «culpable». Pero si el pecado sólo podía llevar a efecto su obra mala sirviéndose de la ley que me adjudica eficazmente la muerte, entonces es precisamente la ley la que me ha traído la muerte. ¿Cómo puede entonces Pablo mantener el principio fundamental de la teología judía de que la ley es buena cuando resulta que sólo puede obrar el mal, concretamente la muerte?

Como en v. 7b, también aquí niega Pablo con énfasis apasionado que la historia narrada en v. 8-11 se pueda resumir en la frase de que la ley se habría convertido para mí en muerte, es decir, en causa de que yo «muriera» (v. 10). No, la ley no puede recibir nada que enturbie su bondad y la corrompa o incluso la transforme en mal³³⁸. Sin duda, es cierto que mediante la ley buena el pecado me ha reportado la muerte; porque sin el κατάκριμα (condenación) de la ley (cf. 8,1) el pecado no tiene fuerza alguna para tal efecto de muerte (cf. 1 Cor 15,56). Pero la ley me adjudicó la muerte como consecuencia del pecado, y precisamente ahí obró ella misma como ἀγαθόν (buena), en cuanto que mediante la prohibición del pecado quiso librarme de su consecuencia. Mas puesto que el pecado utilizó contra sí el «no» de la ley para cobrarse como perteneciente a él de manera que el «no» de la ley contra *el pecado* me alcanzara *a mí* como sentencia de muerte, el pecado es plenamente culpable de mi muerte. Y así, la bondad de la ley se pone de manifiesto precisamente en que, mediante su sentencia de muerte contra mí, el pecado «aparece como pecado», es desenmascarado; concretamente como aquel cuya consecuencia es la muerte, como aquel que «obra» la muerte para quien domina³³⁹. Y precisamente ahí se torna el pecado mismo antes que nada «culpable

338. Marción sacó esta consecuencia, cf. von Harnack, A., *Marcion*, Darmstadt 1960, 30-35, 106. Naturalmente, hay que tener en cuenta que permitió que estuviera Rom 7,12s e incluso 7,14 (*ibid.*, 108s). Los gnósticos fueron los primeros en enseñar la ley como principio malo de cabo a rabo.

339. Cf. Fuchs, *Existenziale Interpretation*, 292s; también Bornkamm, *Sünde*, 60s.

sobre medida» en cuanto que su consecuencia de muerte sólo ahora se hace visible y eficaz; y concretamente «mediante el mandamiento» que lo pone en vigor con su sentencia de juicio. Ambas cosas son ciertas: sin la sentencia de condenación de la ley el pecado no habría podido traerme la muerte. Pero fue el pecado el que obró la muerte en mí, no la ley.

Sintácticamente se puede entender v. 13b o en el sentido de que el participio καταργαζομένη tiene la función de *verbum finitum*³⁴⁰ o completando ἡ ἀμαρτία con la expresión ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος³⁴¹, de v. 13a. Además, ambas frases-ίνα son paralelas. El peso de la atención recae claramente sobre la segunda: mediante la ley el pecado no sólo aparece como pecado, sino que se convierte incluso en «culpable sobre medida»³⁴².

Para entender correctamente lo que viene a continuación es importante ver que v. 13b es el epígrafe colocado sobre v. 14-23. También en lo siguiente se trata de la relación entre pecado y ley. Sin embargo, mientras que en v. 8-11 se describe cómo el pecado actuó desde fuera en mí y me sometió a su dominio, a partir de v. 14 emerge el «yo» como poseído por el pecado y, por consiguiente, como lugar de la lucha entre pecado y ley. En este sentido, v. 14-23 tratan del resultado del relato narrado en v. 8-11.

Desde ahí se puede explicar el cambio de tiempos, de pretérito a presente. En v. 14ss Pablo describe el estado en que ahora me encuentro³⁴³ mediante la toma de posesión del pecado. El cambio de tiempos en v. 14 no puede ser motivo alguno para una ruptura con lo anterior, como si hasta ahora Pablo estuviese hablando de la experiencia *ante Christum*, bajo el pecado, y a partir del v. 14 se refiriese a la experiencia presente del cristiano. Pero el que esta interpretación del texto haya sido sostenida desde la Iglesia antigua una y otra vez hasta el presente³⁴⁴ tiene al mismo tiempo otros motivos que tendremos que considerar concretamente en cada caso.

340. Cf. vg: «operatum est». Así Cranfield 354. Cf. el paralelo de estilo en 2 Cor 5,12 y al respecto Bl-Dr-Rehkopf § 468,1.

341. Así, por ejemplo, Kümmel, *Römer* 7, 56; Kuss 450. Sin embargo se produce entonces la duplicación ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος — μοι καταργαζομένη θάνατον. Por eso es preferible la otra opinión.

342. Para καὶ ὑπερβολήν, cf. 1 Cor 12,31; 2 Cor 1,8; 4,17; Gál 1,13. Significa: «más allá de toda delimitación»; cf. 5,20.

343. Así Bornkamm, *Sünde*, 61, y después de él Käsemann 189; Kertelge, *Exegetische Überlegungen*, 108.

344. Para los Padres, cf. Schelkle, *Paulus*, 242-248; Kümmel, *Römer* 7, 90-95. Los reformadores tomaron esta exégesis en el sentido de la doctrina luterana del *simul iustus et peccator*. En el presente sostienen esta interpretación Zahn 363-367; Nygren 208-213; Asmussen 162-167; Packer, *Wratches Man*, 626; Franzmann, *ad loc.*; Bruce, *ad loc.*; Murray I, 256-259; Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Stuttgart

En v. 14-18 Pablo ofrece una primera fundamentación de v. 13b (γάρ v. 14).

La tradición textual, incluidas las traducciones, lee en v. 14a casi de manera unánime³⁴⁵ οἶδαμεν. Con este término suele introducir Pablo un 'principio doctrinal' cuyo conocimiento presupone en los lectores; cf. 2,2; 3,19; 8,22.28; 1 Cor 8,1.4; 2 Cor 5,1; Gál 2,16. Sin embargo, esta expresión de v. 14a no se encuentra ni en el cristianismo primitivo ni en el judaísmo³⁴⁶. La frase tiene una función importante en el contexto como contraste con v. 14b, y así sólo puede ser una formulación de Pablo *ad hoc*. Mas no cuadra con ello la introducción en el estilo-«nosotros»; está también completamente aislada en el curso del continuado estilo-«yo». Por consiguiente, no se puede explicar de manera convincente así³⁴⁷. Lo más normal es leer οἶδα μὲν³⁴⁸, con lo que tenemos una correspondencia entre v. 14a y v. 18a. Como además v. 14b introduce en todo caso la oposición correspondiente con δέ, esto no es argumento alguno que hable contra la propuesta de leer οἶδα³⁴⁹.

Sé que la ley pertenece al espíritu. Yo mismo, por el contrario, pertenezco a la carne³⁵⁰. La antítesis espíritu-carne responde a v. 5s. Sin embargo, el ser pneumático de la ley contradice la antítesis del v. 6. ¿Hay que concluir de aquí que en v. 14 se está pensando en la ley del espíritu de 8,2³⁵¹?

Allí se trata de la liberación mediante la «ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» del hombre condenado por la ley mientras que aquí se trata de una oposición entre el yo «vendido bajo el pecado»³⁵² y la ley espiritual, que para el yo no es liberadora, sino opresora hasta límites insoportables. El ser espiritual de la ley es concretamente el

1962, 291-307; Ziesler, *Meaning*, 2-37; Cerfaux, *Le Chrétien*, 405s; Dunn, *Rom 7,14-25*; Ellwein, *Rätsel*; Modalski, O., *Gal 2,19-21; 5,16-18 und Röm 7,7-25*; ThZ 21 (1965) 22-37; Cranfield 344-347.

345. Sólo 33 pc leen οἶδα μὲν; cf. Jer., *Contra Jov.* I, 37: «scio quia».

346. Bill II, 238 no conoce ni una sola prueba. Lugares en los que se habla de la inspiración de la sagrada Escritura no constituyen paralelo alguno ya que en v. 14 se trata del ser (esencia) espiritual de la ley, contra Cranfield 365.

347. Kümmel, *Römer 7*, 58, entiende con Ambrosiaster 116 en el sentido de 7,1: «quoniam scientibus legem loquitur ideo ait: scimus etc.». Sin embargo, entonces habría que esperar οἶδατε.

348. Así, después de Semler y Reiche, detalladamente v. Hofmann, *J. Chr., Die Heilige Schrift des NT III*, 1868, 280-282; además, especialmente, Zahn 347s; Barth 206 nota; mencionado por Michel 175, nota 3.

349. Contra Kümmel, *Römer 7*, 58.

350. Cf. 1 Cor 3,1.3, donde se utiliza σάρκινος con σαρκικός en sentido sinónimo, como concepto contrapuesto a πνευματικός.

351. Así Cranfield 355s.

352. Con ello, la situación ὅπο νόμον aparece como la de un esclavo vendido al señor pecado; cf. 7,6 ἐν ᾧ κατειχόμεθα, así como Gál 3,23. La contraposición: 6,15; Gál 3,25 cf. 1 Cor 6,20.

motivo de que sea «santa, justa y buena» (v. 12), que es hacia donde apunta la idea (v. 16). Por el contrario, mi condición carnal es el motivo de que yo actúe en contra de la ley espiritual. Por consiguiente, ésta aparece ahora tanto más amenazadora ya que, después de v. 7-13, es claro que la ley en cuanto tal suscita las «pasiones de mis pecados», pero no es el cómplice del pecado, sino que es, más bien, la palabra de Dios que me condena. Como «espiritual», está en contra de mí que soy «carnal»³⁵³.

Ahora se desarrolla (γάρ) el enfrentamiento entre ley y «yo» como una oposición en el yo mismo entre querer y obrar (v. 15b). Quiero lo que ordena la ley, el bien, y odio lo que ella prohíbe, el mal. Precisamente ahí acepto su bien (v. 12), su ser espiritual (v. 14). Pero en mi actuación entro en contradicción con esto. En efecto, de hecho no hago lo que quiero en conformidad con la ley, sino lo que —también de acuerdo con la ley— aborrezco; eso es lo que hago en contra de la ley. Por consiguiente, de hecho actúo en contradicción con la ley que, sin embargo, reconozco en mi voluntad. Esto es lo que no soy capaz de comprender ni acepto: no «conozco» (v. 15a) lo que «obro», lo que se produce de hecho en mi actuación. Κατεργάζεσθαι tiene el mismo sentido que en v. 13. Como el pecado me acarrea la muerte, así yo me procuro lo que no quiero, concretamente «ilegalidad» (6,19), cuyo τέλος («objetivo final») es la muerte (6,22). Esta conexión acción-suerte personal del mal, del pecado, es lo que «obro» de manera incomprensible, contra querer (v. 15b) y saber (v. 14). En οὐ γινώσκω se contienen ambas cosas: el no conocer y el no aceptar. Ciertamente, «sé» que la ley es espiritual, pero no correspondo a ese saber con mi actuación y, por consiguiente, no correspondo *en modo alguno*, porque la ley de Dios quiere *ser puesta en práctica*. Ahora bien, estoy de acuerdo plenamente con la ley (v. 16), pero sólo en que aborrezco lo que yo hago. En mi actuación he realizado ya la secuencia pecado-muerte, de manera que con mi voluntad no puedo hacer sino mostrarme de acuerdo con la *condenación* de mi actuación por la ley y, en este sentido, puedo decir: no quiero tener nada que ver con lo que se produce ahí (οὐ γινώσκω), aunque sé (οἶδα) que soy yo el que, en contra-

353. Por lo demás, Cranfield 356-358 no ha sido capaz de demostrar que Pablo pudiera decir del cristiano: «vendido bajo la ley». Es cierto que el cristiano, según Pablo, está siempre amenazado por el pecado. Pero toda parentesis a luchar contra el pecado tiene como presupuesto decisivo el que los cristianos han sido liberados de una vez por todas de la esclavitud del pecado. Rom 7,14 está en contraposición clara tanto con el capítulo 6 como con 8,1ss. La oposición que se da en 7,14 tampoco ha sido captada en la interpretación de Schlier 229, según el cual ἐγὼ σάρκινός εἰμι tiene que significar: el ἐγὼ «no experimenta ya más τὸ πνεῦμα mediante la ley». El espíritu en la voz de la ley está más bien contra mí como hombre carnal. En esta situación *ante Christum* no me acontece todavía τὸ πνεῦμα, sino que experimento sólo la ley espiritual como mi adversario.

posición a la ley espiritual, soy carnal y en mi actuación pecadora obro de manera contraria a la ley.

17 Con *vivi dé* en sentido lógico³⁵⁴, a la idea de v. 14-16 sucede otra en v. 17-20: si Pablo acaba de poner de manifiesto la oposición entre querer y obrar en mí, ahora hace que emerja esa oposición como contraposición entre el pecado y yo. El pecado «habita» en mí como en su propia casa en la que puede campar a sus anchas sin que yo pueda hacer nada para impedirlo. Este es el motivo por el que no «conozco» lo que obro (v. 15): el pecado en mí es el que «obra» esto³⁵⁵ de manera espontánea.

18 Pablo aclara (*γάρ*) esta nueva tesis otra vez con el «saber» de v. 14b: porque soy carnal, no «habita» en mí nada bueno; pues «en mí» significa precisamente: «en mi carne»³⁵⁶. Esto suena sólo como una disculpa fatal si, en contra del claro sentido del término, se distingue entre el yo y su carne, como si la carne se tratara de algo extraño al yo, al que habría sido encadenado en la situación aludida mediante una mala disposición³⁵⁷. Pero hay que tener presente que Pablo entiende «en mi carne» en el sentido de v. 14, de manera que el yo mismo *es* carne. Por consiguiente, en el yo mismo es donde no habita nada bueno. Hay que explicar *ἀγαθόν* (bueno) en el sentido de v. 13. Se quiere dar a entender la ley o lo prescrito por la ley, que quiero hacer, pero de hecho no hago aunque estoy de acuerdo con ello³⁵⁸.

354. Lo mismo vale de *οὐκέτι*, cf., por ejemplo, Lietzmann 77; Kümmel, *Römer* 7, 60. Es equivocada la concepción temporal-histórico-salvífica en el sentido de 7,6 y 3,21 en Nygren 219s, para quien v. 17 es «uno de los pasajes que muestran con claridad especial que Pablo habla del cristiano». Cf. también Giese, *Römer* 7, 33s. En contra, cf. el razonamiento prudente del significado lógico de *vivi dé* en Zahn 352s (que para 7,14ss en conjunto sostiene la misma interpretación referida al cristiano que Nygren): «Como circunstancia no tenida en cuenta hasta ahora, se la presenta como segunda premisa junto a la comentada con anterioridad (v. 15-16), a fin de que la tesis que se pretende probar se desprenda de ambas como conclusión».

355. *Ἄυτό* se refiere retrospectivamente a v. 15.

356. Así con razón Schlier 232 contra la interpretación múltiple en sentido restringido.

357. Así, de manera especial, Lietzmann 74-77, que interpreta la antítesis *ἐγὼ-σάρξ*, desde v. 23, en el contexto de la antropología dicotómica helenista, tal como fue recibida en el judaísmo helenístico, particularmente en Filón. Sin embargo, por una parte, Brandenburger, *Fleisch und Geist*, ha subrayado que Filón presupone ahí motivos de una doctrina sapiencial judía dualista que se diferencia de la restante antropología platonizante y que, sobre todo, estaba marcada por una problemática distinta. Por otra parte, en cuanto se refiere a Pablo, hay que enfatizar que el yo mismo es carne y precisamente en cuanto tal está en litigio con la carne como *su* *σάρξ*. Así, con razón, Bultmann, *Römer* 7, 202.

358. Bultmann, *Römer* 7, 207, interpreta por el contrario el *ἀγαθόν* como la «vida» a la que se orienta propiamente el querer. Si bien es, sin embargo, atinado que la ley como *ὁ εἰς ζωὴν* (v. 10) quiere obrar la vida y así también el querer del yo que concuerda con la ley (v. 16) está orientado a la vida como meta, es equivocado interpretar esto como «tendencia transubjetiva de la existencia humana» (*ibid.*, 202) y, en este sentido, como afirmación de la «intención fundamental» de la ley «de conducir a la vida» (*ibid.*, 207).

Por eso Pablo repite en v. 18b lo dicho en v. 15b, sólo que apunta a 19 las posibilidades para el bien (*παράκειται μοι*) que se me ofrecen de hecho. Según v. 18a, esas posibilidades existen sólo respecto de mi querer, pero no en cuanto a mi actuación. Porque de hecho no hago lo que quiero, concretamente lo que quiere la ley buena, lo que afirmo en mi querer (v. 16) sino, por el contrario, lo que *aborrezco*³⁵⁹.

20 Pero entonces, la situación del yo es desesperada³⁶⁰. Pues si hago precisamente lo que no quiero, entonces no soy yo el que realiza mi actuación, sino el pecado que mora en mí. De hecho, siempre hago aquello que rechazo en mi voluntad, de manera que el sujeto que ejecuta la acción es el pecado. Yo, como aquel que quiere hacer la buena voluntad de la ley, estoy desconectado, como sujeto, de mi actuación fáctica. El pecado conduce toda mi actuación³⁶¹.

21 En v. 21-23 Pablo extrae la consecuencia (*ἄρα*) de v. 14-16 y de v. 17-20: lo que ha formulado en pasiva (*εὑρέθη μοι*) en v. 10 acerca de una experiencia del yo, lo expone ahora en activa: «Y encuentro, pues, la ley de que yo, que quiero obrar el bien, (sólo) dispongo del mal».

Ya a los exegetas del tiempo de los Padres la frase les pareció difícil, si no ininteligible³⁶². Por lo que se refiere a la conexión de las partes de la frase, es claro, en primer lugar, que *τὸν νόμον* es el acusativo-objeto de *εὑρίσκω*³⁶³. En segundo lugar, probablemente hay que entender *τῷ θέλοντι* etc. como *dativus commodi* y como perteneciente a la frase principal, pero no como objeto anticipado de *παράκειται*³⁶⁴. En tercer lugar, *τὸ καλόν* no es aposición de *τὸν νόμον*³⁶⁵, sino objeto de *ποιεῖν*. En cuarto lugar, no hay que entender la

La ley obra la vida para aquel que *práctica* la ley; y, por consiguiente, la muerte para el que *no la cumple*. Toda la argumentación de Pablo tiene su nervio ahí: el *κατεργάζεσθαι* está unido al obrar; y la dolorosa contradicción consiste en que no *hago* lo que quiere la ley ni lo que quiero yo, en la medida en que coincido con la ley.

359. *Τούτο* subraya de nuevo, como en v. 15, la paradoja del acontecimiento, cf. Kühl 238.

360. Cuando Cranfield 360 ve en este conflicto entre yo y pecado «a sign of hope» invierte el sentido.

361. Blank, *Der gespaltene Mensch*, 19, atina con el objetivo: «La pura libertad de la buena voluntad... es, bien miradas las cosas, no libertad. Más aún, afirma incluso en una inversión interesante (?) que yo como pecador tengo la libertad para el mal». Atinada es también la inversión de la autoconcepción de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe en Schmidt 131: «El yo de Rom 7 es uno que siempre quiere el bien y hace constantemente el mal». Sin embargo, no se trata precisamente de una disculpa del yo, que podría decir: «Otro poder se ha entrometido y ha falseado mi actuación».

362. Cf. Crisóstomo (PG 60,510s): *ἀσαφές τὸ εἰρημένον*.

363. *Τὸν νόμον* no es objeto de *ποιεῖν* de manera que *τὸ καλόν* fuera aposición.

364. Así Kuss 455; v. Dülmen, *Gesetzesverständnis*, 115, nota 136; Schlier 228 (traducción). Lo correcto en BI-Debr-Rehkopf 190, 2, nota 3 (documentación a favor de *εὑρίσκω* dat. c.).

365. Así Zahn 158.

frase ὅτι en sentido causal (= porque)³⁶⁶, sino como explicación (= que) de τὸν νόμον.

Pero sobre todo es difícil la comprensión de «ley». Puesto que anteriormente νόμος significa constantemente la ley de Moisés, es natural interpretar el término así también en v. 21³⁶⁷. Sin embargo, esto ofrece dificultades de contenido insuperables: ¿cómo puede la ley de Moisés tener por contenido el estar a disposición del mal?³⁶⁸. Además sorprende que en la frase siguiente de v. 22 encontremos «ley de Dios», de donde se sigue que ley tiene que significar algo diverso en v. 21³⁶⁹. Por eso, en la actualidad se entiende generalmente νόμος con el significado de regularidad, regla³⁷⁰. Este significado del término se encuentra sólo en el griego de los primeros tiempos, pero no en la literatura clásica ni helenística³⁷¹. Tampoco es demostrable en ningún otro lugar de Pablo³⁷². Por consiguiente, si nos está vetada una interpretación estricta en el sentido de la ley de Moisés, e igualmente también está excluida la significación general de «regla», entonces sólo queda la posibilidad de explicar v. 21 desde v. 23. El νόμος que yo encuentro es la «otra ley», «la ley del pecado en mis miembros» (cf. 8,2)³⁷³. «Encontrar» significa entonces la experiencia descrita en v. 14-20 (cf. βλέπω v. 23). Con ἄρα v. 21 cumple la función de resumen.

Pablo quiere decir, por consiguiente: en la experiencia contradictoria descrita anteriormente encuentro una lucha entre la ley cuya exigencia, «el bien», quiero cumplir, y una contraley mediante la que de hecho sólo el mal está en mi disposición. Pablo expone esto en v. 22s. Estoy de acuerdo con la ley de Dios³⁷⁴ (cf. v. 16), concretamente «en la medida en que afecta al hombre interior». Veo (cf.

366. Así los Padres nombrados en Zahn 356, nota 9, por ejemplo, Ambrosiaster 113 («quoniam»); Rufino 1088 («quia»). Zahn 356 se declara enérgicamente favorable; con posterioridad, por ejemplo, Barth 212.

367. Así la mayoría de los Padres en Schelkle, *Paulus*, 256; Zahn 359; Barth 212s; además Vaughan 143; Denney 642.

368. No se trata de la sentencia del juicio de la ley sobre el pecador, como Barth 212s parafrasea con excesiva libertad.

369. Kümmel, *Römer* 7, 61.

370. Así Käsemann 195; Schlier 233.

371. Cf. el panorama sobre la historia del término en Kleinknecht, ThWNT IV, 1016-1029; Liddell-Scott 1180 no ofrece documentación alguna de tal significación del término. Sobre todo la frase-explicativa ὅτι contradice el uso lingüístico corriente.

372. En Rom 3,27, lugar indicado casi siempre como prueba, el uso diferenciado está sugerido por el significado «ley de Moisés» (cf. vol. 1); igualmente en 8,2 (cf. *infra*. 53s).

373. Así, particularmente, Cranfield 362. Lietzmann 77 no carece de razón cuando en este νόμος ve algo así «como un doble malo de la ley mosaica».

374. De distinta manera Cranfield 362: «rejoice in». Las citas de LXX tienen siempre ἐν.

εὐρίσκω v. 21) sin embargo otra ley en mis miembros, es decir, en el centro de acción de mi cuerpo (cf. 6,13.19). Esta ἕτερος νόμος litiga con «la ley de mi razón» y me apresa en la ley del pecado y de la muerte³⁷⁵ que está en mis miembros.

La formulación de este pasaje es difícil, porque a primera vista no es clara la significación que tienen las diversas expresiones con el término «ley» ni cómo se relacionan entre sí. Es claro, en primer lugar, que la «ley de Dios» en v. 22 designa la *torá*³⁷⁶ (cf. 8,7), y la «ley del pecado» en v. 23 se refiere a la *torá* de v. 8.11, utilizada abusivamente por el pecado en la medida en que éste obliga a la ley a declarar la muerte para el pecador dominado por él (cf. 8,2 «ley del pecado y de la muerte»). Es claro también que el «hombre interior» de v. 22 se identifica con «mi razón» de v. 23. En la medida en que doy mi aprobación a la ley de Dios «según el hombre interior», la ley se convierte en «ley de mi razón», en contraposición a la «ley del pecado». «Hombre interior» y «razón» designan aspectos determinados del yo en v. 14-20 cuyo querer se encuentra en litigio impotente contra el obrar del pecado: «hombre interior» en la medida en que emerge la contraposición a la carne o a los «miembros» como portadores de la acción de ésta; «razón» en la medida en que doy mi consentimiento a la ley espiritual (v. 14). La «otra ley», por el contrario, que pelea en mis miembros contra la «ley de mi razón» (v. 23a) está sometida a la «ley del pecado» (v. 23b) mediante su misma localización «en mis miembros». Sin embargo, la formulación, según la cual la «otra ley» me aprisiona «en la ley del pecado», parece excluir la equiparación directa de ambas. La primera aparece como carcelero; la segunda como cárcel; y los miembros aparecen, por una parte, como la posición desde la que «la otra ley» lanza su ataque contra la «ley de mi razón»; por otra parte, como lugar de la cárcel en la que la «otra ley», después de su victoria sobre la «ley de mi razón», encierra al yo mismo, cf. v. 14. Sin embargo, todo esto no pasa de ser aspectos de un mismo acontecimiento, de manera que la «otra ley» no debe concebirse como otra magnitud-νόμος distinta, tercera³⁷⁷. También en v. 5s se combinan recíprocamente de manera inmediata la función activa de la ley y su función como cárcel. Pero sobre todo en v. 22s se explicita la tesis

375. Para ἐν con sentido local, cf. 7,6. Por esa razón es menos probable la comprensión instrumental; contra Kuss 456, al que se une v. Dülmen, *Gesetzesverständnis*, 117, nota 144.

376. Sin duda, νόμος significa en v. 22 «la voluntad de Dios de manera general» (así Käsemann 195). Sin embargo, en contra de la objeción de v. 7.13, todo el interés de Pablo se centra en que a la *torá* le compete esa validez universal y general.

377. Así, de manera convincente, Kümmel, *Römer* 7, 62s; Kuss 456s. La muchas veces diferenciadora interpretación de Schlier 234 llega al mismo resultado.

de v. 21; y en v. 21 se trata de la lucha entre mi voluntad de hacer el bien como exigencia de la ley, y mi hacer el mal, que está resuelta ya de manera negativa en la medida en que mi situación de hecho (*παράκειται* perfecto) me determina de manera irreversible a hacer el mal. Esto corresponde a ambos aspectos en v. 22-23a y v. 23b.

Se sigue, pues, que νόμος en sus diversos significados se refiere constantemente a la *torá*. Y esto es muy importante para entender toda la sección. En v. 21-23 Pablo intenta explicar el problema planteado en la objeción de v. 7a.13a; problema que continúa planteado también para el teólogo cristiano que tiene que negar la objeción como tal. Por lo que se refiere a la relación entre ley y pecado, la respuesta en v. 13b es clara. Sin embargo, en v. 14ss Pablo quiere reflexionar sobre lo que significa para la existencia del pecador el que, por una parte, la ley misma es «buena» y su exigencia de obrar el bien continúa teniendo validez y consistencia allí donde, por otra parte, está completamente caído en el obrar el mal. Lo que le importa a Pablo es que cuando he caído en el pecado hasta el punto de que éste me ha «ocupado» por completo, la ley no se convierte en una instancia extraña fuera de mí. Entonces mi caída en el pecado sería una fatalidad que habría venido sobre mí. Pero como el pecado se ha convertido en el poder que me domina porque yo he pecado, así la ley como poder que hace que el pecado comience a aparecer y a obrar como pecado, es también la verdad que transgredo en *mi* pecar. El pecado contradice a la ley; por eso, allí donde la realidad del pecado determina por completo mi existencia, tiene que estar «en» mí no sólo el pecado, sino también la ley en la que, según v. 13, mi pecado se convierte en pecado. La oposición «del» pecado a la ley debe entenderse como *mi* oposición a la ley; tiene que tratarse, pues, de una lucha en mí mismo.

La oposición como negación sólo puede llevarse a cabo en algo dado previamente de manera positiva. Según v. 7c, la ley es la voz contra la que peco; ella contiene la negación misma en sí al excluir el codiciar, que es lo que yo hago. Ahora bien, lo que Pablo medita en v. 14ss es el nacimiento de esta oposición concreta a la ley en la existencia del yo: la ley contra la que peco y en la que me convierto en pecador está presente en mí, concretamente en que mi razón le da su consentimiento y mi voluntad la afirma. Al pecar, me opongo, pues, no sólo a la ley «exterior», sino también a su representante «interno» en mí. Así como el pecado no puede hacerse verdadero sin la ley, así tampoco puedo pecar sin entrar, mediante ello, en contradicción conmigo mismo: no existe el pecar a-teo. ¿Por qué? Como la ley es ley de Dios, así yo soy criatura de Dios; y así como el pecado no puede negar la ley sin presuponer en la negación su verdad permanente, así tampoco puedo yo pecar sin presuponer mi condición de

criatura como la verdad de mi existencia. Y como el pecado sólo puede acarrear la muerte según la ley que se presupone εἰς ζωὴν, así tampoco existe pecado alguno del hombre que no ocasione al mismo tiempo su autodestrucción. Yo como criatura sé lo que es bueno y conduce a la vida. Lo sé en mi razón como ley perceptible en mí como criatura de Dios, y lo quiero en el esfuerzo de mi «hombre interior» por realizar mi condición de criatura. Pero al pecar, actúo en contra de este mi saber y querer ya que hago el mal, que conduce a la muerte, en lugar de obrar el bien, que lleva a la vida.

Ahora bien, el hombre *es* lo que *hace*. Atestigua esto la ley de Dios cuando dice: obra el bien y vivirás (cf. 10,5). Mas cuando el hombre hace el mal que es negado por la ley sucumbe en su suerte al mal que hace, a la muerte. Su acción determina su ser para la muerte. Yo que actúo me niego en el pecado a mí mismo. Esto es lo que quiere decir Pablo cuando habla *del* pecado como poder que me ocupa y domina. El que ha pecado *es* un pecador; es determinado en su ser mediante su actuación y no puede desligarse de ello. Aunque él quiera el bien, la ley le marca de manera definitiva según su acción. Ella se convierte así en «ley del pecado y de la muerte», en contraposición a su finalidad originaria y propia, la de dar vida al justo. Se convierte en mí en «otra ley» que se opone a la ley de mi razón y que no hace sino declararme cada vez más inmerso en la realidad del pecado, de manera que me encuentro prisionero ahí sin escapatoria alguna.

Desde aquí hay que entender también la oposición entre carne y espíritu, oposición con la que comienza el v. 4. Es verdad que el término πνευματικός de v. 14a no vuelve a aparecer en lo siguiente, pero es cierto que Pablo subraya en v. 18 la afirmación de v. 14b y se corresponde con esto la precisión local «en mis miembros» (v. 23). V. 24 pone de manifiesto que los miembros, tomados en su totalidad, forman el cuerpo del yo que, como lugar de la eficacia del pecado en mí, se convierte en cuerpo de muerte. La exhortación de 6,12s contiene la imagen contrapuesta a v. 23. En modo alguno se complementan ambos lugares en el sentido de que tanto allí como aquí se estaría pensando en el cristiano que tendría que resistirse al pecado³⁷⁸. Más bien, en Rom 6, el bautizado se encuentra, con su cuerpo y con todos sus miembros, «en Cristo Jesús» y es llamado a negar al pecado todo nuevo asidero. Aquí, por el contrario, el pecado ha ocupado por completo el cuerpo del yo y pelea en lucha con él para conseguir la victoria total, su apresamiento³⁷⁹.

378. Así Cranfield 362-366, así como Dunn, *Rom 7, 14-25*, 262.

379. Para la explicación del término, Cranfield 365 se limita a remitir a su explicación de v. 14 (*ibid.*, 356s), en la que razona la referencia al cristiano diciendo que los cristianos durante su vida terrena permanecen en la carne, aunque no «in the same unqualified way that the natural man is carnal» (357). Sin embargo, con esto no hace honor ni a la dura

¿Se debe esto a que el pecador depende de su corporeidad terrena de modo que su razón no puede emprender nada contra la superpotencia de la carne³⁸⁰? Es innegable que la sección contiene motivos de la antropología y de la ética helenísticas dualistas³⁸¹. Sin embargo, hay que tener muy presente que Pablo no ve el fundamento verdadero de la miseria del yo en la corporeidad terrena, sino que lo hace derivar de la actividad del pecado. Y aunque destaca en v. 23 la corporeidad del yo como lugar de la eficacia del pecado, es importante el hecho de que Pablo habla de los *miembros*, es decir, de los órganos de acción del cuerpo, pero no de la corporeidad como tal; sobre todo, no de la «carne» como de su sustancia. Como en v. 14 la frase «soy carnal» se fundamenta mediante la frase «estoy vendido al dominio del pecado» y no a la inversa, así en v. 23 la prisión del yo «en la ley del pecado» se localiza en los miembros del yo porque mi estar dominado por el pecado es verdadero en mis propias acciones, pero no en mi constitución terreno-corporal como tal.

Desde aquí hay que entrar en la objeción principal contra la interpretación de la sección como autorrelato del pecador *ante fidem*. La objeción arranca, primero, de la expresión «hombre interior», que en 2 Cor 4,16; Ef 3,16 y 1 Pe 3,4 (κρυπτός) es referida al cristiano y tiene un paralelo en 2 Cor 4,16; Col 3,10 y Ef 4,23s en la expresión «hombre nuevo (o renovado)» en contraposición al «hombre viejo» (cf. Rom 6,6; Col 3,9). El contexto de estos pasajes es el del bautismo³⁸². Pero, segundo, en Ef 4,23 se habla en el mismo contexto de la renovación «mediante el espíritu de vuestra razón» (τῷ πνεύματος τοῦ νοός) (cf. Col 3,10): ¿es esto un paralelo de Rom 7,23 νόμος τοῦ νοός σου (cf. 7,14 νόμος πνευματικός)? Puesto que, tercero, en los mencionados pasajes debe realizarse éticamente la renovación del «hombre interior» acaecida en el bautismo, surge la pregunta de si en Rom 7,14ss la voluntad para el bien, incluso

expresión de v. 14 ni tampoco a la de v. 23. Porque aunque Gál 5,17 pone de manifiesto que Pablo sabe perfectamente de una lucha actual entre carne y espíritu en la que el cristiano tiene que tomar partido, sin embargo, esa exhortación se encuentra, tanto allí como en Rom 6 y Rom 8, bajo el presupuesto decisivo de la pertenencia a Cristo y con ello al Espíritu, mientras que el yo, en la situación descrita en 7,14-23, es entregado al pecado, prisionero de él, de manera que su lucha contra el pecado es desesperada.

380. Así Lietzmann 76 y v. Düllmen, *Theologie des Gesetzes*, que interpreta equivocadamente v. 14 de la siguiente manera: «La carnalidad del hombre... lo esclaviza bajo el pecado y obra en él la transgresión de la ley» (115, cf. 117, así como la exposición *ibid.*, 138-158).

381. Para esto, cf. Eltester, F. W., *Eikon im NT*, 1958 (BZNW 23), de manera especial 43-59; Jervell, *Imago Dei*, 58-60, así como, sobre todo, Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 114-221, que en *ibid.*, 172s compara con Filón, *Her*, 267-276, donde aparecen casi todos los términos importantes de Rom 7,14-23.

382. Cf. *supra*, 65s, así como Schweizer, *La Carta a los Colosenses*, Salamanca 1987, 156ss.

el acuerdo gozoso con la ley de Dios (v. 22), no podría ser dicho sólo del cristiano, de forma que 12,2 (ἀνακαίνωσις τοῦ νοός) fuera el paralelo correspondiente³⁸³.

Por lo que respecta a lo primero hay que decir que en 2 Cor 4,16 la expresión ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος se opone a ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος, e indica, pues, como tal el hombre interior (cf. 1 Pe 3,4 ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος). Sólo el contexto pone de manifiesto que se habla del interior *del cristiano*. La expresión como tal proviene de tradición platónica y se encuentra muchas veces en el entorno de Pablo conjuntamente con el pertinente conjunto de ideas de una antropología y ética dualistas³⁸⁴. La misma tradición subyace en CorpHem I, 15 ὁ οὐσιώδης ἄνθρωπος; I, 18.21 ὁ ἔννοος ἄνθρωπος; XIII, 7 ὁ ἐνδιάθετος ἄνθρωπος y en la doctrina de Marcosio, *Iren*, I, 21,5 del «interior ser homo», el cual, en la muerte, se desliga del cuerpo y retorna a su original ser celeste y divino, así como en Zósimo³⁸⁵. Con la expresión «hombre interior» se quiere dar a entender siempre allí el alma en contraposición al cuerpo como «hombre exterior». Y puesto que el νοός tiene su sede en el alma (por tanto vale para la una como para el otro) queda poco afectado por los sufrimientos y muerte corporales, y además se opone a las concupiscencias del cuerpo. Pablo recoge esta tradición en 2 Cor 4,16 pensando en la existencia del cristiano, pero integra el dualismo antropológico en el horizonte escatológico, y de esta manera lo cambia; en Rom 7,23 lo recoge, por el contrario, poniendo la mirada en la existencia del pecador, pero lo hace invirtiendo la finalidad de la tradición en cuanto que el «hombre interior» y su razón son dominados por el pecado en los miembros. Por eso, segundo, no se habla en Rom 7,21-23 de una renovación del νοός como en 12,2. Y si se quiere comparar el lugar con Rom 6, el único paralelo objetivo es 6,6, donde se habla del «hombre viejo» como del «cuerpo del pecado». Finalmente, *tercero*, sorprende sin duda la importantísima expresión συνήδομαι τῷ νόμῳ en v. 22; sin embargo, a esta gradación frente a σύμφημι τῷ νόμῳ en 16 corresponde también una gradación en la parte contraria de la oposición entre el querer y el hacer la guerra entre la ley de mi razón y la ley del pecado y su victoria sobre aquella en v. 23. No se puede interpretar v. 22 precisamente de manera aislada.

Si en los tres puntos hay que rechazar claramente la exégesis referida a la existencia del cristiano, permanece en pie, sin embargo, el problema de interpretación: «¿Cómo se pueden aplicar al hombre no redimido predicados y capacidades del redimido?»³⁸⁶. De hecho, en ningún otro lugar de Pablo se encuentran afirmaciones positivas

383. Cf. Dunn, *Röm 7,14-25*, 262 y Cranfield 363-365.

384. Cf. Platón, *Resp* 589 A τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, lo que Plotino, *Enn.* V 1,10 recoge como τὸν εἶσω ἄνθρωπον. En este sentido habla Filón, *Plant.* 42 de ὁ ἐν ἡμῖν πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος o *Congr.* 97 de ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώπῳ (cf. *Det. Pot. Ins.* 22s), que Filón equipara a νοός.

385. Cf. Brandenburger, *Adam* 81-83. Para el contexto de tradición como conjunto Duchrow, *Weltverantwortung*, 92-109; para la historia de la interpretación Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms. A Study of their use in conflict settings*, Leiden 1971 (AGSU 10), 391-395.

386. Käsemann 197.

sobre la voluntad y razón del hombre frente a la ley³⁸⁷. La respuesta se desprende de que la sección 7,14ss se encuentra bajo el horizonte hermenéutico de la pregunta de v. 13a y así trata de mí sólo bajo el aspecto de mi oposición a la ley. El núcleo está en 7,14. Y si Pablo destaca en lo que viene a continuación la validez y eficacia personal de la ley en mi voluntad que asiente a ella, de igual manera se trata en todas estas expresiones positivas precisamente de la ley, que es espiritual y a la que yo, que soy carnal, asiento, pero la contradigo en la actuación. Exagerando se puede decir, pues: lo que se dice de manera positiva en Rom 7,14-23 del yo vale para alabanza de la ley, pero no para alabanza del yo, al que, en cuanto tal, le cuadran, más bien, las afirmaciones negativas. Pero esto es exagerado porque, a fin de cuentas, lo que dice la ley debe servirme propiamente para la vida, de manera que en toda oposición y miseria correspondiente continuó siendo lo que me recuerda la ley de Dios: criatura de Dios. Contradicción y miseria son, desde ese punto de vista, el enajenamiento del yo de su «autenticidad» de criatura; y a medida que la situación del yo aparece como más desesperada, tanto más claro es que el yo en su enajenación es un *salvandus*. Su carácter original de criatura se exterioriza en su palabra última, como llamada a su liberador (v. 24).

24 Por consiguiente, cuando el yo hace desembocar su informe biográfico en el desesperado grito: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me liberará de este cuerpo de muerte?»³⁸⁸, no nos encontramos ante la lamentación del hombre helenista acerca de su caducidad, proveniente de su corporeidad terrena³⁸⁹, sino ante la muerte ruinosa, que

387. Cf. Kümmel, *Römer 7*, 134-138; Id., *Bild des Menschen*, 185-192.

388. Τὸ σῶμα τοῦ θανάτου es el cuerpo marcado por la muerte, el perteneciente a la muerte, como 6,6 σῶμα τῆς ἁμαρτίας (cf. 8,3 σὰρξ ἁμαρτίας) el cuerpo dominado por el pecado. Τοῦτου se refiere a la expresión como conjunto y remite retrospectivamente a v. 14-23. Remiten a θανάτου Kümmel, *Römer 7*, 63s y los mencionados en Kuss 459.

389. Cf. para esto los impresionantes paralelos en el Himno Corp Herm XXII (Kore Kosmou), 34-37: De los dioses «todos separados, padecemos desdicha (ἄθλια πάσχομεν) y más (que desdicha) porque, alejados de lo que es grande y magnífico, y de la santa atmósfera del rico firmamento, más aún, de la vida dichosa en comunión con los dioses (τῆς μακαρίας μετὰ θεῶν πολιτείας), tan (desdichadamente) hemos sido aprisionados en las frágiles y bajas tiendas. ¿Qué tipo de suerte indigna nos ha tocado a nosotros desdichados? ¿cuántas transgresiones (ἁμαρτίαι) nos esperan a nosotros miserables? ¿qué es lo que tendremos que hacer para suministrar lo necesario para la vida al acuoso cuerpo que se descompone rápidamente?... Continuaremos gimiendo (στενάζομεν ἄει). Pues desdichados como somos, estamos condenados (ἄθλια γὰρ κατεκρίθημεν)... A nosotros, los que estamos separados para siempre de aquello de lo que tuvimos que descender a este tipo de (lugares), nos aniquilará el lamento constante (ἄει δὲ ἀπολυθεισας ἡμῶς ἄφ' ὧν εἰς οἷα κατέβημεν ἀπολεῖ τὸ λυπεῖσθαι)». Smith, *Form*, ve ahí un formulario litúrgico y supone que también la lamentación de Rom 7,24 «might well reflect something which was said by believers at a definite stage in the process of becoming christians» (133). Cf. para esto Käsemann 198s.201.

es la consecuencia de mi pecado que la ley pronuncia de manera definitiva contra mí³⁹⁰.

Lamentaciones paralelas se encuentran, sobre todo, en 4 Esd, cf. 7,65-69, así como, especialmente, en 7,116-126: «¡Ay Adán! ¿Qué has hecho? Cuando pecaste, tu caída no cayó sólo sobre ti, sino sobre nosotros, tu descendencia. Porque, ¿de qué nos sirve que se nos haya prometido la eternidad si no hacemos más que practicar obras de muerte? ¿que se nos haya prometido una esperanza imperecedera si tan tristemente hemos caído en la fatuidad? ¿el que hayamos preparado lugares llenos de bienestar y de paz, si nos hemos visto sumergidos en la miseria...? ¡Ay! En la vida, puesto que cometimos pecados, no pensamos en los sufrimientos que nos aguardan después de la muerte»³⁹¹.

Partiendo del horizonte inmanentista de v. 7-23, la pregunta 25a «¿quién nos salvará?» sólo tiene una respuesta: «¡nadie!». Toda respuesta positiva se contrapone a la «ley del pecado» con su sentencia de muerte escatológicamente definitiva. Cuando Pablo, sin solución de continuidad responde en v. 25a con la fórmula de acción de gracias, lo hace bajo un horizonte completamente nuevo: el de v. 6. Nadie sino Dios mismo podía rescatar de «este cuerpo de muerte» al irremediamente perdido bajo la ley. Y Dios lo ha hecho en la muerte expiatoria y en la resurrección de Cristo. Así también, la acción de gracias a Dios sólo podría ser «por medio de Jesucristo nuestro Señor»³⁹².

Pero igualmente la acción de gracias en v. 25a muestra el presupuesto bajo el que el relato-yo está en todo su realismo negativo en v. 7-24. La imagen de la lucha, desesperada para mí, entre mi querer y mi obrar, entre la ley de mi razón y la otra ley del pecado en mis miembros no responde simplemente a la autoexperiencia fáctica del pecador *ante Christum*, el cual, más bien, sucumbiendo al engaño del pecado, considera su situación como cualquier otra cosa menos desesperada (cf., por ejemplo, 1,22; 2,17ss). Aquel

390. Dunn, *Rom 7,14-25*, 268, desconoce la definitiva falta de probabilidad mediante el juicio de la ley que se expresa en este lamento. Ella es algo distinto de la «anguished frustration» del cristiano a causa de la opresión, mediante el cuerpo, a lo largo de toda la vida. La problemática en 7,24 es distinta de la que se expresa en el suspirar por el rescate del cuerpo en 8,23.

391. La variante ἡ χάρις τοῦ θεοῦ en D lat o ἡ χάρις κυρίου en FG, según lo cual v. 25a es la respuesta a la pregunta τίς de v. 24, es indudablemente, una corrección estilística secundaria. La difundida variante εὐχαριστῶ en N* A Koiné pm sy Or ha nacido, por el contrario, mediante la lectura equivocada de χάρις τῷ θεῷ, cf. Lietzmann 77s.

392. Cf. I, 101, nota 67.

realismo libre de ilusión en el que Pablo describe, rasgo a rasgo, las consecuencias de la conexión acción-suerte personal bajo el dominio de la ley que me condena, sólo se abre de par en par a aquel que ha sido liberado en Cristo de tal situación. Esta imagen del yo es posible así sólo en mirada retrospectiva del bautizado a su situación *ante Christum*.

25b La acción de gracias en v. 25a tiene carácter de fórmula, sin razonamiento del contenido. Este viene después, en 8,1-4. Por eso sorprende el resumen de v. 14-23 presentado en v. 25b, que sigue a v. 25a. Difícilmente se puede explicar v. 25a como respuesta al momento de v. 24, que, a manera de una doxología como en el 1,25, está inserto parentéticamente al final del autorrelato³⁹³. Además la frase, a pesar de su carácter de fórmula, tiene demasiado peso en el contexto y exige propiamente una exposición inmediata. En modo alguno se puede concebir v. 25b como pregunta (ἄρα) a la que se responde enseguida de manera negativa mediante 8,1³⁹⁴. Porque, en primer lugar, se introduce la frase no como pregunta, sino como consecuencia que resume lo que precede³⁹⁵; y, en segundo lugar, 8,1 no está formulado como respuesta a 7,25b, en tal caso habría que esperar (como en Gál 2,17) μὴ γένοιτο. Además, v. 25b tampoco puede tener, como «imagen de contraste» con 8,1, una función clave en todo el contexto de 7,7-8,4³⁹⁶, porque entonces en 8,1 en vez de ἄρα tendría que darse una partícula adversativa. La yuxtaposición, sin relación alguna, de las frases 7,25b y 8,1 introducidas como consecuencia, constituye, más bien, un problema exegético difícil. Se ha intentado solucionarlo situando v. 25b detrás de v. 23 y poniendo 8,1 a continuación de 8,2³⁹⁷. Pero, en primer lugar, entre 7,23 y 7,24 no existe hiato alguno que se subsane mediante v. 25b. Por otra parte, 8,3 empalma tan estrechamente con 8,2 que la inclusión de 8,1 entre ambos sería más trastornante que adecuada. Pero, sobre todo, no se puede ofrecer explicación de cómo podría haberse producido el des-

393. Así Gaugler 232.

394. Así Keuck, *Dienst des Geistes*, 279 según Zahn 371, el cual, *ibid.*, 373s, concibe también 8,1 como pregunta.

395. Mientras que Pablo usa ἄρα con mucha frecuencia, en todo el Corpus paulino ἄρα se encuentra de manera clara sólo en Gál 2,17, y habría que preguntar si aquí no hay que leer igualmente ἄρα (así Bultmann, R., *Zur Auslegung von Gal 2.15-18*, en *Exegetica*, 394-399, aquí 395). Sin embargo, hay que entender la frase no como afirmación, sino como pregunta (así, atinadamente, contra Bultmann, Klein, G., *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus*, en *Rekonstruktion*, 181-202, aquí 186-189), de modo que hay que leer ἄρα, pero en el sentido del habitual ἄρα; B1-Deb-Rehkopf § 440, 2 nota 3.

396. Contra Kürzinger, *Schlüssel*.

397. Así, Müller, *Marginalien*. Le siguen Michel 180.188 y Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977, 358s.

orden del texto, que está atestiguado por la totalidad de la tradición de manuscritos³⁹⁸. Naturalmente, lo mismo se puede objetar respecto a la eliminación de v. 25b como glosa marginal que ha entrado de manera secundaria en el texto³⁹⁹. Sin embargo, al mismo tiempo, es natural ese juicio. Porque v. 25b compendia lo que antecede, pero en un sentido que lo contradice. Según v. 25b, el yo sirve simultáneamente a dos señores, de manera que moviliza, cada vez de manera contrapuesta, los dos ámbitos parciales diversos de sí mismo, su razón y su carne, para este servicio: con el νοῦς sirve a la ley de Dios (v. 22); con la σάρξ, a la ley del pecado (v. 23). Ahora bien, con αὐτὸς ἐγὼ se acentúa fuertemente que el que sirve a ambas partes soy yo mismo⁴⁰⁰ de manera que se excluye que yo estuviera, por ejemplo, sólo νοῦ del lado de la ley de Dios y τῆ σαρκί al lado de la ley del pecado⁴⁰¹. Pero si se tiene en cuenta que, por lo que se refiere al «servir» para Pablo, tanto *ante* como *post Christum*, sólo hay un rotundo *aut... aut* (6,16), entonces el resumen de v. 14-23 podría sonar así: «Por consiguiente, quiero, ciertamente servir con la razón a la ley de Dios, pero sirvo de hecho con la carne a la ley del pecado». Pero hasta ahora precisamente no se ha hablado de un doble *servicio*.⁴⁰² Por consiguiente, no se puede dejar la frase v. 25b en el texto de Pablo y hay que eliminarla como glosa marginal que entiende equivocadamente el texto. Mas como, sin embargo,

398. Así contra Müller, Bultmann, *Glossen*, 278.

399. Así Zuntz, G., *The Text of the Epistles*, London 1953, 16 y Bultmann, *o.c.*, 278s según el procedimiento de los antiguos (cf. para esto Schmithals, *Römerbrief*, 206 nota 7). Le siguen, entre otros, Fuchs, *Freiheit*, 82s; Luz, *Geschichtsverständnis*, 160; Käsemann 202; Schlier 235; Hahn, *Gesetzesverständnis* 47, nota 58; mencionado por Bornkamm, *Sünde*, 66; Kuss 460s; v. Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 119, nota 148; Paulsen, *Überlieferung*, 23-29. En contra, por ejemplo, Schmidt 133; Sand, *Fleisch*, 192; Keuck, *Dienst des Geistes*, 239ss; Cranfield 368-370, así como Aland, K., *Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der ntl. Textkritik*, en *Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes*, 1967 (ANTT 2), 35-57, aquí 53-55.

400. En este sentido está αὐτὸς ἐγὼ constantemente en Pablo, cf. 9,3; 15,14; 2 Cor 10,1; 12,13. Así con razón, Kümmel, *Römer* 7, 66s y después de él, por ejemplo, Luz, *Geschichtsverständnis*, 160; últimamente Cranfield 369, nota 4. La expresión no puede significar: «Yo basado sólo en mí mismo», es decir, *remoto Christum*, de modo que habría que encontrar en 8,1 la antítesis correspondiente: «Yo en Cristo». Entonces tendría que estar ἐγὼ μόνος, cf. 16,4; 1 Cor 9,6; contra Pr-Bauer 244; Giese, *Römer* 7, 42-44; Schmidt 133.

401. Käsemann 201 introduce este objetivo en el texto. Αὐτὸς ἐγὼ es sujeto también en δουλεύειν τῆ σαρκί.

402. Pablo jamás podía decir esto con la mirada puesta en el cristiano, el cual ciertamente «vive en la carne», pero no debe vivir «según la carne» (cf. 8,5ss; 2 Cor 10,3) y debe servir sólo a Dios y a la justicia, pero no al pecado y menos aún a la ley del pecado (cf. 6,15; 7,4-6). El pasar obstinadamente esto por alto es la mayor debilidad de los exegetas que entienden 7,14-25 como referido al cristiano; cf. últimamente Cranfield 369s, el cual llega a percibir en v. 25b una «honesty» del cristiano.

todos los testimonios manuscritos leen la frase en el mismo lugar del contexto, entonces hay que sospechar que toda la tradición textual deriva no del original paulino, sino de un manuscrito en el que estaba incluida ya la glosa en el texto.

Resumen

Esta sección es, juntamente con 5,12-21, sin duda el texto más difícil de la Carta a los romanos. Por esa razón atrajo hacia sí un interés especial de los teólogos desde el comienzo de la exégesis de Pablo (Orígenes). En los esfuerzos desde la Iglesia antigua hasta nuestros días por entender a Pablo en este pasaje se pueden encontrar con claridad especial problemas fundamentales de la historia de la influencia de textos bíblicos.

1. En primer lugar resumimos brevemente nuestra exégesis: a Pablo le interesa aquí reflexionar sobre la primera parte de su tesis en 7,5s, la frase sobre la influencia conjunta de pecado y ley en la actuación del pecador de manera que se entienda que:

a) El pecado como «enemistad» frente a Dios (8,7) comienza a entrar en vigor como contradicción a la ley. El pecado sólo puede desplegar su efecto «de muerte» allí donde la ley entrega al pecador a la muerte. Pero aunque la ley lleva el pecado a su efecto, la ley no se convierte en instrumento del pecado, sino que es palabra de Dios que el pecador niega y por eso condena al pecador.

b) Mediante el pecado nace en la ley misma una contradicción profunda: sin duda, la finalidad divina de la ley es llamar al hombre como criatura de Dios al camino que lleva a la vida mientras que el hombre corresponde con su actuación a la voluntad de Dios. Pero al pecador que, en la concupiscencia, elige el camino excluido por la ley, ésta tiene que asignarle la muerte como consecuencia de ese descarrío.

c) Sin duda, también la ley que condena al pecador, la ley que lo mata, continúa en plena conformidad con Dios. Pero como tal, ella pierde la fuerza de otorgar vida (8,3). Frente al pecador, ella puede tener efecto sólo como «ley del pecado y de la muerte» (8,2). Este es el auténtico aguijón de la pregunta del interlocutor judío en v. 7.13, que ve en la ley la palabra última de Dios y, por consiguiente, una blasfemia completa en la afirmación enseñada por Pablo de que la ley es incapaz de conducir a la vida.

d) Pablo niega esta objeción, pero la toma tan en serio que llega a animar a sus destinatarios cristianos a que vuelvan a colocarse

mentalmente —de manera personal, como «yo»— en aquella situación cuando la ley como mandamiento santo, justo y bueno *de Dios* los sentenció de manera definitiva fijándolos bajo la soberanía *del pecado y de la muerte*. En efecto, también el cristiano tiene que conceder a la ley su plena autoridad divina en cuanto que yo doy plenamente razón a su contradicción con el pecado y, por consiguiente, a su sentencia de muerte contra mí. Así, pues, la contradicción no radica propiamente en la ley: en cuanto que ella exige el bien y niega el mal, es «santa, justa y buena». La contradicción cae, más bien, plenamente en mí, que tengo que asentir a la ley que condena mi práctica del mal. Esta contradicción consiste en que yo, en la facticidad de mi actuación, soy «carnal» y actúo en contra de la ley «espiritual».

e) Para caracterizar esta contradicción existente en mí, Pablo toma elementos de la ética helenista, según la cual el hombre, compuesto de cuerpo y alma, sólo encuentra el bien negando las pasiones corporales (que le motivan a realizarse en el logro y disfrute de bienes perceptibles y materiales) y concentrándose en su interior en los esfuerzos del alma que, como virtudes, buscan el bien verdaderamente en el ser no perceptible, inmaterial. Ahora bien, en la medida en que esta antinomia entre cuerpo y alma, sensualidad y razón, pasiones y virtudes se plasmaron en el entorno de Pablo en un dualismo, y se concibió al «hombre interior» como ser celeste encadenado en la cárcel del cuerpo, y correlativamente, el conocimiento de los bienes celestes transcendentales como experiencia extática, entonces existían muchas posibilidades en el ámbito judío para entender en el horizonte de un dualismo ontológico de este tipo la oposición entre justicia e injusticia y la exigencia de la ley de obrar la voluntad de Dios como lo bueno y combatir el pecado como lo malo. Con los pares de opuestos buenomalo, hombre interior-exterior, espíritu-carne, ley de la razón-ley del pecado en los miembros, Pablo recurre a esta tradición, recibida ya en el judaísmo, de la ética helenista. Pero acentúa aún más su dualismo ya que asocia la razón completamente a la voluntad de Dios que habla en la ley y refiere la «carne» a la facticidad del pecado como contradicción a la ley de Dios en el obrar corporal. Con ello elimina el carácter ontológico de la contraposición entre corporalidad material y espiritualidad inmaterial y centra la oposición en la terminología aceptada refiriéndose por completo al antagonismo entre el conocimiento de la ley de Dios y el pecar fáctico. Pero precisamente así, la adopción de la terminología dualista agudiza considerablemente aquella aporía existencial en la que Pablo ve al pecador, precisamente cuando se niega la objeción del interlocutor judío. Pues mientras la ley es reconocida en su plena autoridad divina, la contraposición entre ella y

el pecado recae de lleno en la existencia del pecador, al igual que sucede con la contraposición entre cuerpo y alma, entre hombre interior y exterior, entre razón y pasiones, tal como lo enseña la ética helenista.

f) Pero en contraposición a aquella ética helenista y en contraposición a la doctrina judía acerca de la ley, que está tras la objeción de 7,7.13, Pablo ve la situación del pecador como una aporía sin salida. Ni la voluntad ni la razón del «hombre interior» tienen posibilidad alguna de imponerse frente a las concupiscencias. La idea de v. 23, en cambio, se fija en la parte contraria, el cuerpo: la lucha termina con la victoria de la «ley del pecado en mis miembros» sobre la «ley de mi razón» y me hace —en mi totalidad— prisionero suyo. Se debe esto a que, según la concepción judía, el hombre no es justo ni mediante la razón y la voluntad, ni por sus «sentimientos»; nada de esto le lleva a conseguir la salvación de Dios como «el bien». Tan sólo puede lograrlo mediante su actuación corporal. Pero en contraposición a la tradición judía de la ley, Pablo sostiene la tesis radical de que la actuación del pecador pesa de tal manera que ningún cumplimiento de la ley puede eliminar su consecuencia de desgracia. Y esto se debe a que Pablo, en contraposición a la objeción recogida en v. 7.13, toma tan radicalmente en serio la sentencia del juicio de la ley sobre mi actuación pecadora que esa sentencia es definitiva, es decir, no compensable, en el horizonte de la fuerza de la ley. Por eso, Pablo no entra aquí en las numerosísimas posibilidades existentes en la tradición judía de una justificación del pecador en el ámbito de la ley. La aceptación de aquellas categorías helenistas incluye una negativa rotunda: la ley eleva su voz en la voz de la voluntad y de la razón del «hombre interior» como condenación de mi actuación pecadora, de manera que no queda otra salida que el reconocimiento de su juicio de muerte en la experiencia del pecado como sujeto mío.

g) La clave para entender nuestra sección es, pues, darse cuenta de que su tema es *la ley*, más concretamente, la relación entre ley y pecado, conocimiento y quebranto de la ley; y su objetivo, la «debilidad» de la ley (8,3) para comunicar vida a los pecadores, y la correspondiente incapacidad del pecador para justificarse por la ley. El tema como tal no es «yo», ni el objetivo «el hombre en contradicción». Sin duda, desde un punto de vista hermenéutico no se puede hablar de la ley sino desde la incidencia personal, en primera persona del singular. Pero desde el punto de vista *temático*, no se trata, en cada caso, de la estructura de mi relación conmigo mismo, ni de una psicología del pecado, ni mucho menos aún de una antropología de la condición de pecador. Se trata más bien —tanto para la objeción judía como para su negación paulina—, en cuanto que se trata de la *ley*

como ley de Dios, de *Dios* y de la falta de relación salvífica con él *sub lege*.

h) Por eso, la sección desemboca en el elemental grito de llamada a Dios (v. 24). Y en este grito se contiene toda la aporía que, bajo el horizonte del pecado conocido y reconocido personalmente, recae en Dios mismo: en efecto, si la ley como *ley de Dios* no es capaz de rescatar de la realidad del pecado «en este cuerpo de muerte», entonces no se divisa salvador alguno; la pregunta desgarradora acerca de un salvador tiene que resonar en el vacío a no ser que *Dios mismo* aparezca como mi salvador *fuera* de su ley. Para el interlocutor judío esto es un contrasentido blasfemo; porque ¿cómo puede un hombre invocar como salvador *a Dios contra Dios*? Pero esto es precisamente lo que hace Pablo aquí. Responde a la objeción del interlocutor judío de manera que, bajo el presupuesto de la verdad y validez radicales de la *torá*, que interesa tanto al uno como al otro, le conduce precisamente a llamar a gritos a Dios contra Dios, en el que todo grito de la *exomologesis* judía está radicalizado sin límites: el que se aferra a Dios aunque Dios lo rechace para siempre y lo condene a la desgracia escatológica, ese puede gritar pidiendo la salvación de Dios sólo «fuera de la ley» (χωρίς νόμου).

i) Pero gritar de esa manera sólo es posible para el que ha experimentado el milagro de la salvación de Dios *obrada* en Cristo. Sólo en ese presupuesto adquiere verdad el contrasentido de tal gritar más allá de la frontera de la ley. Efectivamente, sólo en ese presupuesto es concebible el raciocinio completo de Pablo en la inflexible dureza de sus antinomias y aporías. La acción de gracias de v. 25a, que responde sin solución alguna de continuidad al grito de v. 24, es, por consiguiente, la dirección hermenéutica secreta de toda la sección, al igual que, precisamente ahí, se interpreta la frase 7,5, que, por su parte, presupone la frase siguiente 7,6 como condición de su posibilidad mental. Pero la acción de gracias de 7,25a —y con ello la frase 7,6— se expone en la sección siguiente 8,1ss. Y precisamente aquí se ve claro por primera vez que justamente allí donde soy *liberado* de la «ley del pecado y de la muerte» se *cumple* la ley como ley de Dios, de manera que la identidad de Dios consigo mismo se hace patente aquí en el milagro del rescate mediante Dios contra Dios, identidad que está profundamente escondida en el raciocinio de 7,7-24.

2. Desde aquí echamos ahora una mirada a la *historia de la influencia* de esta sección⁴⁰³. Desde el comienzo de su interpretación,

403. Para la historia de la exégesis, cf. Kümmel, *Römer 7, passim*, así como, de manera especial, Kuss 462-485; para la exégesis de la Iglesia antigua, también Schelkle, *Paulus*, 236-240. 242-248, allí 242, nota 1, más bibliografía.

el «yo» ha provocado la reflexión teológica. Porque aunque ahí habla también la persona del apóstol, sin embargo se ha reconocido constantemente que Pablo, más allá de los límites personales, concede un significado general al yo. La forma estilística como tal era conocida por el lenguaje de la docencia (diatriba). Sin embargo, comentarios tan detallados, formulados exclusivamente en estilo-yo, como los de Rom 7, constituían una novedad. Prescindiendo de su contenido, era nuevo el carácter existencial de la reflexión y del lenguaje sobre contenidos centrales de importancia general, es decir, la *doctrina* se formula como *experiencia* personal. En un primer momento no se reflexionó sobre el porqué, y sorprende que las expresiones-yo del texto sean explicadas, pero en el comentario de la exégesis mismo retornen al habitual estilo didáctico en tercera persona⁴⁰⁴. Lo primero redactado en el estilo-yo de oración, porque es una obra teológica reflexionada *coram Deo*, son las *Confesiones* de Agustín, la primera autobiografía de la historia de la literatura en la que el yo se presenta no en un papel que cae fuera de la humanidad restante (del soberano o del escritor), sino como un hombre *coram Deo*, cuyo proceso evolutivo individual tiene una significación humana general: como testimonio de guía divina⁴⁰⁵. Sin embargo, con anterioridad Pablo ha desarrollado en Rom 7, partiendo del estilo judío de oración, un nuevo estilo doctrinal teológico que continuó influyendo en la teología reformada, en Descartes, y ha encontrado un eco especialmente amplio en la argumentación teológica de nuestros días (desde R. Bultmann).

Pero ¿cómo hay que entender el sentido general de las expresiones «yo»? Cuando Pelagio responde a su adversario Agustín⁴⁰⁶: «Lo que tú, Agustín, quieres decir del apóstol, lo entienden todos los maestros de la Iglesia en el sentido de que él ha hablado en la persona del pecador y del que se encuentra todavía bajo la ley», está en lo cierto,

404. Un ejemplo de esto es Orígenes, que al principio interpreta las expresiones-yo en v. 7-11 en el estilo-nosotros (Rufino 1079-1083); sin embargo, a partir de 7,14 pasa imperceptiblemente al estilo didáctico descriptivo en tercera persona (*ibid.*, 1084-1091).

405. Cf. para esto Misch, G., *Geschichte der Autobiographie* I/1, Frankfurt-Main 1949, 19s, cuya obra de grandes vuelos pretende demostrar que el género de la autobiografía como tal no se debe a Agustín, y por ello al cristianismo, sino que tiene sus raíces en las autopresentaciones de los soberanos del oriente antiguo y de la antigüedad greco-romana y ha adquirido rasgos individuales-humanos ya en las obras autobiográficas de determinados escritores anteriores al cristianismo o situados fuera de él. Sin embargo, existe una diferencia importante respecto de Agustín en cuanto que aquí el yo con su historia propia no se desgaja de su entorno, sino que el escritor presenta su propia e inconfundible historia como historia dotada de una ejemplaridad para la humanidad en general; y la presenta así ensalzando y atestigüando en ella la guía de Dios. En virtud de este carácter *coram Deo*, esta autobiografía cristiana es algo verdaderamente nuevo: sólo así la autobiografía adquiere esencialmente significación humana representativa.

406. En Agustín, *De gratia Christi* XXXIX, 43.

pero, en cuanto al tema, no acierta con la problemática ni con el punto de interés de los exegetas anteriores a Agustín. Porque éstos vieron correctamente que el tema de la sección es la ley, pero concibieron la ley en el sentido del derecho natural estoico, que se hizo entonces general (como «lex naturalis»), y concibieron el conflicto con la ley en el sentido del litigio, enseñado desde Platón, entre el esfuerzo del «hombre interior» y las concupiscencias del cuerpo: afirmaron que, mediante Cristo, el «hombre interior» es liberado del pecado como cautiverio en las pasiones del cuerpo. Así el bautismo significa el cambio decisivo en aquel litigio entre la razón y las pasiones. Partiendo de ahí, la idea de Pablo que tiende hacia el grito de lamento de v. 24 se aplica aquí a la situación del hombre antes del bautismo. Pero también el hombre iluminado y renovado mediante el bautismo continúa en litigio con el cuerpo y sus concupiscencias⁴⁰⁷, de manera que a los maestros de la época antigua acaudillados por Pelagio no les resulta difícil en modo alguno referir la afirmación que el texto hace de esta contradicción tanto a la situación precristiana como a la del cristiano⁴⁰⁸.

Orígenes vio en Rom 7,14ss, de modo especial, la descripción de la situación de convertidos que participan todavía en la carencia de los pecadores, que son demasiado débiles para hacer el bien, pero que en virtud de la fe, tienen la voluntad para el bien, la cual precede ya a su realización⁴⁰⁹. Para acompañarlo pastoralmente por su difícil camino, Pablo se hace igual a él⁴¹⁰. En este pasaje se expone claramente el aspecto representativo y el interés de todos los exegetas griegos: en Rom 7,14ss escuchan *una pedagogía pastoral del apóstol* orientada a la transformación que trae consigo en la conciencia moral el hacerse cristiano con la recepción del Espíritu de Cristo, pero movida por la concorrente preocupación concreta del maestro acerca del *camino* que

407. Por ejemplo, cf. Orígenes, *De principiis* III 4,4 (GCS 5,270 en Schelkle, *Paulus*, 243).

408. En el último sentido, cf., de manera especial, Metodio, *De resurrectione* II 1,1-8, 8 (GCS 18,296-308); Cirilo de Alejandría 809-812 interpreta el yo del texto a partir de 7,13ss en simples expresiones-nosotros; de igual manera en Occidente, por ejemplo, Ambrosio (cf. los lugares señalados en Schelkle, *Paulus*, 243).

409. Sobre 7,17 se dice (Rufino 1087): «Verumtamen non usquequaque hic, cuius persona proponitur, alienus est a bonis, sed propositio quidem et voluntate coepit bona requirere, nondum tamen potest bona rebus et operibus obtinere. Est enim talis quaedam infirmitas in his, qui initia conversionis accipiunt, ut cum velit quis statim facere omne quod bonum est, non statim voluntatem sequatur effectus». Y así Orígenes escucha en 7,24 al convertido gritando y en 7,25a al apóstol respondiéndole (*ibid.*, 1089).

410. Rufino 1086 recurriendo a 1 Cor 9,22 (así también en *Comm. in Joh* 10,28, GCS 4,176s), así como *ibid.*, 1089: «Quod autem moris sit in Scripturis divinis sanctos personas assumere peccatorum, et magistros suscipere in semetipsis infirmitates discipulorum».

el hombre tiene que recorrer desde aquí hasta allí y en el que se interfieren los problemas de lo viejo y lo nuevo en la relación constante entre alma y cuerpo, razón y concupiscencia.

También Agustín⁴¹¹ interpretó hasta el año 419 Rom 7,7-24 en este sentido como descripción de la situación desesperada del pecador *ante gratiam*. En esta interpretación, partió, igualmente, de la contraposición platónica entre cuerpo y alma, «hombre interior» (= razón)⁴¹² y concupiscencias, pero la profundizó desde el año 387-388⁴¹³ mediante la contraposición escatológica entre el hombre «viejo» y «nuevo» de Col 3,9 y de 2 Cor 4,12-18; y concentró así todo el interés en la fuerza salvífica de la gracia, único medio por el que el hombre puede ser liberado de su cautividad en las concupiscencias corporales, mortales para el alma. La contraposición paulina entre ley y gracia adquiere aquí una significación central, nueva, frente a la tradición exegética griega. Puesto que todos los hombres desde Adán viven en el pecado y actualizan en la concupiscencia propia el pecado heredado de Adán, la ley desenmascara, mediante la prohibición de la concupiscencia, al hombre como pecador y le hace *conocer* su condición de pecador respecto de su concupiscencia: sin embargo, la ley es incapaz de *eliminar* el pecado. Esto sólo puede hacerlo la gracia⁴¹⁴. Y de esta manera, la ley tiene una función positiva sólo en que —en contra del estímulo del pecado a apoderarse de cosas temporales, corporales— estimula al pecador a que se convierta a la gracia. En este sentido entiende Agustín Rom 7,14-24⁴¹⁵. La razón del pecador puede, sin duda mediante la ley, conocer el bien, pero ese conocimiento en cuanto tal no le libera para el bien, sino únicamente para

411. Para la interpretación que hace Agustín de Rom 7, cf. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, 267-274; Bardenhewer, O., *Augustin über Röm 7,14ss*, en *Miscellanea Agostiniana* II, Rotterdam 1931, 849ss; Lekkerkerker, A. F. N., *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin* (Diss. Utrecht), Amsterdam 1942; Rétif, A., *A propos de l'interprétation de chapitre VII des Romains par S. Augustin*: RSR 33 (1946) 368-371.

412. «Ratio et intellectus», *Contra Manich.* I, 28; «mens aut ratio», *Contra Acad.* I, 5; cf. para esto Duchrow, *Christenheit*, 193-196.

413. *De nuptiis ecclesiae catholicae* I, 35-39 (MPL 32); cf. para esto Duchrow, *Christenheit*, 197-207.

414. A Rom 7,7-12: «Bona est enim lex; sed sine gratia ostendit tantummodo peccatum, non tollit» (*Expositio*, MPL 35, 2070). «Lex ergo peccati est mortis, id est, quae imposita est peccantibus atque morientibus, iubet tantum ne concupiscamus, et tamen concupiscimus. Lex autem spiritus vitae quae pertinet ad gloriam et liberat a lege peccati et mortis, facit, ut non concupiscamus impleamus iussa legis, non iam servi legis per timorem, sed amici per charitatem... Hoc enim efficit fides, quod lex iubet» (*De diversis quaestionibus*, MPL 40,61).

415. «Huc usque (scil. 7,15-23) sunt verba hominis sub lege constituti, nondum sub gratia; qui etiamsi nolit peccare, vincitur a peccato. Invaluit enim consuetudo carnalis et naturale vinculum mortalitatis, quae de Adam propagati sumus» (*De diversis quaestionibus* 64; cf. *Ad Simplicianum* 103).

la desaprobación del mal que él hace⁴¹⁶. De igual manera, a su voluntad libre no le queda otra salida que la de volverse suplicante a la gracia del único que puede ayudarlo⁴¹⁷. Toda la mirada retrospectiva a esta situación desdichada bajo la ley en Rom 7 apunta, por consiguiente, al presente cristiano en Rom 8⁴¹⁸. Pero hay que tener muy en cuenta que Agustín interpreta Rom 7 sobre la base de Rom 5,12ss, y de una manera mucho más fundamental e importante que allí, donde con anterioridad se había visto en el «yo» de 7,7ss la persona de Adán⁴¹⁹ o al hombre entre Adán y Moisés⁴²⁰ (según 5,13s). Entiende 7,7ss en el sentido de que Pablo habla de la totalidad de la humanidad, que vive en la culpa original de Adán, humanidad a la que esta culpa tiene que actualizar sin excepción en las concupiscencias propias; por consiguiente, «yo» es, sin excepción, *cada uno* antes y fuera del ámbito de acción de la gracia⁴²¹. Aquí se pone de manifiesto el interés conductor de Agustín: el reino de la Iglesia constituido ya de manera definitiva es el ámbito de acción de la gracia al que el apóstol trata de convertir a todos aquellos que viven todavía fuera de ella y cuya buena voluntad es refrenada todavía por el pecado. Ningún otro texto tiene una fuerza proselitista misionera tan grande como esta sección que confronta personalmente a cada individuo con la ley que, en cuanto que desenmascara como pecador incluso al mejor, despierta a la vez un anhelo general de la gracia para liberarse de la desdicha de la concupiscencia terreno-corporal.

Sin embargo, como se sabe, en el contexto de las confrontaciones intraeclesiales con los pelagianos, Agustín revisó su exégesis de

416. Cf. a 7,16: «Loquitur enim adhuc ex persona hominis sub lege, nondum sub gratia, qui profecto trahitur ad male operandum concupiscentia dominante atque fallente dulcedine peccati prohibiti, quamvis ex parte notitiae legis hoc improbat» (*Ad Simplicianum* 106).

417. Cf. a Rom 7,24: «Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam, cum voluerit, sed se supplice pietate convertat ad eum cuius dono possit implere» (*ibid.*, 108).

418. Cf. para esto, por ejemplo, *De diversis quaestionibus*, MPL 40,61.

419. Cf. la documentación en Schelkle, *Paulus*, 238s.

420. Cf. las pruebas, *ibid.*, 238. Esta interpretación toma también Agustín, *Ad Simplicianum* I, 1 (MPL 40,103) acerca de Rom 7,9.

421. Cf. *Ad Simplicianum* I (MPL 40,107) acerca de Rom 7,18: «Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod pericere bonum non est in potestate, sed meritum pertinet originalis peccati. Non enim haec est prima natura hominis, sed delicti poena, per quam facta est ipsa mortalitas, quasi secunda natura, unde nos gratia liberat Conditoris subditos sibi per fidem». Caso de que, por ejemplo, uno se tuviera por inocente (*ibid.*, 103) o, en postura orgullosa, se imputara para la justicia determinados cumplimientos de la ley (*De diversis quaestionibus*, MPL 40,63), la ley desenmascara también a estos sólo en apariencia no pecadores.

Rom 7⁴²² y refiere ahora el texto al cristiano mientras declara como herejía «oscura»⁴²³ la exégesis que lo aplica al hombre *ante gratiam*. Según él, los pelagianos vieron confirmada en Rom 7 su tesis de que el efecto de la gracia se limita al perdón de los pecados y que, después del bautismo, el caminar en la justicia y en el amor es asunto que cae por completo en la responsabilidad personal del cristiano. Y afirman que el litigio entre querer y obrar, entre razón y concupiscencia es, por el contrario, señal típica de una existencia pecadora⁴²⁴. Frente a esto, Agustín ve ahora en este litigio el horizonte de experiencia bajo el que precisamente el cristiano experimenta de manera existencial⁴²⁵, como obra exclusiva de la gracia, el perdón de la culpa original regalado en el bautismo. En efecto, las concupiscencias siguen actuando también en el cristiano mientras éste vive en el cuerpo. No nos veremos libres de ellas hasta el futuro escatológico, cuando seamos liberados del «cuerpo de esta muerte». El grito de 7,24 no tiene respuesta hasta 8,23⁴²⁶. Sin embargo, lo que ha cambiado por el bautismo es que el cristiano, a través del amor a Dios que ha sido derramado en él mediante el Espíritu, ha recibido por primera vez y al mismo tiempo una fuerza eficaz contra la concupiscencia⁴²⁷. Y mediante ella se encuentra por primera vez en condiciones de luchar contra ella. Rom 8 se contraponen de hecho a Rom 7, sin embargo, sólo en cuanto que en el Espíritu se designa ahora un ámbito de vida en el cristiano junto a su carne, ámbito de vida que no puede ser dominado por la concupiscencia

422. Cf. *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 22 (CSEL 60,442s); *Contra Iulianum* VI, 23,70s (MPL 44,865s); *Retractationes* I, 22,2 (CSEL 36,105).

423. Cf. de manera especial *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 8 (CSEL 60,433); I 14 (*ibid.*, 435); *Contra Iulianum* VI, 23,70 (MPL 44,865); *Retractationes* I, 22,2 (CSEL 36,106): «unde quidem iam evertitur heresis Pelagiana...».

424. Cf. especialmente *Contra Iulianum* 23,72 (MPL 40,867); *Retractationes* I, 22,2 (CSEL 36,106).

425. Cf. especialmente *Contra Iulianum* II, 3,5 (MPL 49,675): «Lex quippe ista peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali: remissa scilicet, quia reatus eius solutus est Sacramento, quo nascuntur fideles, manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant et fideles, quod funditus subruit haeresim vestram... Hoc bellum, quod in nobis ipsis adversum nos ipsos gerendum suscepimus, experiuntur in se, neque negare possunt, libidinis acerrimi expugnatores, non impudentissimi laudatores».

426. Cf., por ejemplo, *Contra duas epistulas Pelagianorum* XI, 23 (CSEL 60,443), así como, de manera especial, *De nuptiis et concupiscentia* XXXI, 35 (CSEL 42,246s): «...quod in carne nostra, quamvis sub peccati lege teneatur, tamen in spe redemptionis est, quia ipsa vitiosa concupiscentia nulla omnino remanebit, caro autem nostra ab ea peste morboque sanata et tota immortalitate vestita in aeterna beatitudine permanebit».

427. «...cum etiam innumerabilis multitudo sanctorum, ne concupiscentias carnis perficeat, contra carnem Spiritu concupisca» (*Contra Iulianum* VI, 23,70: MPL 40,865). De manera correspondiente, Agustín ve en 7,24 «gemitum... sanctorum contra carnales concupiscentias dimicantium» (*ibid.*, 866).

como ley del pecado⁴²⁸. Marcado por el Espíritu, su voluntad se hace libre para no tener que asentir ya más a la concupiscencia, de forma que ésta domina ya sólo sobre su carne, pero no sobre él mismo (7,18)⁴²⁹. Así, Agustín ve ahora Rom 7 como exposición del principio contenido en Gál 5,17⁴³⁰.

¿A qué se debe esta nueva interpretación de Rom 7, de un cambio tan profundo y tan enfáticamente sostenida? Indudablemente fueron razones exegéticas las que movieron a Agustín: el cambio de tiempo a partir de 7,14; la contraposición entre espíritu y carne en v. 14, que tiene consecuencias en el litigio entre querer y obrar en el cristiano mismo, y en este sentido v. 18 «hoc est in carne mea» y particularmente v. 22 con el paralelo 2 Cor 4,16-18; finalmente, v. 24 con la respuesta en 8,23. Pero es igualmente indudable que, sin la viva discusión con los pelagianos, los nuevos conocimientos exegéticos no habrían alcanzado este significado central. Efectivamente, cabría incluso preguntarse si en el fondo no fue la posición anti-pelagiana de Agustín la que le obligó a corregir su exégesis primitiva, que los pelagianos valoraban ahora como favorable a su doctrina. Si los hechos sucedieron así, entonces sólo se puede entender la motivación del cambio de exégesis si nos preguntamos de qué se trataba propiamente en la discusión contra los pelagianos. Se trataba de tener en cuenta teológicamente el cambio histórico que había experimentado la Iglesia en el curso de cuatro siglos. En su nueva situación como Iglesia imperial se trataba de entender que precisamente no sólo la entrada en la Iglesia, sino toda la vida entre bautismo y muerte, está marcada por la *sola gratia*. Por eso, a la gracia le compete una función educadora global en la medida en que el cristianismo como religión del Estado no reconoce ya primariamente su identidad en la conversión como paso que lleva del mundo a la Iglesia, sino más bien en la impregnación de toda la vida en el mundo, a partir del bautismo, mediante la fuerza de la gracia que transforma y salva. El tema teológico determinante no puede ser ya el comienzo en el pleno resplandor de la consumación, sino el largo y penoso camino, pero cargado de posibilidades de éxito, que va desde el principio hasta la consumación final, el crecimiento paulatino de la realización de la vida cristiana desde la gracia, en cuanto que el estar marcado por la concupiscencia de lo terreno se suaviza en la medida en que los dones de la gracia, de la fe y del amor determinan más y más la vida desde lo celestial. En el pelagia-

428. Cf., por ejemplo, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IX, 15 (CSEL 60, 436).

429. Cf., por ejemplo, *ibid.* X, 18s (*ibid.* 440s); *Opus imperfectum contra Iulianum* V, 59 (MPL 45,1493s).

430. Cf., por ejemplo, *De nuptiis et concupiscentia* I, XXXI, 35 (CSEL 42,246s).

nismo, Agustín vio el peligro contrapuesto: que la gracia tiene que perder su fuerza determinante de la realidad en la medida en que su función queda reducida al bautismo; y la liberación experimentada en el bautismo queda devaluada en la medida en que, por una parte, su efecto debe consistir en la simple reparación del daño adamita y así, en segundo lugar, de hecho se atribuye a la fuerza moral del hombre mismo la realización del ser cristiano. Frente a la fuerza total, omnideterminante del pecado, la gracia lleva a efecto por primera vez su fuerza superior allí donde el pecado pierde su lugar teológico *ante portas ecclesiae* y se percibe su lugar *media in vita ecclesiae*, pero precisamente aquí sólo la gracia ofrece las armas para la lucha incansante contra el pecado en la realidad de la vida del cristiano en medio del mundo. En este contexto, Agustín reconoció que el apóstol ennoblecíó en el texto de Rom 7 toda la penuria *existencial* que surgió *de manera general* en la Iglesia como Iglesia del estado: la situación de necesidad de que no sólo de hecho todo el «paganismo», por decirlo así, había sido recibido en la Iglesia, sino también que precisamente el pecado del mundo continúa operando en cada uno de los cristianos y se opone al efecto del bautismo. Esta indigencia existencial adquirió significado teológico general. Sin embargo, Agustín lo despojó de su fuerza aporética cuando enseñó a entender esta oposición en la vida de cada cristiano como cristianamente necesaria en la medida en que la gracia combate ahí la realidad actual del pecado de Adán, y lo va eliminando poco a poco, hasta su victoria definitiva en el *esjaton*. Esta conexión de la interpretación de Rom 7, por una parte, con Rom 5,12ss y, por la otra, con Rom 8,18ss abrió para la Iglesia occidental de los siglos siguientes el horizonte teológico para desarrollar la doctrina cristiana en conjunto como doctrina de la gracia orientada éticamente, mediante la que se alcanzó la posibilidad de fundamentar teológicamente la responsabilidad del cristianismo *frente* al mundo y se pudo hacer frente tanto a una disolución del cristianismo en la mundanidad como a una disociación de cristianismo y mundanidad.

Pero con ello se plantea un problema hermenéutico difícil: por una parte, según nuestro convencimiento actual, la interpretación primitiva de Rom 7 rechazada por Agustín es exegéticamente correcta. Por otra parte, su exégesis nueva, posterior, hizo posible nada menos que el nuevo problema fundamental que se le planteaba a la Iglesia mediante su integración en la sociedad se solucionara en el espejo de este texto, de manera que el pensamiento decisivo de Pablo se pudo conservar y perfilar, en cuanto al contenido objetivo, en la nueva situación de experiencia: la superioridad de la gracia sobre el pecado. Pero mientras que el lugar hermenéutico de la reflexión paulina era el comienzo del cristianismo, ahora el ser cristiano en la Iglesia se convirtió en lugar

hermenéutico de su exégesis. Sin duda, y como es natural, Pablo, como pastor de sus comunidades, había tenido ya muy presente la problemática de la realización práctica de la condición de cristiano, pero él vio esa problemática desde la perspectiva de la pregunta directriz de cómo el haberse convertido en cristiano del comienzo se conserva hasta el final pasando por todas las tentaciones. Agustín, por el contrario, lo vio bajo la pregunta de cómo la gracia recibida al principio se impone en la vida cristiana contra el efecto de la realidad del pecado que permanece todavía, hasta que éste es destruido y borrado por completo al final. Ahora bien, en la medida en que Agustín se resistió a que la exégesis de los pelagianos, exegéticamente correcta, permitiera que se atrofiara, en la nueva situación histórica a reflexionar, la idea fundamental paulina de la «sola gratia», tenía a su favor el *objetivo* de la teología paulina, pero en contra el *texto*⁴³¹. Y es absolutamente necesario preguntarse si este texto habría logrado o mantenido en la Iglesia aquella posición central si desde la nueva interpretación de Agustín no se hubiera convertido en referible a los problemas centrales de la realización de la vida cristiana. Pero también a la inversa: si en la Iglesia se habría llegado alguna vez a la osadía de tomar en serio *teológicamente* (en concreto, de manera «graciológica») el problema del pecado permanente en la vida cristiana si el texto en el que Agustín descubrió nuevas referencias al respecto no se hubiera convertido en base de legitimación y en espejo para ello.

Ahora bien, en los siglos siguientes, en la teología occidental se recibió la exégesis antipelagiana de Agustín como tradición exegética⁴³². Pero *efecto* eclesiástico-teológico no comenzó a tener más que a partir de Lutero. En su lección de 1516 sobre la Carta a los romanos, en la exégesis de Rom 7,7ss se ciñó de manera estrecha al Agustín tardío y tomó de él casi todos los juicios exegéticos concretos. Pero al mismo tiempo su exégesis difiere objetivamente en un punto importante: según Agustín, carne y espíritu son dos ámbitos en el cristiano que se encuentran *el uno junto al otro* hasta la muerte física, y así están recíprocamente en litigio. Según Lutero,

431. Cargando un tanto las tintas se podría casi decir: «Mediante una profundización paulina fue llevado Agustín a una solución no paulina de Rom 7», Dinkler, E., *Die Anthropologie Augustins*, 1934 (FKGG 4), 272.

432. Menciono aquí tan sólo a Tomás de Aquino, que considera ambas interpretaciones como posibles, pero, sin embargo, califica de mejor la referida al cristiano (*Röm*, 558), y a partir de 7,14 coloca una junto a otra, versículo a versículo, ambas interpretaciones. La sección no halla interés propio teológico en la teología medieval por la sencilla razón de que es utilizada tan sólo como prueba de la estructura dualista del ser humano. Cf. las pruebas de la utilización de Rom 7 en la *Summa theologiae* en Pesch, O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, 543, nota 12.

por el contrario, carne y espíritu tienen derecho al hombre *entero*⁴³³; en la persona del hombre están unidos entre sí, como en Cristo la naturaleza humana y la divina en la comunión de propiedades (*communio idiomatum*)⁴³⁴.

Esta comparación muestra claramente el objetivo de Lutero: considera este litigio entre espíritu y carne en el hombre como repercusión de la unión del hombre con Cristo, siempre actual y personal en la fe. Porque Cristo en su encarnación, como el totalmente espiritual, se hizo completamente igual a los hombres, totalmente carnal, es posible que nosotros, que somos completamente carnales en nuestra naturaleza de Adán heredada, nos hagamos, como creyentes en Cristo, completamente espirituales, que podamos distanciarnos de nosotros mismos y combatirnos a nosotros mismos como carne⁴³⁵. De suyo, el dualismo antropológico como tal deja de ser esencial para la comprensión luterana del texto; es sobreiluminado al mismo tiempo mediante el dualismo cristológico-soteriológico en el que el hombre, sólo en la fe, participa de Cristo. Desde ahí, la oposición entre carne y espíritu en Lutero adquiere una radicalidad nueva frente a toda la tradición agustiniana. En Rom 7,25 ve él el sumario de toda la sección y lo entiende así: «¡Mira! Uno y el mismo hombre sirve al mismo tiempo a la ley de Dios y a la ley del pecado, *es al mismo tiempo pecador y justo...* Considera pues... que los santos, al mismo tiempo, mientras que son justos, son pecadores: justos porque creen en Cristo cuya justicia los cubre y les es computada; pero pecadores porque no cumplen la ley, porque no existen sin concupiscencia, sino como enfermos bajo el cuidado del médico: en realidad están enfermos, pero inicialmente y en la esperanza están sanos o, más correctamente, sanados; es decir, estando en vías de sanar, para ellos es sumamente dañosa la osada afirmación de estar sanos ya que, mediante ello, no puede sino irles

433. Cf. para esto, fundamental, Schott, E., *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre, unter besonderer Berücksichtigung des Begriffes «totus homo»*, Leipzig 1928; además la bibliografía en Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 82, nota 21.

434. Sobre 7,14 escribe (Röm 32): «Sed quia ex carne et spiritu idem unus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria, quae ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communicatio idiomatum, quod idem homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul passa et beata, simul operata et quieta etc. propter communionem idiomatum licet neutri naturarum alterius proprium conveniat, sed contrarissime dissentiat, ut notum est. Haec autem in carnali homine nequaquam habet locum, ubi omnino totus homo caro est, quia non permansit in eo spiritus Dei».

435. Lutero toma con énfasis la idea agustiniana del *bellum* en el cristiano (cf. *supra*, nota 425); cf., de manera especial, Röm 24, también 34 a 7,18: «Quia non vult concupiscere et tamen concupiscit et non perfitur hoc velle suum, et ita secum ipse pugnat, sed quia spiritus et caro coniunctissime sunt unum, licet diverse sentiant, ideo utriusque opus sibi toti tribuit, quasi simul sit totus caro et totus spiritus».

peor»⁴³⁶. Lutero une aquí la idea agustiniana de la sanación completa de la concupiscencia sólo escatológicamente (*peccator in re-iustus in spe*)⁴³⁷ con la idea, que aparece en primer plano, de que, durante el tiempo de la vida terrena del cristiano, sólo por la fe, que se vuelve a la compasión de Dios a la vista de la completa condición pecadora propia, *se hace* justo en todo tiempo mediante la «computación» de Dios (*peccator in re-iustus in fide*). En el hombre mismo nada es justo; la realidad de la justicia que le ha sido regalada está sólo en Dios; consiste en la palabra de perdón que Cristo pronuncia al pecador así justificado y que éste acepta en la fe.

Si se compara esta interpretación de Rom 7 con la de Agustín, sorprende que Lutero ve constantemente repetida en cada momento de la vida cristiana la experiencia fundamental del «comienzo». En efecto, ningún cristiano puede avanzar más allá de este comienzo. Sin duda que también Lutero conoce la idea de un crecimiento paulatino en la condición de cristiano, que, con el tiempo, va venciendo y ganando el terreno a la carne («partim iusti, non toti») ⁴³⁸. Sin embargo, no es esto lo esencial. Incluso el cristiano más avanzado continúa en sí mismo siempre como pecador y recibe justicia sólo en la fe en la palabra actual de Dios de perdón de los pecados. Es claro, por consiguiente, que el *Sitz im Leben* hermenéutico de la concepción luterana es distinto al de la agustiniana: la experiencia de la confesión, determinando tan radicalmente a la teología, sólo pudo triunfar en la tradición monástica, pero ahora ha impregnado de nuevo, a escala general, la vida de piedad de los ciudadanos comunes. En efecto, esta se halla situada por una parte bajo la pretensión total de la realización *individual* de la condición de cristiano, de manera que la confesión diaria ha perdido el carácter de particularidad monacal y ha sido ele-

436. Röm, 42,44: «Vide, ut unus et idem homo simul servit legi Dei et legi peccati, simul iustus est et peccator... Vide nunc... quod simul sancti, dum sunt iusti, sunt peccatores; iusti quia credunt in Christum cuius iustitia eos tegit et eis imputatur, peccatores autem, quia non implent legem, non sunt sine concupiscentia, sed sicut aegrotantes sub cura medici, qui sunt re vera aegroti, sed inchoative in spe sani seu potius sanificati, i. e. sani fientes, quibus nocentissima est sanitatis praesumptio, quia peius recidunt». Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, 115, nota 27 señala otros pasajes de la obra de Lutero en los que interpreta Rom 7.

437. Además del lugar recogido en nota 436, Pesch compila otros en su obra *Theologie der Rechtfertigung*, 114, nota 24.

438. Así Röm, 236s a 7,25: «Ac sic partim iusti et non toti». Este «aspecto parcial» del *simul iustus et peccator* no está compensado realmente desde el principio junto al «aspecto total» y aparece con más fuerza en un primer plano en el Lutero tardío; cf. para esto Joest, W., *Gesetz und Freiheit*, Göttingen ³1961, 55-82. Cf. además, de manera especial, ASm III, *De poenitentia*, 40 (BSLK 447, 43s): «Haec poenitentia christianis est perpetua durans usque ad mortem, quia luctatur cum peccato residuo in carne per totam vitam, sicut Paulus Rom 7,14-25 ostendit...».

vada a elemento central de vida de la piedad común personal. Por otra parte, el individuo, en interpelación igualmente personal a sí mismo, experimenta el consuelo incondicional de perdón como una descarga personal jamás experimentada así hasta ahora *en medio de* la realidad —conocida como tan desgraciada— de su vida cotidiana terrena. Se la puede mirar ahora en el espejo de Rom 7, sin duda con el dolor de la penitencia, pero sin la vergüenza aniquiladora, en toda su realidad; y puede soportarse en la fe.

Casi todos los reformadores⁴³⁹ aceptaron esta interpretación de Lutero a Rom 7. Así, adquirió en las Iglesias reformadas un lugar fijo de controversia teológica en la delimitación de la propia doctrina radical del pecado respecto del adversario católico⁴⁴⁰, así como en la negación de la doctrina del libre albedrío⁴⁴¹. Pero también en la piedad penetran motivos provenientes de Rom 7⁴⁴². En la confesión diaria⁴⁴³, el devoto cristiano tiene que presentarse a sí mismo completamente como pecador ante Dios y suplicar su justificación como el don siempre nuevo y exclusivo de la gracia de Dios. De esta manera, la experiencia bautismal del principio se convierte en experiencia actual del devoto, renovada diariamente⁴⁴⁴. En este sentido, en la piedad, Rom 6 es un apoyo en el horizonte hermenéutico de Rom 7; y Rom 7 sirve, a su vez, como una especie de confesionario en el contexto de Rom 6.

439. Con la excepción de Bucero y Musculo (así Kümmel, *Römer* 7, 88). El *Sitz im Leben* hermenéutico en la penitencia es particularmente claro en la exégesis que Melancthon hace de Rom 7,8-11 en el sentido de tres estadios de experiencia de *conciencia*, cf. *Röm.* 219-221. En los escritos de confesión aparecen con frecuencia citas de Rom 7, cf. especialmente ApolCA II, 38-41 (BSLK 154s); IV, 87 (*ibid.*, 179); IV, 168 (*ibid.*, 194).

440. Cf. ApolCA II, 38-41 (BSLK 154s).

441. Cf. FC, SD II, *De libero arbitrio*, por ejemplo 17s (BSLK 878s); 34 (*ibid.*, 886s); 63s (*ibid.*, 897); 84s (*ibid.*, 907).

442. Cf. la quinta estrofa del coral: «A ti clamo, Señor Jesucristo», de Johann Agricola (1494-1566): «En disputa y litigio estoy. Auxilia, Señor Cristo, al débil. Sólo a tu gracia me aferro, tú puedes hacerme más fuerte...» (EKG 244,5); también, aproximadamente un siglo más tarde Johann Heinrich Schroeder, en su coral «¡Jesús, ayuda a vencer!» (EKG 260).

443. Cf., por ejemplo, la bendición vespertina de Lutero, *KlKat*, Appendix I, 5 (BSLK 521), que se viene rezando diariamente hasta nuestros días; además, la oración de confesión atribuida a Lutero, en la que se expresa de manera particularmente clara la realidad del pecado original como experiencia constante de la vida cristiana: «Yo, hombre pobre y pecador confieso a Dios, todopoderoso, Creador y Redentor mío, que he pecado de pensamiento, palabra y obra; que fui concebido y nacido en pecado, de manera que toda mi naturaleza y mi ser está bajo el castigo y la condenación de su justicia. Por eso suplico a su compasión sin fondo, busco la gracia y digo: ¡Dios, apiádate de mí, pecador!». En las agendas utilizadas actualmente se encuentra esta oración todavía al comienzo del culto dominical; cf. Schulz, F., *Die Gebete Luthers. Edition, Bibliographie und Wirkungsgeschichte*, 1976 (QFRG XLIV) 379.

444. Cf. *KlKat* de Lutero (BSLK 516), cf. *supra*, nota 108.

Ahora bien, en este pasaje, y precisamente en la praxis de la piedad, nacen dificultades considerables desde el siglo XVII. En efecto, si la situación de la confesión es plenamente representativa de la vida cristiana hasta el punto de que únicamente se puede encontrar pecado en la vida, mientras que la justicia solo viene de la sentencia de perdón, en la praxis, por una parte, surge el peligro de que la facticidad del pecado adquiera una secreta legitimación y se paralice la lucha contra el pecado a falta de experiencias de «éxito» concretas; y, por otra parte, existe también el peligro de que la experiencia de salvación quede en un plano excesivamente abstracto y no se convierta en una realidad de experiencia que determine de manera positiva la vida misma. Para dominar este peligro, el *pietismo* desarrolló un modelo de piedad según el cual se distingue entre dos estados diversos de la vida cristiana: el del comienzo, al que todos los bautizados pertenecen, y el subsiguiente del *renacimiento*. En efecto, el bautizado, en la medida en que toma en serio existencialmente su condición de cristiano, se verá envuelto en una intranquilidad sumamente dolorosa a causa del litigio entre su pecado de hecho y la justicia sólo real en un consuelo siempre nuevo, intranquilidad desde la que, finalmente, es conducido a una «conversión» ahora sí verdaderamente existencial, a la que Dios responde con el milagro concreto de una «santificación» igualmente existencial. Sólo en ésta se experimenta de manera personal la vivencia inicial del bautismo; y ahora también en el caminar se convierte en realidad probada. Bajo este aspecto, August Herrmann Francke interpretó Rom 7 en sentido luterano-tradicional como experiencia del cristiano, pero como experiencia del cristiano no renacido todavía. La vivencia de aquel renacimiento, cuya realidad operada espiritualmente se testimonia (según él) después en Rom 8, constituye el final de esa experiencia⁴⁴⁵. Esta exégesis es una copia, reflejada de manera peculiar

445. Francke presentó esta interpretación de Rom 7 por primera vez en 1688, un año después de su conversión personal, siendo plenamente consciente de encontrarse en contradicción con la tradición exegética del luteranismo, que representó simultáneamente, por ejemplo, también Spener, cf. Ph. J. Spener, *Des tätigen Christentums Notwendigkeit und Möglichkeit* I, Frankfurt 1697, 327-338 (edición latina separada bajo el título: *Divi Pauli Apostoli Epistulae ad Romanos et Corinthios*, Frankfurt 1691); acerca de esto, cf. Wallmann, J., *Ph. J. Spener und die Anfänge des Pietismus*, 1970 (BHTh 42), 208, nota 63. El luteranismo reaccionó a la exégesis de Francke con la violencia que era de esperar. Sin embargo, desde el comienzo algunos teólogos se pusieron de su parte, por ejemplo, J. W. Petersen (para esto cf. Sellschopp, A., *Neue Quellen zur Geschichte August Hermann Franckes*, Halle 1913, 142ss). Francke mismo repitió con posterioridad varias veces su exégesis, cf. *Lectiones paraeneticæ* VI, Halle 1735, 34-90 (*Predicación*, tuvo lugar en 1704); *Sonn-, Fest- und Aposteltagspredigten* I, Halle 1720, 562, donde describe el *ordo salutis* como una «cura espiritual del alma» en tres estadios: 1. en la enfermedad, 2. en la cura misma y 3. en la salud recuperada. Debo este material, que falta en la bibliografía especializada, a las amistosas indicaciones de los colegas J. Wallmann y H. de Boor.

en la vida cristiana, de la interpretación del Agustín temprano y de la Iglesia antigua en torno a Rom 7 y 8 como una correlación en el sentido de 7,5s. Y como, evidentemente, esa exégesis hace más justicia al texto que la exégesis de la tradición escolástica dogmática, experimentó una difusión sorprendentemente rápida y amplia desde el comienzo del siglo XVIII⁴⁴⁶. Influye fuertemente hasta el presente en la devoción pietista del movimiento de resurrección de los siglos XIX y XX.

Mientras que en el tiempo de la Ilustración los teólogos se preocuparon en buena medida de la exégesis de Pablo (porque para fundamentar la moralidad racional, natural, defendida por ellos, invocaron en buena parte sólo la doctrina de Jesús), fue Kant el primero que en su interpretación filosófica del cristianismo como religión puramente moral entró en los problemas que encontró tratados en Rom 5-8. Además presentó al mismo tiempo una interpretación filosófica de la tradición dogmática de la doctrina protestante de la justificación, interpretación que fue bastante aceptada teológicamente en el siglo XIX. En su escrito «La religión dentro de los límites de la mera razón», de 1793 (1794)⁴⁴⁷ entra enseguida en el problema decisivo: el «mal radical en la naturaleza humana» actúa en contra de la realización del bien⁴⁴⁸. Su fundamento no puede consistir en la «sensualidad del hombre y en las inclinaciones naturales que brotan de ahí»⁴⁴⁹, porque éstas como tales no tienen «referencia alguna directa al mal» y, por consiguiente, no pueden ser «computadas» moralmente, ni, sobre todo, «en una corrupción de la razón moral-legislativa», «porque el hombre (incluso el peor) no renuncia, sea en las máximas que fuere, como quien dice rebelándose, a la ley moral (negando la obediencia). Mas bien, ésta se le impone de manera irresistible en virtud de su constitución

446. Cf., por ejemplo Bengel, 364 así como en el siglo XIX Tholuck, el cual, sin embargo, trata de unir la exégesis pietista con la reformada. Afirma que hay que «notar que la inclinación al pecado fenece paulatinamente en el cristianismo, primero en referencia a los pecados más refinados... pero además, cuando la inclinación al pecado excita verdaderamente en él la división tal como se describe aquí, el cristiano no tiene que dejarse vencer en esta lucha. El tiene la predicación objetiva de su redención; ahora bien, si, mediante una orientación creyente del ánimo, la admite, entonces se conserva en su fe subjetivamente la fuerza de la χάρις. Por supuesto que no sucede esto cada vez, la σάρξ vence algunas veces sobre el πνεῦμα. En todo caso, hay que considerar como anormales en la vida cristiana estas situaciones que precisamente no se dan en la vida cristiana en cuanto cristiana, sino en la medida en que todavía no es cristiana. Por consiguiente, deben estar ahí sólo como algo que tiene que desaparecer» (Röm, 251).

447. Werke, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1968, vol. 7 (ed. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1986).

448. Así el título de la primera parte *ibid.*, 665.

449. *Ibid.*, 683s. Allí se encuentran también las citas siguientes.

moral». El mal es, más bien, por una parte, una «absurdistad del corazón»⁴⁵⁰ que puede ser imputado al hombre *mismo*, por consiguiente, «moralmente malo»; por otra parte, «es radical, porque corrompe el fundamento de todas las máximas». Indudablemente, se está teniendo en cuenta aquí Rom 7⁴⁵¹; y al planteamiento de este texto corresponde el título de la segunda parte: «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre»⁴⁵². No puede darse un paso «a través de una *reforma paulatina*»⁴⁵³. Más bien, el que «alguien... se convierta en hombre moralmente bueno (agradable a Dios) tiene que ser obra de una *revolución* en la mentalidad del hombre (un paso a la máxima de la santidad misma)». «Esto es: si transforma el fundamento supremo de sus máximas, mediante el cual era un hombre malo, a través de una única decisión inmutable (y con ello se reviste de un hombre nuevo), en esa medida, según el principio y el modo de pensar, es un sujeto susceptible del bien; pero sólo en continuado obrar y devenir un hombre bueno». Por consiguiente, se hace valer aquí Rom 6, de acuerdo con la teología pietista, en el sentido de conversión y de renacimiento⁴⁵⁴. Pero partiendo de aquí, Rom 7 aparece en el sentido de la interpretación luterana: como litigio constante entre la razón moral como la «absolutamente primera constitución moral en nosotros»⁴⁵⁵ y la «corrupción innata de los hombres para todo bien»⁴⁵⁶. «Sin embargo, la distancia entre el bien, que debemos obrar en nosotros, y el mal del que salimos es infinita; y, en este sentido, por lo que respecta a la acción, es decir, a la adecuación del comportarse en la vida a la santidad de la ley, no es alcanzable en momento alguno»⁴⁵⁷. Aunque Kant hace valer en este punto el pau-

450. *Ibid.*, 686; las citas siguientes también se encuentran en esta página.

451. Terminológicamente se destaca esto también mediante la «inhabitación del principio malo»: título de la primera parte, *ibid.*, 665.

452. *Ibid.*, 709. Cf. particularmente también *ibid.*, 734: «La sagrada Escritura (la parte cristiana) presenta esta relación moral en forma de una historia donde dos principios contrapuestos entre sí respectivamente, como cielo y tierra, son presentados en el hombre como personas fuera de él que pretenden no sólo vencer uno a otro, sino que también (una parte como acusador, la otra como abogado del hombre) quieren hacer valer al mismo tiempo sus pretensiones ante un Juez supremo *mediante el derecho*». Tal vez se aluda aquí al uso contrapuesto de *voûç* en Rom 7,23 (en unión con 2,15). Por lo demás, Kant expone esta idea a continuación mediante Gén 2 y 3.

453. *Ibid.*, 698; las citas siguientes, también se encuentran en esta página.

454. Cf. también *ibid.*, 728: «El cambio de sentido es concretamente una salida del mal y una entrada en el bien, el desvestirse del hombre viejo y del vestirse el nuevo, porque el sujeto muere al pecado (juntamente con todas las inclinaciones en la medida en que conducen a él) para vivir para la justicia».

455. *Ibid.*, 700.

456. *Ibid.*, 702.

457. *Ibid.*, 720; cf. 729s nota.

lino κατά χάριν en el sentido de que el bien no tiene otra vía de acceso a la condición del hombre actual que la de la «imputación»⁴⁵⁸, nace una contraposición decisiva respecto de Pablo precisamente en que «aquella revolución en la manera de pensar» nadie puede llevarla a cabo sino cada hombre para sí mismo, que es quien tiene que realizarla; y, por consiguiente, tanto la representación vicaria de Cristo⁴⁵⁹ como cualquier medio de gracia y todo tipo de «expiación»⁴⁶⁰ deben quedar fuera de una interpretación religioso-filosófica del cristianismo; que, por consiguiente «no existe absolutamente salvación alguna para el hombre si no es en la recepción interior de principios morales auténticos en su manera de pensar»⁴⁶¹. Con el intento de una generalización religioso-filosófica de la teología bíblico-eclesiástica se elimina su núcleo decisivo. Hasta nuestros días se ha repetido con frecuencia tal intento⁴⁶², pero en la recepción de la problemática de Rom 7 tiene que fracasar todo el que echa por la borda su presupuesto cristológico.

En la exégesis del siglo XIX dominó la opinión de que «σάρξ es el cuerpo material»⁴⁶³, πνεῦμα es, por el contrario, el «principio del pensamiento y del saber... de la autoconciencia immanente en la que el hombre tiene el centro de gravedad espiritual de su ser»⁴⁶⁴. Se sostuvo que así describe Pablo en Rom 7,15-24 la tensión constitutiva por antonomasia en el hombre entre la realidad material e inmaterial⁴⁶⁵. Pero esta tensión se juega de manera especial en la moralidad en la medida en que la razón malogra el bien que quiere porque «la σάρξ es, también frente al νοῦς, el principio que todo lo invade y determina toda la orientación del hombre». Pero, a diferencia de Kant, Baur no adscribe la liberación del νοῦς a la fuerza de decisión del hombre para una revolución de su modo de pensar, sino, más bien, al πνεῦμα divino, que trasciende por antonomasia también al νοῦς⁴⁶⁶. Se rechaza entonces la interpretación

458. *Ibid.*, 730.

459. Cf. *ibid.*, 726s. En *ibid.*, 729s se asume el pensamiento bíblico de la representación vicaria sólo en el sentido de que el hombre de mentalidad moral ve, en la imagen del Crucificado cuya «pureza él ha recibido», las consecuencias del padecimiento que ha recibido sobre sí con la decisión a favor de la moralidad; cf. también 735-740.

460. Cf. *ibid.*, 704s y 731s.

461. *Ibid.*, 739.

462. Naturalmente, hay que acentuar que al menos no se suele tomar, en cualquier caso no de manera ilimitada, la doctrina kantiana del mal radical.

463. F. Ch. Baur, *Vorlesungen über ntl. Theologie I*, Gotha 1892, 180.

464. *Ibid.*, 182.

465. «El νοῦς deja de saberse ya uno con la σάρξ; ella es demasiado material en su naturaleza espiritual», *ibid.*, 183; allí también la cita siguiente.

466. *Ibid.*, 184. Lietzmann 75-77 sostiene la misma interpretación, precisada mediante paralelos tomados del mundo ambiental del cristianismo primitivo.

tradicional luterana de Rom 7 y se pone todo el acento en que el hombre como cristiano ha recibido en el Espíritu divino un «principio de vida» que le capacita para un comportamiento cualitativamente moral, para cumplir y realizar «el contenido moral de la ley»⁴⁶⁷. Sin embargo, como la carne liga al hombre a la materia, así esto, como lo «particular, individual, propio» es eliminado, dicen, mediante el «principio espiritual» del Espíritu divino. Y afirman que éste realiza precisamente aquello que el espíritu humano ligado a la materia no es capaz por sí mismo. Con todo, entre el espíritu humano y el divino existe una igualdad de ser. El idealismo alemán marca en la exégesis considerablemente la pauta. Y en ésta se refleja una imagen de piedad cristiana «espiritualizada» tal como la concebían los teólogos académicos; en contraposición a la imagen de una vida dominada, a pesar de la buena voluntad, por la sensualidad, como algunos académicos pudieron tener presente de manera más o menos conscienciente respecto de los estratos populares socialmente bajos de su tiempo.

R. Bultmann ha elaborado una exégesis completamente distinta en el contexto de la teología dialéctica del siglo XX. Según esa exégesis, para Pablo no se trata de la «barata visión: *video meliora proboque, deteriora sequor*»⁴⁶⁸; no se trata, pues, de que la voluntad moral nada puede contra la realidad del pecado de hecho, sino que se trata de dos «posibilidades del ser histórico»: la voluntad del hombre, como «la tendencia transubjetiva de la existencia humana en general»⁴⁶⁹, apunta a tener vida, pero en toda su actuación falla este objetivo, «desde un principio está orientada en contra de la propia y auténtica intención. *Esto es la disensión*»⁴⁷⁰. Pero, por encima de la pura facticidad de la transgresión de la ley, el pecado consiste en que el hombre interpreta equivocadamente el precepto de Dios «para la vida» como provocación al cumplimiento de la ley como prestación propia mediante la que él quiere crearse su propiedad misma⁴⁷¹. Precisamente mediante esa voluntad engañosa de autorrealización yerra su *autenticidad*, la vida verdadera, que es lo que le importa verdaderamente en su θέλεις. Por consiguiente, según Bultmann, en Rom 7 no se trata de la contraposición entre sensualidad y moralidad ni de la contraposición entre lo material y lo inmaterial. Se trata más bien de si el hombre, falseando su voluntad de vida, vive de sí mismo, de sus propias prestaciones, o si,

467. *Ibid.*, 215-217.

468. Bultmann, *Römer 7*, 201.

469. *Ibid.*, 202.

470. *Ibid.*, 207.

471. 208s.

de acuerdo con su voluntad de vida, consigue la verdadera vida como don de Dios, como hecho del Espíritu divino, abdicando de su voluntad de ser él mismo. Rom 7 describe la primera posibilidad, la caída del hombre en sí mismo; Rom 8, a continuación, la segunda. En este sentido, Bultmann se adhiere a la concepción de Rom 7 como *status irrogenitorum*, concepción que ha sido fundamentada, resumida y presentada de manera brillante por Kümmel. Pero en su interpretación teológica, une de alguna manera el modelo pietista de exégesis con el luterano. Con el primero se corresponde la estructura de decisión, que se convierte en el concepto hermenéutico clave de las «posibilidades del ser histórico». Con el segundo conecta la idea de que todos los hombres se encuentran en «estado de caídos»; y la liberación de esa situación les acontece una y otra vez, por principio, sólo en el acto de la fe. Sin embargo, la interpretación de Bultmann se diferencia de ambos modelos debido a su carácter abstracto, no sólo por el lado de la «posibilidad» positiva, sino también por el lado de la negativa: ya que no está claro que el pecado no consista propiamente en una actuación concreta ni, según Kant, en la manera de pensar moral, sino en la orientación de la existencia (como «existencial»). Y como el pecado tiene su campo de acción propio en la piedad, ya sea en el esfuerzo por lograr méritos ante Dios, ya sea en el esfuerzo por vivir experiencias religiosas, todo lo concreto-humano está tan cogido, digamos, por el pecado que propiamente no queda sobrante alguno concreto-humano para el acontecimiento de la gracia en el que ésta pueda obrar de manera real.

Si preguntamos cómo una posición tan abstracta puede aparecer como teológicamente cargada de sentido (experiencia que se ha dado, como lo muestra su gran difusión), difícilmente se puede encontrar otra respuesta que la constatación de que su plausibilidad se basa, por una parte, en la experiencia de la fragilidad de todas las tradiciones heredadas de la piedad burguesa y de la teología liberal, una experiencia contra la que había que reaccionar con la idea de la gratuidad radical de la justicia y de la salvación y, por consiguiente, radical anulación práctica del pecado. Y se basa, por otra parte, en que la honradez parece exigir que se conserve la subjetividad, como horizonte hermenéutico de este acontecimiento de la gracia radical, por ser el principio mental que se ha convertido en determinante general desde el siglo XIX. Naturalmente, el precio que hubo, y que hay que pagar por ello, el carácter abstracto completo del pecado y de la gracia, es demasiado elevado tanto para la

piedad como para la teología⁴⁷². Ese precio se pone de manifiesto en que la concreción lingüística suprema que Pablo alcanzó conceptualmente en la figura-yo del pensamiento en Rom 7 se pierde tanto en la exégesis como en la recepción de este texto: la disensión no me afecta propiamente *a mí*, sino únicamente a las posibilidades completamente abstractas en las que existo.

No es, pues, de extrañar que la tradición luterana tradicional reaccionara de manera crítica. P. Althaus objeta que se trata sin duda del conflicto real, experimentable de manera concreta, entre el conocimiento y la voluntad del bien y, por otra parte, la actuación fáctica que contradice a ambos; por consiguiente, en modo alguno de una «tendencia transubjetiva de la existencia humana en general»⁴⁷³. Con ello no sólo se ha acertado con un punto importante del texto de Pablo, sino también con un conjunto de problemas y de experiencias importantes de nuestro tiempo al que Rom 7 da respuesta, si no se elimina la insistencia en que el pecado tiene su realidad en la actuación de hecho y su juez en la ley. En efecto, en la medida en que para el hombre moderno el pecado tiene su lugar exclusivamente en la conciencia (de manera que para muchos hombres el pecado se identifica con la conciencia de culpabilidad, que, a su vez, se puede «hacer desaparecer» mediante el psicoanálisis), entonces también el perdón continúa siendo un sentimiento en el ámbito íntimo de la interioridad religiosa, cuya función no se puede distinguir ya claramente del reforzamiento del yo mediante un proceso terapéutico de eliminación del sentimiento de culpabilidad. Sin embargo, allí donde la interpretación teológica considera el pecado

472. Que la exégesis que Bultmann hace de Rom 7 está condicionada por motivos de la experiencia general de los años posteriores a la primera guerra mundial y que en esa medida son también representativos para esta generación es reconocible en la sorprendente coincidencia con el juicio igualmente abstracto de un exegeta como Ernst Lohmeyer, tan distinto en el enfoque ideológico: «Que una cosa es el querer y otra el actuar no es, pues, una cuestión del hecho humano, sino de la existencia humana; no es, por consiguiente, una cuestión de hecho o de experiencia, sino un principio que determina toda existencia en el tiempo y en el espacio. Así también el «servicio a la ley» es una impronta permanente de la existencia humana, válida independientemente de si el individuo hace lo suficiente por ella en sus acciones o no» (*Gesetzeswerke*, en *Probleme paulinischer Theologie*, 31-74, aquí 69).

473. Althaus, *Paulus und Luther*, 38-40 (cita 39). Con buen tino exegético acentúa Althaus, *ibid.*, 40, que «Rom 7... a este respecto se encuentra en la misma línea que cap. 2». Pero cuando después fija una diferencia entre Pablo y Lutero y da la razón a Pablo respecto de los enunciados sobre el «hombre sin Cristo» (*ibid.*, 48-59) y, por el contrario, a Lutero en los enunciados sobre el «hombre cristiano» (*ibid.*, 83-87), no sólo simplifica el problema sino que lo falsea en la medida en que alude a una conciencia de pecado psicológicamente refinada en Lutero. Cf. también para esto la crítica circunspecta de Joest W., *Paulus und das Lutherische Simul Iustus et Peccator*, 286s, nota 60 y 319, nota 156. Cf. también la respuesta de Bultmann a Althaus en *Christus des Gesetzes Ende*, 43-58.

como un *credendum* y, por consiguiente, como algo absolutamente invisible, también el perdón adquiere, de manera correspondiente, un carácter completamente abstracto, de forma que su función puede aparecer fácilmente como carente de importancia. Partiendo de la concepción concreta que la Biblia tiene acerca del pecado, se produce aquí una corrección importante. La penosa situación del pecador, reflexionada en Rom 7 de manera existencial, no consiste en que un hombre esté marcado por un sentimiento de culpabilidad, sino en que su querer el bien nada puede contra la realidad de los criterios que dirigen realmente su actuación. El mal del pecado no es una apariencia que yo tendría que hacer desaparecer, sino la realidad de lo fáctico que me marca, de manera que, en mi mejor buena voluntad, no la puedo «recuperar». El yo de Rom 7 tiene que reconocer, pues, su situación real: precisamente en lo que quiero realizarme a mí mismo me condeno a perecer de manera insalvable. De esta forma también es concreto el conocimiento del creyente de que *estoy liberado* de esta situación de apuro porque *Cristo me ha liberado* de ella.

¿Qué significa el que desde Agustín este texto se haya aplicado, una y otra vez, a la situación de los pecadores que ya son cristianos? Sin duda, este cambio de situación ha provocado un recrudescimiento de sus motivos: el cristiano liberado del pecado obra el pecado de forma que cuando tendría que obrar de acuerdo con el amor de Dios surge el mal y repercute de hecho en la historia; y, consecuentemente, el pecado es actuar en contra del amor de Dios que le ha liberado del pecado mismo y le obliga a obrar el amor. De esta forma su grito con Rom 7,24 clama por el Salvador *allí* donde ha actuado en contra del Salvador. Pero tampoco tal agudización de la aporía de Rom 7 es capaz de eliminar la realidad de la acción salvífica de Dios. Porque ésta tiene su fuerza escatológica en la muerte expiatoria de Cristo como eliminación del pecado *de todos*. Por consiguiente, como *ante Christum* la gracia de Dios no encontró su frontera en el pecado humano, sino que, a la inversa, el pecado en conjunto encontró su superación en la gracia, así también *post Christum*. Si es cierto que yo, el cristiano, que reconozco y padezco en el espejo del conflicto descrito en Rom 7 mi propia situación actual de penuria y el apuro de todo el mundo cristiano, no lo es menos que para mí como para el ἐγὼ del texto de Pablo vale lo siguiente: «No existe, pues, condena *alguna* para los que están en Cristo» (8,1).

Pero entonces también es válido esto: si la redención del yo, descrita en Rom 7 como realidad corporal sirve, según Rom 8,4, para que «se *cumpla* entre nosotros la exigencia jurídica de la ley», en igual

medida todo perdón de pecados del ya cristiano apunta a que su fuerza, el amor, sea eficaz en mi *obrar*. Como es concreta la realidad de mi obrar de la que soy liberado mediante el perdón, igualmente concreta es la capacitación y obligación que recibo mediante él para obrar el bien. Por consiguiente, Rom 7 no puede convertirse para el cristiano en un simple espejo de un «simul iustus et peccator» que permanece de hecho. El perdón me llama, más bien, a ver en el conflicto de Rom 7, experimentado por mí como actual, la indignancia de mi pecado que, en virtud del efecto salvífico escatológico de la muerte de Cristo, es *mí pasado*. Por el contrario, en el espejo de Rom 7 se me muestra también mi presente en *Cristo*, el Resucitado, y me exige de manera vinculante *obrar* el bien, aunque, a la vista de mi fracaso hasta el presente, no veo ya posibilidad alguna. La gracia de Dios es concreta y *real* en el hecho de que me da constantemente nuevas oportunidades concretas para el bien.

c) 8,1-17 El presente: nosotros en el Espíritu de la vida

Bibliografía: Dibelius, M., *Vier Worte des Römerbriefs*: SEÅ 9 (1944) Bilaga (SyBU 3) 8-17, aquí 8-14; Loane, M. L., *The Hope of Glory*, London 1968, 11-74; Lohse, E., 'Ο νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. *Exegetische Anmerkungen zu Röm 8,2*, en *Neues Testament und christliche Existenz*, FS H. Braun, Tübingen 1973, 279-287; Id., *Zur Analyse und Interpretation von Röm 8,1-17*, en Lorenzo de Lorenzi (ed.), *The Law and the Spirit*, 129-146; Osten-Sacken, P. von der, *Römer 8*, 128-159; Overbeck, F., *Über ἐν ὁμοιωματι σαρκὸς ἁμαρτίας Röm 8,3*: ZWTh 12 (1869) 178-212; Paulsen, H., *Überlieferung*, 25-106; Pfister, W., *Das Leben im Geist nach Paulus*, 1963 (SF NS 34); Raisinen, H., *Das «Gesetz des Glaubens» (Röm 3,27) und das «Gesetz des Geistes» (Röm 8,2)*: NTS 26 (1979) 101-117; Stalder, K., *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962; Taylor, M., *Abba, Father and Baptism*: SJTh 11 (1958) 62-71; Tibbe, J., *Geist und Leben. Eine Auslegung von Röm 8*, 1965 (BSt 44).

1 No (hay), pues, ahora juicio de condenación alguno para los que (están) en Cristo Jesús. 2 Porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte. 3 Pues lo que es imposible para la ley, reducida a la impotencia por la carne, Dios, que envió a su propio Hijo en figura igual a la carne del pecado y (como expiación) por (el) pecado, condenó el pecado en la carne, 4 para que la exigencia jurídica de la ley se cumpliera en nosotros los que no andamos según la carne, sino de acuerdo con el espíritu.

5 Porque los que son según la carne van tras lo que es de la carne, mas los que son según el espíritu van tras lo que es del Espíritu.

6 En efecto, lo que persigue la carne es muerte, mas lo que persigue el espíritu es vida y paz. 7 Por eso el apetito de la carne es enemistad contra Dios; porque no obedece a la ley de Dios; ni tampoco puede (hacerlo): 8 aquellos que están en la carne no pueden agradar a Dios. 9 Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros. Mas quien no tiene el Espíritu de Cristo, ése no le pertenece. 10 Pero si Cristo está en vosotros, el cuerpo ciertamente está muerto por el pecado, pero el espíritu es vida a causa de la justicia. 11 Pero si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de los muertos dará también vida a vuestro cuerpo mortal mediante su Espíritu que habita en vosotros. 12 Así pues, hermanos, estamos obligados, no a la carne para vivir según la carne. 13 Porque si vivís según la carne, tendréis que morir. Pero si mediante el Espíritu matáis las maquinaciones del cuerpo, viviréis. 14 En efecto, todos los que son conducidos por el Espíritu son hijos de Dios. 15 Pues no recibisteis un espíritu de esclavitud que (os empuje) de nuevo al temor, sino que habéis recibido un espíritu de filiación mediante el que clamamos: «¡Abba, Padre!». 16 El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. 17 Pero si hijos, también herederos, y ciertamente herederos de Dios como coherederos con Cristo si es que sufrimos con él para ser también glorificados con él.

Análisis

1. Por lo que se refiere a la *relación* con lo que *antecede*, es claro, ante todo, que en 8,1ss se expone la segunda parte de la tesis de 7,5s: 7,6. Mientras que en 7,7-24 se trataba de la exégesis de 7,5 acerca del tema de la cautividad del pecador bajo la «ley del pecado» (7,23), ahora se trata de la liberación de ésta (8,2), liberación que ha hecho posible (8,4) a los cristianos el cumplimiento de la ley como «servicio en el nuevo ámbito de poder del espíritu» (7,6). Ambas secciones se corresponden, pues, antitéticamente. El cambio repentino se produce en 7,25a. En 8,1ss se expone el contenido de este grito de acción de gracias. Pablo lleva a cabo esto presentando en 8,1 una tesis en cuya explicación 8,2-4 describe la eliminación del estado miserable de 7,22s, que es el que hizo brotar el grito de 7,24, donde se pide un salvador y al que se contraponen el grito de acción de gracias de 7,25a.

La formulación de 8,1 ofrece, sin embargo, dificultades mediante la introducción con ἄρα («pues»). Porque que no existe juicio alguno

de condenación para los cristianos no es una conclusión del grito de acción de gracias de 7,25a, que, más bien, se comenzará a explicar mediante 8,1ss. El γάρ («porque») que esperaríamos en 8,1 no aparece hasta 8,2. Sin embargo, no se puede solucionar la dificultad por el camino de la crítica literaria, ni mediante la inversión del orden, colocando el v. 1 detrás de v. 2⁴⁷⁴, ni enmendando la frase como glosa marginal⁴⁷⁵ o tan sólo del trastornante ἄρα⁴⁷⁶. En contra de la primera propuesta de solución habla la estrecha conexión entre v. 2 y v. 3⁴⁷⁷; en contra de la segunda, la formulación, inquestionablemente paulina, de v. 1, así como la referencia a la ley con el término κατάκριμα, mediante el cual la frase se une, en cuanto a contenido, con 8,2-4, pero también con 7,7-23⁴⁷⁸. Por consiguiente, hay que dejar 8,1 donde está. Entonces ἄρα sólo puede referirse a lo que antecede en el sentido de que con κατάκριμα se mira la situación del ἐγώ bajo la ley, situación descrita en 7,7-23, y ley que tiene consecuencias deletéreas para él (7,10.13; cf. 24); y la negación οὐδὲν κατάκριμα empalma con 7,6⁴⁷⁹. A favor de esta solución habla en primer lugar el νῦν («ahora»). Además, objetivamente, la frase se refiere en retrospectiva a 5,18 y pone de manifiesto al mismo tiempo cómo la perícopa de Adán-Cristo, como sección conclusiva de la parte de la justificación, es, al mismo tiempo, la base de los siguientes capítulos 6-8, especialmente del razonamiento de la libertad de la ley, expuesto en los capítulos 7s en el horizonte de la contraposición carne-espíritu.

2. La *disposición* es transparente. En v. 1-4 Pablo razona, como se ha dicho, el grito de acción de gracias de 7,25a exponiendo en clave cristológica 7,6. Esto sirve de base para lo que viene a continuación. Pablo intenta demostrar, en paralelo con el capítulo 6, que la liberación de la ley capacita y obliga al mismo tiempo para cumplir la ley. Mientras que en el capítulo 6 se trata del recorrido del pecado a la justicia, ahora interesa aquí la fuerza que capacita a los cristianos

474. Así, Müller, *Marginalien*, 250-252 y después de él Michel 188.

475. Así, Bultmann, *Glossen*, 279, tras él, últimamente, Käsemann 204.

476. Menciona esto Paulsen, *Überlieferung*, 27. Pero entonces ἄρα tendría que estar en el texto al comienzo de la frase, como en 7,25b. Paulsen 28, nota 38 se decide entonces, también con razón, a dejar ἄρα en el texto. La posición entre οὐδὲν y κατάκριμα, a diferencia de 7,15b, habla igualmente a favor del origen paulino de 8,1 así como a favor del origen secundario de 7,25b.

477. Esto objeta Bultmann (*Glossen*, 279) con razón, contra Müller.

478. Así, contra Bultmann, por ejemplo, Bornkamm, *Sünde*, 67, nota 33; Lohse, *Analyse*, 132s; Paulsen, *Überlieferung*, 26; Schlier 236s. Κατάκριμα se encuentra dentro del NT también en Rom 5,16.18 y es recogido en 8,3 mediante κατακρίνειν; cf. Leenhardt 115.

479. Últimamente Cranfield 373.

para obrar la justicia, es decir, para cumplir la ley: la fuerza de la ley, a la que los cristianos pueden y tienen que corresponder en su comportamiento. En v. 5-8, Pablo contrapone las dos orientaciones de la existencia «según la carne» y «según el espíritu» (v. 4b), para a continuación, en v. 9-11 adscribir a los destinatarios, en interpelación personal, el ser en el espíritu como «inhabitación» de Cristo en ellos como resucitado de entre los muertos. De ahí sigue en v. 12s —de manera análoga a 6,12-14— la exhortación a considerar este ser como obligación ética y a realizar el don del Espíritu en la mortificación de la «praxis del cuerpo». Esta exhortación tiene su fundamento en v. 14-17 destacando la función del Espíritu: atestigua a los cristianos su filiación divina y el derecho a «heredar», dado con ella, como participación en la «herencia» de Cristo.

3. Hay que razonar brevemente esta *delimitación de la sección*. En principio, existen buenas razones para añadir 8,1-4 a 7,7-25a⁴⁸⁰, porque 8,2, como fundamentación de 7,25a, se encuentra en correspondencia antitética con 7,22s. Pero, son muchas las razones que demuestran que 8,5ss forma una estrecha unidad con 8,1-4 como explicación de 8,4b. Sobre todo, porque en 8,1ss se expone claramente 7,6, que también es el tema de 8,5ss. En correspondencia con la antítesis existente entre 7,5 y 7,6 también se contraponen con claridad 7ss y 8,1ss.

Por el contrario, se podría relacionar perfectamente 7,25a con 8,1ss⁴⁸¹. Indudablemente, este grito de acción de gracias prepara el paso a lo siguiente después de la aporía de la lamentación de 7,24. Sin embargo, precisamente por esta parátaxis paradójico-asindética de 7,24 y 7,25a se debería respetar la pertenencia, desde el punto de vista de disposición, de 7,25a a la sección 7,7ss.

La mayoría de los exegetas entienden 8,1-11 como una unidad⁴⁸². A favor de esta opinión se puede aducir, desde el punto de vista formal, el nuevo comienzo en v. 12 —que se corresponde con 8,1— con ἄρα οὖν («así pues»). Se puede observar también que en v. 14-17 aparecen motivos nuevos respecto a lo que antecede y que sirven de paso a 8,18ss (de manera especial en v. 17b)⁴⁸³. Si se tiene en cuenta, sin embargo, cómo Pablo apunta en los capítulos 7s a refutar la objeción de 6,1 —poniendo ahora su mirada en el decisivo problema de la ley—

480. Así, por ejemplo, Keuck, *Dienst des Geistes*.

481. Así Michel 188 y últimamente Paulsen, *Überlieferung*, 29-31.

482. Así, por ejemplo, Michel, Kuss, Käsemann, Cranfield, Schlier, Balz, *Heilsvertrauen*, 31-35 acentúa el corte entre v. 11 y v. 12 haciendo que v. 12 sea el comienzo de una nueva sección (8,12-39). Luz, *Geschichtsverständnis*, 369-386, reúne v. 18-39.

483. Cf. para esto, últimamente, Paulsen, *Überlieferung*, 77-79.

y señala en 8,4 el cumplimiento de la ley como el objetivo de la liberación de la ley; y si se tiene presente, además, cómo pasa Pablo en v. 9-11 a la interpelación directa de los destinatarios, entonces se ve que después de la contraposición general de estar y caminar «según la carne» y «según el espíritu» en v. 5-8, esta seguridad personal del *estar* en el espíritu trae consigo en v. 12s la interpelación, también personal, para destacar la obligación de los destinatarios de *actuar* según el espíritu. De ahí que esté bien fundada la propuesta de entender 8,1-13 como una unidad⁴⁸⁴. Sin embargo, v. 14-17 se unen estrechamente a v. 12s como razonamiento de la exhortación de estos versículos, de manera que, por estos motivos formales, no podemos separarlos como una sección especial, sea cual fuere de hecho, en cuanto al contenido, la fundamentación de las exposiciones siguientes (cf. v. 17 con v. 18-27 y sobre todo, con v. 28-30). Por consiguiente, hay que tomar v. 14-17 juntamente con v. 12s y v. 12-17 con v. 1-11 como *una* sección que como tal es la base para las consideraciones escatológicas que aparecen en v. 18-30⁴⁸⁵.

4. En 8,1-17 Pablo echa mano varias veces de *tradiciones*⁴⁸⁶. Sin embargo, la concepción de la sección como tal no está condicionada por la tradición. Por eso se tratan en la exégesis los aspectos tradicionales.

Explicación

La contradicción en «mí», tal como ha sido descrita en 7,14-23, 1 es una miseria de la que no puedo rescatarme a mí mismo. Lo más que puedo hacer es clamar pidiendo un Salvador. Esta es la situación del hombre «condenado» para siempre por el tribunal escatológico de Dios, como se deduce de lo que precede: todas las aseveraciones de la ley están referidas a la *torá* y el tema auténtico del litigio es la ley misma entre su función originaria de ayudarme a la vida como «buena» ley de Dios, y su función de desenmascarar mi pecado fáctico como portador de muerte, y de declararme preso en ese pecado. El término κατάκριμα («juicio de condenación») apareció ya en 5,16.18, y el

484. Así, por ejemplo, Lipsius 149; Schnackenburg, *Römer* 7, 298, nota 29, y últimamente Osten-Sacken, *Römer* 8, 144, naturalmente sin fundamentación especial respecto al contexto que precede.

485. Así, de manera convincente, Paulsen, *Überlieferung*, 180.

486. Acerca de esto, cf. las dos monografías, aparecidas simultáneamente, de Paulsen, *Überlieferung*, 39-56 y Osten-Sacken, *Römer* 8, 144-156.128-139.

lector debe tener presentes ahora las ideas expuestas allí⁴⁸⁷. Así como allí se hablaba de la «condenación» como de la condenación *eliminada* mediante la gracia o la justicia de Cristo, así vuelve a aparecer aquí la «condenación», pero ahora como suma de todas las afirmaciones precedentes sobre el «yo» de «aquellos que están en Cristo Jesús», como su pasado. Se sigue (ἄρα) esto no de 7,7-24, pero sí de 7,25a si se tiene presente que este grito de acción de gracias empalma con 7,4-6. Allí se cimentó en la muerte y resurrección de Cristo el rescate de la cárcel de la ley (7,4). A ello se refiere tanto el «por medio de Jesucristo» de 7,25a como en «Cristo Jesús» de 8,1. Ambas expresiones no son sinónimas: por consiguiente, no hay que entender ἐν en sentido instrumental, sino local⁴⁸⁸. Los que han sido liberados por Cristo de la condenación de la ley no tienen ya su lugar «en este cuerpo de muerte» (7,24), sino en «Cristo Jesús» en la medida en que participan de su muerte expiatoria y de su resurrección (cf. 8,17), tal como se expone enseguida en 8,3⁴⁸⁹. Esta indicación de lugar se basa, pues, en una indicación de tiempo; está vigente desde la cruz y resurrección de Cristo, y para los cristianos, desde su bautismo como cambio milagroso del «en otro tiempo» del cautiverio del pecado al «ahora» de la libertad frente al pecado y la ley. El «ahora» de 8,1 recoge el «ahora» de 7,6.

2 V. 1 tiene aspecto de tesis debido a la falta de verbo. Se fundamenta inmediatamente esta tesis en v. 2 con la mirada puesta en el tema de la liberación de la ley. La formulación resulta sobrecargada mediante la doble determinación de genitivo, y difícil a causa del concepto de ley en ambas partes. Pero es absolutamente precisa. Pablo compagina en esta frase lo dicho en 7, 22s con las consideraciones siguientes, de manera que, por una parte, lo dicho aquí se comprende como abolición de la ley, al tiempo que, por otra parte, se entiende la liberación de la ley como liberación para el cumplimiento de la ley (v. 4).

En primer lugar, es claro que la «ley del pecado y de la muerte» compendia 7,13-23, cf. 7,13.23s. Por consiguiente, aquí se usa «ley» en sentido concreto: Pablo habla de la *torá*, que, como «ley del pecado», ella misma no es pecado (7,7), pero hace que el pecado aparezca

487. Contemplado desde 8,1 se ve con especial claridad que 5,12-21 es el horizonte hermenéutico de 7,7-8,17, como destaca atinadamente Schnackenburg, *Römer* 7, 298, nota 29, para 8,1; *ibid.*, 229.

488. Así, atinadamente Käsemann 210-213 (bibliografía).

489. La adición μη κατά σάρκα περιπατοῦσιν (A D¹ V 81.365.629 pc vg [sy^p] Spec) ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (N² D² pl a sy^b), ampliamente difundida, pero claramente más reciente desde el punto de vista de la historia del texto, apunta ya al objetivo ético de 8,5ss. Cf. Lietzmann 78: «Interpolación típica de la koiné». Muchos Padres interpretaron la adición como condición limitadora, cf. Schekle, *Paulus*, 259s; en contra Kuss 490.

y obre como pecado (7,13); y como «ley de la muerte», ella misma no es portadora de la muerte (7,13), pero sí, ciertamente, entrega, mediante su «juicio de condenación», al pecador a la muerte escatológica definitiva y lo mantiene así prisionero en el «cuerpo de la muerte» (7,24). Ahora bien: si precisamente este mismo «yo» ha sido liberado «en Cristo Jesús» de la ley en esta doble función, ¿cómo se puede designar como «ley» esta fuerza del espíritu que le libera y le da vida (en lugar de muerte)? ¿acaso no se habló en 7,6 de manera gráfica de letra y espíritu como oposición excluyente? Al igual que sucedía respecto de 7,22s, también respecto de 8,2 opinan bastantes exegetas que se habla aquí de νόμος en sentido translativo como «regla» y «orden»⁴⁹⁰. Sin embargo, prescindiendo de que tal uso lingüístico no está documentado en el clasicismo griego ni en la helenística⁴⁹¹, disuade de una exégesis de este tipo de 8,2 el hecho de que, en la frase inmediatamente siguiente, «ley» significa claramente la *torá*⁴⁹²; pero además hay que tener presente la observación de que el problema de la ley determina la totalidad de la sección en los capítulos 7 y siguiente. No hay que olvidar que en 7,14 se ha atribuido expresamente a la ley esencia pneumática que debería obrar «para la

490. Así, por ejemplo Kuss 490; Käsemann 205; Schlier 238; Bultmann, *Teología*, 315s y otros. Cranfield, que en su trabajo *St. Paul and the Law*, en *NT Issues*, (ed. R. Batey), Edinburg 1970, 148-172, aquí 166s, había interpretado νόμος como denominación de la *torá*, explica el término ahora como «the authority and constraint exercised upon believers by the Holy Spirit» (376). El más avanzado es Friedrich, G., *Das Gesetz des Glaubens (Römer 3,27)*: ThZ 10 (1954) 401-409, aquí 407: «El versículo no perdería lo más mínimo del sentido si Pablo omitiera νόμος y hablara sólo del πνεῦμα τῆς ζωῆς». En las páginas siguientes habrá que exponer cómo este juicio no da en la diana del objetivo de la frase.

491. Sin duda, especialmente desde la escuela filosófica estoica, se traslada el concepto de ley al orden del mundo; cf. la documentación en Kleinkecht, *ThWNT* IV, 1026, así como la correspondiente interpretación de Platón de Proclo, *ibid.*, 1027s. Sin embargo, νόμος se entiende también no como orden, sino como la fuerza que produce y mantiene el orden del mundo, y, en cuanto tal, se la identifica con Zeus: ὁ νόμος ὁ κινός, ὅσπερ ἔστιν ὁ ἄρθος λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτός ὢν τῷ Διί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι (Zenón, fr. 162, 143 v. Arnim = Diógenes Laercio 7,88). Pero, sobre todo, faltan pruebas a favor de la concepción de diversos «órdenes» incluso contrapuestos o «normas» que se designarían respectivamente como νόμος.

492. Se reconoce esto constantemente sin ver ahí la necesidad imperiosa de entender exactamente igual νόμος también en 8,2 y en 8,3. Me resulta incomprensible cómo Paulsen, *Überlieferung*, 65, en la diferente concepción de νόμος en 8,2 y 8,3 puede reconocer una confirmación de la «hipótesis de una interpretación amplia de ley en v. 2». Y recurre, desatinadamente, *ibid.*, nota 217, a Schrage, W., *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, 98s, el cual menciona con todo una comprensión coincidente en 8,2s. La interpretación correcta de νόμος en 8,2 como «ley» se encuentra en Schmidt 136, así como, especialmente, en Lohse, νόμος y posteriormente en Hahn, *Gesetzesverständnis* 38.41.47-49; Osten-Sacken, *Römer* 8, 226-234; Hübner, *Gesetz*, 124-127. En contra, Raisinen, *Gesetz*.

vida» a favor de los hombres, pero sin embargo tiene que repercutir «para la muerte» frente al pecador (7,10). Esta tarea primitiva de la ley pneumática se ha puesto en vigor «ahora» «en Cristo Jesús», en la liberación de los pecadores de su propio efecto de muerte como «ley del pecado y de la muerte». Hay que tener presente que «en Cristo Jesús» es decisivo para la determinación del lugar: efectivamente, Cristo (Gál 5,1) es el que nos ha liberado del «yugo» de la ley, no la ley, que sólo tenía fuerza para condenar a los pecadores, pero no para procurarles vida (Gál 3,21). Pero «en Cristo Jesús», en cuya muerte expiatoria descarga de plano la maldición de la ley (Gál 3,13), adquiere plena vigencia la fuerza pneumática, creadora de vida, connatural originariamente a la ley; ahora como fuerza de Dios en cuanto que se ha identificado con el Crucificado (v. 3) y lo ha resucitado de la muerte (v. 11). Así Pablo puede decir de manera osada, pero precisa: «La ley del Espíritu creador de vida te ha liberado en Cristo Jesús», concretamente la ley como «ley del Espíritu» (7,22) que sucumbió a la «ley del pecado y de la muerte» en la existencia del pecador, pero que «en Cristo Jesús» ha conseguido este poder que abole esa ley, que libera al pecador. Así, la frase de 8,2 describe la abolición realizada de toda condenación (v. 1) como *cambio en la ley* misma de su función condenadora a su función de anular esa condenación. El excelso poder de la gracia sobre la fuerza condenatoria universal de la ley (5,20s) es, como fuerza divina de negación de la negación, también la fuerza que pone en funcionamiento en la ley misma como ley *de Dios* el efecto superior a la ley como sentencia divina de condenación. En la contraposición de νόμος y νόμος en 8,2 se refleja la contraposición de Dios y Dios en la cruz y resurrección de Cristo⁴⁹³.

Existe una correspondencia antitética entre ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς y νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. Como la vida se contrapone a la muerte, así el espíritu al pecado (cf. v. 10 y 1 Cor 6,11; Hech 10,38). Los genitivos τῆς ζωῆς y τοῦ θανάτου designan, en cada caso, el efecto de la ley; los genitivos τοῦ πνεύματος y τῆς ἁμαρτίας, los poderes que determinan en cada caso al νόμος. Al formalmente inencasillable «en Cristo Jesús» hay que relacionarlo o con ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς⁴⁹⁴ o con ἡλευθέρωσεν⁴⁹⁵. En cualquier caso, se trata de la localización hermenéutica de todo el enunciado y, por consiguiente, de su núcleo decisivo.

En cuanto a si hay que leer μέ («a mí») con A D Koine lat sa sy^h, así como algunos Padres⁴⁹⁶, o si se debe aceptar σέ («a ti») con N B F G 1506^c 1739

493. Cf. para esto Jüngel, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 264-294.

494. Así, por ejemplo, Kuss 490; Käsemann 203; Schlier 239. Michel 189 refiere la expresión de manera especial a τῆς ζωῆς.

495. Así últimamente Cranfield 374s.

496. Cf. en Lietzmann 78, el cual, *ibid.*, 79, se declara partidario de esa variante.

ab sy^p arm Tert Ambst⁴⁹⁷, hay que decidirse a favor de la segunda variante porque μέ podría ser una escritura errada proveniente de 7,24s, mientras que no se puede mencionar argumento alguno a favor del nacimiento secundario de σέ. Pero en cualquiera de los casos, se está pensando en el «yo» de 7,7-24; mas el tratamiento directo es más fuerte que el estilo de meditación; se continúa en v. 9ss en la segunda persona de plural.

En v. 3s se explicita el «en Cristo Jesús», fundamentando (γράφ) 3 cómo sucedió la liberación: en la muerte expiatoria de Cristo. La construcción de la frase es difícil⁴⁹⁸. En caso de necesidad, se puede entender v. 3a como aposición de lo precedente⁴⁹⁹, pero se entiende mejor como anacoluto diciendo que Pablo pretendía que la frase terminara con ὁ θεὸς δυνατὸς ἦν ποιεῖν («Dios tenía poder para hacer esto»); sin embargo, inmediatamente después ha expuesto la actuación de este poder⁵⁰⁰. «Lo que era imposible para la ley»⁵⁰¹ es, según v. 2, el eliminar la realidad de la condenación en el pecado y en la muerte y crear la vida para aquellos a los que tenía que condenar (cf. Gál 3,21)⁵⁰². La frase de relativo⁵⁰³ culpa de esta imposibilidad a la debilidad de la ley⁵⁰⁴, lo que se debe entender desde la perspectiva de 7,14. Su debilidad no estaba, pues, en ella misma, sino en que era incapaz de eliminar la realidad de la existencia pecadora⁵⁰⁵ en la que

497. Así Kümmel, *Römer* 7, 68s; Michel 188; Kuss 490; Fuchs, *Freiheit*, 84; Käsemann 205; Cranfield 376s; Schlier 238s; Paulsen, *Übertieferung*, 30. Osten-Sacken, *Römer* 8, 146 deja la decisión abierta. La variante ἡμῶς en Ψ bo y en algunos Padres es indudablemente secundaria.

498. Schlier 240: v. 3 se ha hecho bastante ininteligible «a causa del marcado esfuerzo por decir lo más posible y con la mayor precisión».

499. Kühl 253; Bl-Debr-Rehkopf 160,2: acusativo adverbial («por lo que respecta»); últimamente con énfasis Schlier 240, el cual desatinadamente, quiere ver en v. 3c la continuación de v. 3a; igualmente Cranfield 348.

500. Así, por ejemplo, Lietzmann 79.

501. Τὸ ἀδύνατον τοῦ νομοῦ se presta mejor a ser entendido como pasivo que como activo porque en esta última interpretación habría en ἡσθένει una duplicación del mismo aspecto, mientras que en la primera se destaca primero la imposibilidad objetiva y luego la correspondiente incapacidad subjetiva. Cf. Cranfield 378s, nota 3 (con alusiones a la exégesis de los Padres).

502. Osten-Sacken, *Römer* 8, 147s, quiere ver en la frase-ἵνα de v. 4 el relleno de contenido de τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου. Pero la debilidad de la ley no reside en que no cumplimos las exigencias jurídicas de la ley.

503. Tanto si se entiende ἐν ᾧ con Lietzmann 79; Sanday-Headlam 192; Käsemann 206 en sentido modal («en donde»; así vg. «in quo») o en sentido causal («debido a lo cual»; en contra Käsemann 206) con Lagrange 193; Cranfield 379, Osten-Sacken, *Römer* 8, 146, se llega al mismo resultado.

504. Διὰ debe entenderse aquí como causal en el sentido de διὰ acusativo, cf. Pr-Bauer 359.

505. Cf. Pelagio 61: «In quo infirmabatur per carnem. In illis (scil. los pecadores) infirmabatur, non in se».

(7,5) todos los hombres vivían «vendidos bajo el pecado» (7,14). La ley con su fuerza nada puede hacer contra el poder negativo de la «carne». El nuevo comienzo en v. 3b con ὁ θεός subraya que a la imposibilidad e incapacidad de la ley se contraponen la única fuerza de la acción salvífica de Dios en Cristo. Esta consiste en que «Dios envió a su Hijo»⁵⁰⁶, primero, «en la misma figura de la carne de pecado» y, segundo, «por el pecado».

Por lo que respecta a lo primero, es natural entender el término en el mismo sentido que en 6,5; 5,14 y 1,23⁵⁰⁷. Se piensa en la figura concreta⁵⁰⁸ que los hombres como pecadores tienen en la σάρξ (7,5) determinada por el pecado (σαρκός ἁμαρτίας), no, por el contrario, en una pura similitud con ellos⁵⁰⁹. Prueba esto el paralelo exacto en Flp 2,6s⁵¹⁰. Así lo entendieron unánimemente los Padres, para los que Rom 8,3 se convirtió en *locus classicus* de la doctrina de la encarnación⁵¹¹. Sin embargo, se encontraron con la dificultad de que aquí no se dice que Cristo fue enviado en figura igual a la carne (cf. «según la carne», de 1,3, así como 1 Jn 4,2), sino en figura igual a «carne de pecado». ¿No contradecía esto la doctrina de la inocencia

506. Que se ha recogido aquí algo tradicional lo muestra no sólo Gál 4,4, sino, sobre todo, el lugar paralelo en el evangelio de Juan, donde se encuentra tanto πέμπειν (Jn 5,23.24.37; 6,38, etc.) como ἀποστέλλειν (Jn 3,17.34; 5,36.38; 6,29, etc.); constantemente se habla del «Hijo» como del enviado. En Jn 3,(16).17 y en 1 Jn 4,9 se expresa, además, como en Gál 4,4 y Rom 8,3 en una frase-íva el objetivo salvífico del envío. Cf. para esto Kramer, *Christos*, 108-112, y en contra, Wengst, *Christologische Formeln*, 53 con nota 218s; además Schweizer, E., en ThWNT VIII, 376s; Id., *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der «Sendungsformel» Gal 4,4f; Röm 8, 3f; Joh 3,16ff; 1 Joh 4,9*, en *Beiträge* 93-95; Paulsen, *Überlieferung*, 40-43; Osten-Sacken, *Römer* 8, 144s. Käsemann 206 explica la ruptura estilística en v. 3 suponiendo un texto tradicional de la fórmula.

507. Cf. las explicaciones a 6,5 *supra* 26. Overbeck, *Röm VIII*, 3 ha sido el primero en fundamentar detallada y críticamente esta interpretación.

508. En esto coinciden hoy todos los exegetas; cf. Vanni, U. 'Ομοίωμα in Paolo (Rm 1,23; 5,24; 8,3; Fil 2,7). *Un'interpretazione esegetico-teologica alla luce del'uso dei LXX*: Gr. 58 (1977) 321-345.431-470.

509. De Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 5,14 y *De carne Christi*, 16 se desprende que Marción interpretó Rom 8,3 y Flp 2,6s en sentido doceta; cf. Crisóstomo: ἰδοὺ, φασί, οὐκ ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐν ὁμοίωματι ἀνθρώπου γενόμενος; cf. Harnack, *Marcion*, Darmstadt ³1960, 310.312. Cf. así, sobre todo, textos gnósticos como *Evangelium Veritatis* 31,1-8; *De resurrectione* 44,13-46,20; *ActThom* 45, y acerca de esto Paulsen, *Überlieferung*, 60. En este sentido quiere entender Rom 8,3 Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, 123, nota 1. Kuss 493 nombra a los pocos exegetas que traducen con «similitud».

510. Käsemann 206 pregunta si Pablo no depende en Rom 8,3 de la tradición citada en Flp 2,6ss, y si no ha tomado de allí el término ὁμοίωμα.

511. Cf. en Schelkle, *Paulus*, 273-278; Cranfield 380, nota 1. La exégesis medieval tomó esta tradición, cf. Pedro Lombardo, *Röm* 38A (PL 191,1433s); Abelardo, *Röm* 898B; Tomás de Aquino, *Röm* 608.

del Encarnado (cf. Heb 4,15; 1 Pe 2,22)? Por eso señalaron una diferencia: mientras Cristo se convirtió plenamente en *carne*, fue como tal sólo parecido a la carne *de pecado* de los hombres⁵¹². En línea con esto, todavía hoy se sostiene a veces la opinión de que, mediante la elección del término ὁμοίωμα, Pablo quiso excluir la interpretación equivocada de entender que Cristo como encarnado se haya convertido en pecador⁵¹³. Sin embargo, la idea de la inocencia de Jesús es extraña al texto. Σάρξ ἁμαρτίας («carne de pecado»)⁵¹⁴ designa el *ámbito de realidad* del pecado al que Dios envió a su Hijo para que Cristo se hiciera en ese ámbito⁵¹⁵ semejante a los hombres como pecadores. En ὁμοίωμα se encierra un momento de «identidad junto a la no-identidad» en cuanto que es el propio (ἑαυτοῦ) Hijo de Dios el que ha entrado por completo en el ámbito de poder de la σάρξ ἁμαρτίας⁵¹⁶. El comienzo acentuado con ὁ θεός y el correspondiente ἑαυτοῦ enfático pretenden destacar lingüísticamente que el Hijo de Dios es el que, como encarnado, ha entrado en la carne en el ámbito de poder del pecado, ámbito contrapuesto a la esencia divina, y que Cristo tenía que cumplir la voluntad *de Dios* precisamente aquí, al lado de los pecadores. La idea es la que aparece en Flp 2,6s: «El, que estaba en la figura de Dios... se anonadó tomando la figura de esclavo», sólo que radicalizada aquí mediante la idea de la unidad de Cristo con Dios precisamente en el *status exinanitionis*, pero sobre todo mediante la

512. Mientras que, por ejemplo, Agustín, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 6,16, reinterpreta «similitudo carnis peccati» diciendo que *peccatum* significa el cuerpo mortal, pero sin pecado, de Cristo (cf. Schelkle, *Paulus*, 278), precisa el Ambrosiaster (PL 17,117s): «Propterea ergo similitudinem dixit, quia de eadem substantia carnis, non eandem habuit nativitatem; quia peccato subiectum non fuit corpus Domini». Cf. Tomás de Aquino 608: «habuit similitudinem carnis peccati, id est, similem carni peccatrici in hoc, quod erat passibilis. Nam caro hominis, ante peccatum, passioni subiecta non erat». Para la historia de esta interpretación desde Tertuliano *Adversus Marcionem*, 5,14, cf. Overbeck, *Über Röm VIII*, 3, 180-190.

513. Cf. Käsemann 207 a Flp 2,7: «Esto sólo puede significar que Jesús podía y debía morir terrenamente, pero que no sucumbió al pecado». De igual manera Schlier 241: «... que Dios envió a su Hijo a la carne de pecado, la cual no era carne de pecado en el Hijo».

514. A la expresión griega corresponde כֶּסֶד עוֹל en IQS 11,9.12 (para esto, cf. ἁμαρτία τῆς σαρκός ApMos 25); 1 QM 4,3; 12,12 y para ello Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 100s; Braun, *Qumran* I, 178.

515. Desde πέμψας hay que entender ἐν en el sentido de εἰς. Sin embargo, se mantiene el sentido original de ἐν: el lugar del Encarnado hecho solidario con los pecadores es el ámbito de poder de la carne de pecado; cf. Schlier 240.

516. Así Kuss 493; Schlier 241; Cranfield 381s, así como, de manera especial, Bornkamm, *Taufe und neues Leben*, en *Ende des Gesetzes*, 42: «No le distingue de nosotros la figura que lleva, pero hay que diferenciar los titulares que llevan esa figura». Overbeck, *Über Röm VIII*, 3, de quien deriva la interpretación correcta del pasaje, ha pasado por alto este matiz importante en el uso de ὁμοίωμα.

enunciación del objetivo divino de este envío del Hijo, que Pablo añade en Rom 8,3: καὶ περὶ ἁμαρτίας⁵¹⁷. Esto sólo puede tener un significado: eliminar la soberanía del pecado en el ámbito de la carne. Efectivamente, sólo así adquiere sentido la frase principal siguiente, que describe el resultado del envío de Cristo: Dios condenó así el pecado en la carne, de manera que mediante esto no exista ya condenación alguna para aquellos que están en Cristo Jesús. Esto no puede significar que en lugar del pecador fue culpable el pecado⁵¹⁸, porque en 7,17.20 la afirmación de que no soy yo, sino el pecado que habita en mí quien actúa de manera opuesta a la ley no sirve precisamente como descargo, sino como cargo fiscal ineludible. Cuando se renuncia a esta concepción mitológica, y se sigue, sin embargo, haciendo la misma interpretación⁵¹⁹, se vacía el carácter kenótico del envío en v. 3a en su paradoja inaudita y se convierte en un simple concepto de batalla. Su resultado, la condenación del pecado, sería, por decirlo así, sólo la realización de lo que, según 7,13, la ley ha hecho frente al pecado.

La observación del uso en otras partes de la expresión περὶ ἁμαρτίας pone de manifiesto que la idea de Pablo apunta a otra parte. Esa expresión se encuentra en enunciados acerca del significado salvífico de la muerte de Cristo. «Cristo murió una vez por los pecados; como Justo en favor de los injustos» (1 Pe 3,18), «él es expiación por nuestros pecados» (1 Jn 2,2, cf. 4,10); cf. Mt 26,28 «por muchos». La Carta a los hebreos transfiere a la muerte de Jesús en cruz la concepción expiatoria cultural en la fiesta de la reconciliación (Lev 16,27), donde el sumo sacerdote llevaba al templo la sangre de animales περὶ ἁμαρτίας y sus cuerpos eran quemados fuera del campamento (Heb 13,11; cf. 5,3; 10,18.26). En los LXX, en el mismo contexto cultural del ritual de expiación, se traduce estereotípidamente עֲלֵה־חַטָּאת o חַטָּאת por περὶ τῆς ἁμαρτίας (cf. Lev 4,3.14.28.35; 5.6.7.8.10.11.13 y otros lugares), con lo que el acontecimiento, originariamente «real», de la transferencia de la realidad de pecado, portadora de desdichas,

517. Καὶ indica que la expresión pertenece a πέμψας paralelamente a ἐν ὁμοιωμάτι σαρκὸς ἁμαρτίας. Su ausencia en 1912 pc se debe a un error de copia (homoioteleuton, cf. Kuss 493s). Jülicher ve ahí una glosa y elimina así el decisivo núcleo de la frase.

518. Así lo han interpretado muchos Padres, cf., por ejemplo, Crisóstomo 514 en Kuss 494, así como el material recogido en Schelkle, *Paulus*, 276-278.

519. Cf. representativo de muchos, Paulsen, *Überlieferung*, 59: «En el envío del Hijo se trata de un envío a la región del pecado para vencerlo en su propio terreno y, de esta manera, liberar al hombre de su poder». Esta exégesis no es menos mitológica y, sobre todo, menos doceta que la de los Padres; sólo que aquí se trata de un docetismo soteriológico: Cristo ocupa con el poder divino el terreno del pecado y nos libera al propio tiempo como sus vasallos cautivos. El envío de Cristo a la similitud de la carne de pecado aparece así como un relato bélico sobre la toma de una fortaleza.

al animal que sustituye vicariamente —con lo que él mismo «se convierte en pecado»— se reinterpreta helenísticamente como sacrificio «a causa de los pecados»⁵²⁰. En el cristianismo primitivo, este contexto conceptual cúllico juntamente con su terminología aportada por los LXX fue transferido a la muerte de Cristo como expiación «a causa de» (περὶ) o «en favor de los pecados» (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1 Cor 15,3). Y ahí comienza a tener una significación específica la expresión complementaria καὶ περὶ ἁμαρτίας: Pablo ve la encarnación y la muerte expiatoria de Cristo como elementos de una misma unidad. La encarnación apunta a la expiación obrada en la muerte de Cristo: Dios envió a su propio Hijo en figura semejante a la de la carne del pecado precisamente para que éste, permitiendo que la realidad mortífera del pecado de todos los hombres repercutiera vicariamente sobre él, liberara a los pecadores de esa realidad de la σὰρξ ἁμαρτίας (cf. 2 Cor 5,21; Gál 3,13; 4,4s). Con ello, Dios hizo que la condenación que la *torá* como «ley del pecado y de la muerte» pronunció contra los pecadores no se llevara a cabo en éstos, sino en su propio Hijo; y precisamente allí donde el pecado tenía su ámbito de soberanía: en la carne⁵²¹. Así, el pecado ha recibido, digamos, lo suyo porque ha sido realizado su efecto de muerte. Pero, porque Cristo como el Hijo *de Dios* ha muerto en lugar de todos los pecadores, de manera que éstos han sido liberados de la soberanía del pecado (v. 2), ha privado legítimamente al pecado de su efecto de muerte sobre «muchos» y lo ha entregado en su propio ámbito de soberanía, la carne, a aquella «condenación» a la que el pecado había obligado a la ley respecto de «muchos». Pero esa condenación como «maldición» de la ley (Gál 3,13) cayó sobre uno solo en vez de golpear a «muchos». De hecho, se debe esto a que *Dios mismo* envió al *Hijo de Dios* a la carne de pecado y solo él como tal era capaz de privar de poder al pecado en su ámbito de soberanía. Pero sólo había un medio para lograr esa victoria sobre el pecado: el Hijo de Dios tuvo que cargar sobre sí la suerte de *los pecadores*, a los que se había hecho semejante, y entonces Dios mismo tuvo que someterse a la contraposición más extrema a la vida (que es propia de Dios): a la muerte⁵²². El derrocamiento del pecado es el efecto de esta *kénosis* de Dios en la cruz de Cristo; no simplemente de la aparición de su Hijo en la carne como tal. Este es

520. Cf. el excursus en vol. I de esta obra, p. 286ss.

521. Con ἐν τῇ σαρκί no se piensa de manera especial en la carne de Cristo (así Cranfield 382), sino que se designa de manera general *la* carne como ámbito de soberanía del pecado (así Schlier 240).

522. Cf. Kuss 495: «Dios visita la región de la desgracia y se une en cierto sentido con ella al hacer que su propio Hijo acepte determinadas condiciones que rigen en esta región antidivina».

el sentido de la interpretación paulina de la fórmula tradicional de envío —que sólo hablaba del efecto salvífico de la encarnación de Cristo— mediante los motivos tradicionales de la muerte expiatoria vicaria de Cristo⁵²³.

En este sentido, Pablo en Rom 8,3 va más allá de la configuración que había dado anteriormente a la misma afirmación en Gál 4,4s. También allí se habla de que Dios envía al Hijo; y la idea de *ὁμοίωμα* de Rom 8,3 no se expresa allí con menor precisión en *γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμου*. Y sobre todo, también allí opera de manera implícita la idea de la muerte expiatoria de Cristo en la medida en que el efecto de este envío de Cristo es el «rescate» de los pecadores que están bajo la soberanía de la ley: *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ*. Pero precisamente esto aparece expresado en Rom 8,3 de forma mucho más radical, nombrando, primero, la realidad de la soberanía de la ley *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* y, segundo, el efecto expiatorio de la muerte de Cristo con *περὶ τῆς ἁμαρτίας*.

- 4 La finalidad⁵²⁴ divina de este envío de Cristo es el cumplimiento de las exigencias jurídicas de la ley «entre» o «mediante» nosotros⁵²⁵, los cristianos. Con ello emerge por primera vez el «nosotros» personal de 7,5s en el que Pablo se incluye juntamente con los destinatarios y que a continuación, a partir de v. 9, pasa al «vosotros».

Si Pablo había destacado a modo de tesis ya en 3,31 que la justificación sin las obras de la ley, sólo mediante la fe, no trae consigo la derogación de la *torá*, sino, más bien, su «consolidación», ahora aduce aquí las razones. «La exigencia jurídica de la ley» (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*) indica, como en 1,32, la exigencia de la ley con la que ésta marca la actuación adecuada a la relación con Dios como realización de la «fidelidad a la comunión». Que el singular comprende cada una de las exigencias jurídicas lo pone de manifiesto 2,26 (cf. 2,15 «la obra de la ley», *τὸ ἔργον τοῦ νόμου*). En cuanto al contenido,

523. Ya Orígenes, *Röm*, 1095, interpretó este pasaje desde la idea de expiación; cf. también Tomás de Aquino, *Röm*, 609. Recientemente Käsemann 206; Stuhlmacher, P., *Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26*, en *Jesus und Paulus*, FS W. G. Kümmel, Göttingen 1975, 315-333, aquí 323, nota 40. Hoy se discute ampliamente esta exégesis, cf., por ejemplo, Lietzmann 79; Michel 190, nota 2; Cranfield 382; Paulsen, *Übertieferung*, 58; Kertelge, *Rechtfertigung*, 103.

524. Para este significado de *ἵνα*, cf., por ejemplo, Kuss 296.

525. *Ἐν ἡμῖν* designa «la comunidad y sus miembros» no como el «espacio de su (scil. de Cristo) vida y actuación, por consiguiente su esfera de soberanía» (Käsemann 208; en contra Schlier 243, nota 17); porque la contraposición a *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* es *ἐν πνεύματι*; *ἐν ἡμῖν* recibe, por consiguiente, su criterio mediante la siguiente determinación de participio con *κατὰ πνεῦμα*. Pero *ἐν ἡμῖν* se puede entender perfectamente en sentido espacial: «en», es decir, «entre nosotros», los cristianos (así últimamente Cranfield 384s). Pero es también posible una interpretación instrumental: «por medio de nosotros» deben cumplirse las exigencias jurídicas de la ley (así Schlier 243).

la exigencia jurídica de la ley en la vida cristiana se concreta en el amor (13,8-10; cf. Gál 5,14; 6,2); e indudablemente, de hecho se excluyen aquí los preceptos cúlrico-rituales de la *torá*. Si prescindimos de la circuncisión, éstos no desempeñan papel alguno en la doctrina paulina de la ley. En cambio, los preceptos de la *torá* relacionados con el «comportamiento» están incluidos, en su pluralidad, en la «exigencia jurídica», como pone de manifiesto la pluralidad de temas en la peránesis. Por consiguiente, no se puede quitar colorido al acentuado tema de la ley hablando en general de la voluntad de Dios y desligando a ésta de la *torá*⁵²⁶. Precisamente la piedra de toque de la interpretación correcta de la doctrina paulina de la justificación consiste en ver que las exigencias de la *torá* en cuanto comportamiento para el cristiano adquieren plena vigencia no a *pesar de*, sino precisamente a *causa de*, la *iustificatio impii* (cf. 1 Cor 7,19). En Rom 8,4 se ve que la justificación «sin ley» no significa en modo alguno una *abrogatio legis*⁵²⁷; 7,12 ha preparado 8,4: porque mediante la muerte expiatoria de Cristo los pecadores han sido liberados del cautiverio definitivo del pecado mediante el juicio de condenación de la ley, puede ésta, al fin, actuar de acuerdo con su destino originario «para la vida» (7,10). Esto es válido, naturalmente, bajo el presupuesto decisivo fijado en v. 1-3: los cristianos pueden cumplir la exigencia jurídica de la ley *debido a que* han recibido en el bautismo el *Espíritu* de Dios, aquella fuerza resucitadora de muertos (v. 11) que lleva a cabo en la realidad vital concreta del cristiano la aniquilación del poder del pecado sobre nosotros. En este sentido, los cristianos son personas «que no caminan según la carne, sino según el espíritu»; y, por consiguiente, tienen que ser así. Se quiere decir ambas cosas: a partir de la proclamación del v. 2 se afirma el ser, y la obligación con relación al caminar, como insistirá más adelante v. 12.⁵²⁸ *Κατὰ* designa en Pablo la orien-

526. Así, por ejemplo, Käsemann 297: «Realización de la voluntad de Dios, de la que se habla también en 12,8ss (se quiere decir 13,8ss)». Käsemann sospecha que Pablo ha tomado en 8,2-4 un trozo tradicional judeo-cristiano que tenía el sentido del cumplimiento cristiano de la ley como Mt 5,17ss, pero que Pablo sólo pudo sostener como desligado de esta relación con la *torá*. Porque «sería más que raro que Pablo hubiera hablado después de 7,5-6 de una tal pretensión de la ley respecto de los cristianos». Aquí se abusó del análisis histórico tradicional y formal para poder privar a la dicción del texto de su clara acentuación. Según Rom 8,3 no se puede limitar ni por un momento a textos como Jer 31(38) y Ez 36 el cumplimiento de la exigencia de la ley, como opina Cranfield 384 en conexión con Agustín, *De spiritu et littera*, 19-34.

527. En este sentido (naturalmente sólo en este) tiene razón Dibelius, *Vier Worte*, 8, de que Rom 8,4 «es uno de los versículos más importantes que Pablo ha escrito».

528. Cf., por ejemplo, Kuss 497s; Schlier 243s. Käsemann 208 formula de manera unilateral: «No se trata primeramente de lo que hacemos nosotros, sino de lo que Dios hizo y posibilitó cuando permitió que Cristo muriera». Por otra parte, también Cranfield 385, con motivo de su exégesis de Rom 7,14ss, introduce con «again and again» y «more and more» un aspecto extraño al texto.

tación fundamental de la acción y encierra una alternativa dualista rotunda: o el hombre se deja guiar en toda acción por la carne o por el espíritu; cf. de manera especial 2 Cor 10,3 así como Gál 5,16s. Lo que Pablo quiere decir en el contexto de 8,1-4 se puede expresar con las palabras de Gál 5,25: «Si vivimos en el Espíritu (cf. 8,2), sigamos también al Espíritu». Sin embargo, aquí se precisa esto mediante «no según la carne». Si bien es cierto que el don del Espíritu capacita plenamente para caminar según el Espíritu, no lo es menos que allí donde está presente de manera concreta el don del Espíritu se abre también la inquietante posibilidad de la apostasía de ese don. De ahí que la exhortación a caminar «según el Espíritu» se una a la advertencia contra un caminar «según la carne». Porque forma parte de la libertad del cristiano (y cae bajo su responsabilidad) corresponder a la liberación del pecado mediante la acción salvífica de Dios en Cristo por medio de su propio no al pecado. El Espíritu jamás se convierte en posesión mía, sino en mi amo; pero la soberanía del Espíritu no es una soberanía de coacción, sino realización y estímulo de libertad (v. 15; cf. 2 Cor 3,17).

De esta manera, v. 4 es el punto de mira que será expuesto a continuación en tres etapas. Ante todo, se trata en v. 5-8, a modo de principio y en general, de la oposición entre caminar «según la carne» y caminar «según el Espíritu»⁵²⁹.

- 5 No existe *ser* del hombre que no tenga su realidad en el *actuar*, que no tenga, pues, el carácter de intención que determina el objetivo de la acción (φρονεῖν)⁵³⁰. Sólo existe la alternativa dualista: los hombres que corresponden en su ser a la carne aspiran a lo que es carnal (cf. Gál 5,19-21 bajo el epígrafe «obras de la carne»), mientras que los que corresponden en su ser al Espíritu aspiran a lo espiritual (cf. 6 Gál 5,22s) bajo el epígrafe «frutos del Espíritu»). Lo primero (τὰ τῆς σαρκός) es muerte, concretamente como consecuencia del pecado (6,21.23), cuya realidad «carne» se realiza plenamente en la muerte. Lo segundo (τὰ τοῦ πνεύματος) es vida y paz como la consecuencia de la justicia regalada (6,22s) en la justificación (5,1). Lo mismo se expone en v. 7s atendiendo al obrar que corresponde al «aspirar». La aspiración de la carne es enemistad contra Dios⁵³¹ que se realiza y

529. V. 5-8 no caen fuera del contexto en modo alguno como explicación (γάρ) de v. 4b (τοῖς μὴ περιπατοῦσιν etc.), contra Paulsen, *Überlieferung*, 36.

530. Φρονεῖν-φρόνημα significa en el griego clásico y en el helenístico el buscar algo prácticamente, el intentar algo (frecuentemente con neutros en acusativo, por ejemplo, ἀνθρώπινα, Aristóteles, *Eth. Nic.* X, 7 [177b-32]; θνατά, ἀθάνατα, *Rhet.* II, 21 [1934b 25]; cf. Mc 7,33), y puede significar no rara vez la toma de partido a favor de alguien; cf. las pruebas en Cranfield 386, nota 1.

531. Cf. Filón, *Deus Imm.*, 143 en Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 180.

tiene que realizarse (cf. IgnRom 8,2) en la desobediencia práctica a la ley de Dios; no en el sentido de una necesidad casi natural, sino porque el pecador está ineludiblemente cautivo en la realidad del pecado y, por consiguiente, no puede recuperar la justicia perdida mediante cumplimiento alguno de la ley⁵³²: el que «está en la carne» (cf. 8,7,5) —concretamente en el ámbito de realidad y de soberanía de la σαρκὸς ἀμαρτίας (v. 3)— «no puede agradar a Dios»⁵³³, es decir, ser justo.

En un segundo momento, Pablo aplica a los destinatarios, en interpelación directa, lo que ha dicho de manera general en v. 5-8: como bautizados, *están* no «en la carne», sino «en el espíritu» si es que realmente⁵³⁴ el Espíritu de Dios «mora» en ellos. Y el don del Espíritu es el criterio para el ser cristiano. En efecto, el Espíritu de Dios es como tal también el Espíritu de Cristo, como se desprende de v. 3 (que trata de la muerte expiatoria de Cristo) y v. 11 (sobre su resurrección). Por consiguiente, quien no tiene ese Espíritu, no pertenece a Cristo. La evidencia de esta frase se basa ante todo en que en general, en el cristianismo primitivo la comunicación del Espíritu (v. 15: ἐλάβετε) es elemento integral del bautismo⁵³⁵; y el exegeta del siglo XX debería recordar que esto era entonces un acontecimiento muy concreto cuya presencia permanente en la vida de la comunidad se experimentó de manera concreta en los diversos carismas como efecto del Espíritu (1 Cor 12,1; cf. 4ss). Pero tal vez la especial acuñación de la frase en su formulación negativa se explica porque, según 1 Cor 16,22; Did 10,6, en el culto cristiano primitivo había fórmulas de excomunión redactadas como frases condicionales negativas mediante las que se expulsaba⁵³⁶ de la comunidad de los pertenecientes a Cristo a los que no pertenecían a ella. Entonces, el v. 9 estaría formulado en conjunto de manera que los destinatarios podían y tenían que asociar, partiendo de esta fórmula dirigida a ellos, motivos

532. Kuss 500 debilita la referencia de v. 4 a la *torá* e interpreta νόμος τοῦ θεοῦ como «el nuevo orden». Según Lohse, *Analyse*, 138, la desobediencia a la ley se manifiesta «tanto en la arbitrariedad ilimitada como en la forma de la religiosidad y cumplimiento de la ley sublime». En el texto no se habla de una cosa ni de otra, más bien οὐχ ὑποτάσσεται parafrasea la ἀνομία, concretamente como conflicto *contra* la *torá* como la ley de Dios y, en cuanto tal, como enemistad contra Dios.

533. Cf. 1 Tes 2,15; 4,1; τὸ εὐάρεστον Rom 12,1s; 14,18; 2 Cor 5,9; Ef 5,10; Col 3,20; Heb 12,28; 13,21.

534. Para εἶπερ en este sentido, cf. Pr-Bauer 436; BI-Deb-Rehkopf § 454,2.

535. Cf. 5,5; Gál 3,2s; 1 Cor 6,11; 12,13; 2 Cor 1,21s; 9,17s; 10,45.47; Tit 3,5; 1 Pe 1,2; Heb 6,4; Jn 3,24; 5,7s; 4,2s (para esto 1 Cor 12,3); también Mc 1,8.10.

536. Cf. para esto Bornkamm, G., *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, en *Ende des Gesetzes*, 123-132. Michel 192 habla de una «fórmula de separación»; Paulsen, *Überlieferung*, 37.47, de un «principio de derecho sagrado».

del culto de iniciación que les recordaban su propia experiencia al hacerse cristianos. Concordaría con esto el que la antítesis carne-espíritu estructuró ya determinados textos similares judíos⁵³⁷ y, sin duda, la parentesis del cristianismo primitivo, orientada por la situación de conversión (cf. Gál 3,2s con 5,17-25). Ambos aspectos, el presente concreto del don de salvación y la obligación de corresponder a él a partir de este momento en la vida cristiana, están anclados en la experiencia del bautismo y determinan el presente cristiano como «práctica del bautismo».

La «inhabitación del Espíritu» en los cristianos corresponde en 7,17.20 a la «inhabitación» del pecado. Esto último se ha hecho bastante común al hablar de la posesión demoníaca; de una forma similar se piensa en el «habitar» del Espíritu⁵³⁸ en el interior del cristiano: el Pneuma divino se aproxima al pneuma humano (v. 16; cf. 1 Cor 2,11) o *νοῦς* (1 Cor 14,14s) y toma a su cargo la función de éste (como también *infra* v. 26s). Sin embargo, como la inhabitación del pecado se distingue de la posesión demoníaca en que «yo» soy el responsable y en «mi» suerte repercute la muerte como consecuencia de mi obrar, así también la inhabitación del Espíritu en el cristiano se distingue de todo tipo de inspiración mántica o taumatúrgica, ampliamente extendida en el entorno judío y helenista⁵³⁹: el Espíritu en mí no desconecta mi mismidad; mediante su actividad en mí no me hace en modo alguno pasivo, sino que somos *nosotros mismos* los que tenemos que caminar «no según la carne, sino según el Espíritu» (cf. v. 12). La correspondencia entre el inhabitar del Espíritu en nosotros y de nuestro inhabitar en el Espíritu apunta, en el sentido de Pablo, a este contexto.

10 Exactamente lo mismo hay que afirmar de la inhabitación de Cristo en nosotros⁵⁴⁰; porque el Espíritu de Dios es el Espíritu de Cristo. Textos tales como 1 Cor 6,12-20 y 12,12-27 indican hasta qué punto se piensa también esto de manera real. En v. 10 se trata ahora del efecto de la «inhabitación» de Cristo en la relación del cristiano para consigo mismo. La frase, formulada de manera muy pregnante, ofrece al exegeta dificultades considerables. La afirmación de que el «cuerpo está muerto a causa del pecado» debe entenderse, indudablemente, desde el modelo de la conexión acción-suerte personal⁵⁴¹: la muerte

es la consecuencia del pecado (6,21-23). Sin embargo, mientras que el pecador tiene la muerte ante sí, para el cristiano ha sido ejecutada ya. Esto es inteligible sólo desde 6,6-11. En efecto, que «Cristo está en nosotros» responde a la participación de los bautizados en la muerte expiatoria y en la resurrección de Cristo, en virtud de las cuales «nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él» y «el cuerpo de pecado ha sido aniquilado». Por consiguiente, en 8,10 hay que entender «el cuerpo» en el sentido de «cuerpo de pecado» (6,6) o «carne de pecado» (8,3)⁵⁴²; y el estar muerto el cuerpo significa que nuestra pertenencia al «cuerpo de pecado» está eliminada. El pecado ha perdido su fuerza para determinarnos en nuestra realidad fáctica corporal. «A causa del pecado» significa entonces: en virtud de que «Dios ha condenado el pecado en la carne» (v. 3); su fuerza mortífera ha descargado sobre Cristo en lugar de caer sobre nosotros, de manera que «estamos libres de la ley del pecado y de la muerte» (v. 2) y estamos incluso «muertos para el pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (6,11). Responde a esto la continuación de la frase en 8,10: «Pero el Espíritu es vida a causa de la justicia». También aquí subyace ante todo el principio de que la consecuencia de la justicia es la vida (cf. 10,5). Pero en el contexto presente se trata de la justicia regalada a los *iustificati impii*, creada mediante la muerte expiatoria y la resurrección de Cristo, cuya consecuencia es la vida. Pero la fuerza que actúa ahí es el Espíritu como «Espíritu de la vida en Cristo Jesús» (8,2). De ahí que, teniendo en cuenta esto, en v. 10, bajo el término «Espíritu», sólo se pueda entender el Espíritu de Cristo en nosotros (v. 9). A causa del paralelismo «cuerpo-espíritu» y debido a la formulación correspondiente en 6,11 («muerto-vivo»), τὸ πνεῦμα tiene aquí, en cambio, *función* antropológica⁵⁴³. Sólo porque es el Espíritu de Cristo el que habita en nosotros, la muerte del «cuerpo que pertenece al pecado» es ya pasado para nosotros, y la vida es ya presente. Pero en la medida en que el

542. La elección de σῶμα en lugar de σάρξ se explica tal vez por 7,24; así Osten-Sacken, *Römer* 8, 153.

543. Con πνεῦμα no se da a entender simplemente el espíritu del hombre a diferencia de su corporeidad mortal, de manera que el sentido de la frase sería: «Cuando el Espíritu de Cristo está en vosotros, entonces participáis de la vida (v. 6), pero ciertamente sólo con el espíritu, mientras que el cuerpo está entregado a la muerte» (de Wette 110; cf. Zahn 389s y recientemente Zeasler, *Meaning*, 204). Así se entiende la antítesis en CorpHerm 1, 15: καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ζῶα διπλοῦς ἔστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον. Pero ciertamente que πνεῦμα significa la mismidad *del cristiano*, que, como tal, está determinado precisamente por la inhabitación del Espíritu *de Cristo*; cf. Lietzmann 80; Bultmann, *Teología del NT*, 263, así como, particularmente, Jervell, *Imago Dei*, 193s, nota 80. Por lo demás, esto mismo vale también para todos los demás lugares en los que Pablo habla del espíritu del cristiano tomando el término antropológico de LXX; cf. particularmente Rom 8,15 y 1 Cor 2,11 (en el contexto de v. 11-13).

537. Cf. Brandenburger, *Fleisch und Geist*, 181 sobre Filón.

538. Cf. la imagen del templo 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16-18. Para el trasfondo judío, cf. últimamente Paulsen, *Überlieferung*, 48-51 (bibliografía).

539. Para esto y especialmente para la vinculación de motivos sapienciales-dualistas con tales ideas helenísticas de «inhabitación» en Filón, cf. Brandenburger, *Fleisch und Geist*.

540. A Χριστὸς ἐν ἡμῖν hay que añadir después de v. 9: οἰκεῖ; cf. IgnEf 15,3; Paulsen, *Überlieferung*, 51 con nota 147.

541. Para esto, cf. vol. 1 de esta obra, p. 162ss.

Espíritu de Cristo habita en *nosotros*, somos *nosotros* aquellos a quienes les está abierta la vida. Por eso, «a causa de la justicia» adquiere —como en Rom 6— al mismo tiempo significado de justificación y significado ético: «propter iustitiam exercendam»⁵⁴⁴; cf. v. 12s.

Según otra interpretación, νεκρόν tiene el mismo significado que θνητά en v. 11. Pablo se refiere con τὸ σῶμα al cuerpo del cristiano, el cual διὰ δικαιοσύνην = «propter peccatum commissum» está entregado a la mortalidad, (y según v. 13 debe ser entregado) a múltiples padecimientos en el presente (8,18s) y finalmente a la muerte corporal. Con τὸ πνεῦμα Pablo apuntaría, por el contrario, al Espíritu de Cristo introducido en nuestro interior, no afectado por la muerte corporal, viviente perenne, que nos vivificará en la resurrección futura (v. 11), como redención escatológica de nuestro cuerpo mortal (v. 23)⁵⁴⁵. Pero aunque es absolutamente cierto que hay que considerar v. 11 como continuación de v. 10, también es cierto que en v. 10 se habla de la existencia actual del cristiano. No sólo porque, a causa de la referencia personal ἐν ὑμῖν en el antecedente, también en el consecuente hay que completar ἐστίν⁵⁴⁶ en el mismo sentido, sino, sobre todo, porque con νεκρόν se quiere significar no la mortalidad del cuerpo de los cristianos, sino el *estar muerto* del cuerpo como σῶμα τῆς ἁμαρτίας en el sentido de Rom 6,6. De esta manera en v. 10b a este efecto negativo del bautismo se contraponen el correspondiente efecto positivo del don del Espíritu. Finalmente, en esa interpretación es explicable διὰ τὴν ἁμαρτίαν, pero no διὰ δικαιοσύνην, con lo que, en cualquier caso, se está pensando en el presente del cristiano.

- 11 Con δέ («pero») se suma un nuevo aspecto del don del Espíritu: el Espíritu que habita en nosotros es, como Espíritu de Cristo, el Espíritu de Dios que ha resucitado a Jesús de los muertos⁵⁴⁷. Por eso, de su efecto actual que nos separa del pecado y por el que nos está abierta la vida en lugar de la muerte, se sigue también su efecto futuro de la realización creadora escatológica de esta vida en nuestro cuerpo mortal. Sin duda, hay que entender v. 11b (como 6,5) en este sentido escatológico, no ético⁵⁴⁸. Hay que tener presente que, como en 6,5,

544. Así Lietzmann 80; cf. Käsemann 214.

545. Así, representativamente, Lietzmann 80. Algunos Padres como Tertuliano, *De resurr. carnis*, 46; Marción V, 14 y Agustín, *Propos.* 50 interpretan τὸ σῶμα νεκρόν en el sentido de la muerte física como consecuencia corporal del pecado; τὸ πνεῦμα ζωή, por el contrario, en coincidencia con v. 11, en el sentido de la resurrección escatológica de los muertos; así también otros muchos, cf. Schelkle, *Paulus*, 270-273. De igual manera últimamente Cranfield 389s; también Güttgemanns, *Der leidende Apostel*, 270-277.

546. Así, objetivamente correcta, la variante secundaria en F G lat Ambst Spec.

547. Cf. 6,4 διὰ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Pablo cita en v. 11a una fórmula tradicional en la que el kerigma cristiano ha precisado la definición judía de Dios como מְהִיָּה הַמְתִּיָּה (Shemone esré, segunda bendición), cf. 4,17. Bibliografía en Paulsen, *Überlieferung*, 51, nota 149).

548. Contra Lietzmann 80 y otros (por ejemplo, Stalder, *Werk des Geistes*, 429) atinadamente Michel 193s; Kuss 505.

falta un οἶδαμεν o algo similar. La afirmación no tiene, pues, carácter «profético» alguno⁵⁴⁹. Más bien, en la figura de una frase condicional, Pablo concluye de la *realidad* de la resurrección acaecida en Jesús la futura *realidad* de la correspondiente actuación escatológica de Dios en nosotros como «aquellos que están en Cristo Jesús» (v. 1). Y sucede esto en virtud de que Dios, en la muerte y resurrección de Cristo, ha actuado *a favor nuestro*, y en el bautismo nos ha unido en nuestra existencia corporal con Cristo. Καί no significa que después de nuestro πνεῦμα también nuestros cuerpos⁵⁵⁰ serán vivificados, sino que, en consonancia con la resurrección de Cristo, también nosotros, los cristianos, seremos resucitados⁵⁵¹. El Espíritu como πνεῦμα ζωοποιούν (cf. Jn 6,63) nos vincula en nuestro presente terreno con el Resucitado, de manera que su fuerza en nosotros es superior a todas las fuerzas de la σὰρξ ἁμαρτίας.

Con todo, en un tercer momento de la exposición de v. 4c, Pablo 12 advierte a los destinatarios en v. 12s del peligro de recaer en la vida según la carne. La advertencia se sigue («así pues») ⁵⁵² de lo que se ha dicho de manera positiva en v. 9-11 acerca del ser de los cristianos. Y en v. 14ss se va a razonar inmediatamente esa advertencia atendiendo a la eficacia del Espíritu en los cristianos. El término ὀφειλέτης se encuentra en Pablo sólo con el significado de «obligado»⁵⁵³. El tratamiento de «hermanos» (como 7,1.4) subraya la urgencia de la advertencia de que no están obligados a servir a la carne (cf. el desarrollo de 6,11 en 6,12-23) para vivir «según la carne». Porque si lo hacen, 13 tendrán que morir⁵⁵⁴. Se formula con una frase condicional absoluta, como ya se formuló en v. 11 la consecuencia futura del bautismo del Espíritu. Por eso, es igualmente cierta la versión en sentido positivo:

549. Contra Kuss 505.

550. El plural τὰ θνητὰ σώματα se distingue del singular τὸ σῶμα en v. 10. También de ahí se desprende que νεκρόν tiene distinta significación que θνητά.

551. Cf. Cranfield 391. La variante διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα B DF G al lat sy^p It^{ms} Or está incomparablemente mejor testimoniada que la variante en genitivo que testifican N A C* 81.104.1506.2495 al f m sy^a y muchos Padres. Pero no se trata, probablemente, de ninguna diferencia de contenido porque en el helenismo tardío, en el tiempo de los copistas, creció «la inclinación a utilizar el acusativo en lugar de otros casos después de preposiciones»; así Lietzmann 80. La lógica de la frase exige en todo caso el genitivo, cf. Cranfield 391s contra Schweizer. ThWNT VI, 419, nota 591.

552. Para ἄρα οὖν cf. 7,25b. Está admitido que desde aquí es discutible el juicio contra 7,25b. Sin embargo, ἄρα οὖν es tan habitual en Pablo (cf. 5,18; 7,3; 9,16-18; 14,12.19; Gál 6,10; 1 Tes 5,6; 2 Tes 2,15; Ef 2,19) que hay que atribuir esta introducción de la frase a un glosador postpaulino.

553. Cf. todavía 1,14; 15,27; Gál 5,3. En el resto del NT se utiliza el término con el significado original de «deudor», cf. Mt 6,12; 18,24; Lc 13,4.

554. Para μέλλετε, cf. Pr-Bauer 991.

si, mediante la fuerza del Espíritu, «matan las maquinaciones⁵⁵⁵ del cuerpo», vivirán. (Aquí, en lugar de μέλλετε se encuentra el futuro simple). Πράξεις τοῦ σώματος («acciones del cuerpo»)⁵⁵⁶ se corresponde con ἔργα τῆς σαρκός («obras de la carne») en Gál 5,19; por consiguiente, se entiende σῶμα en el sentido de v. 10: el «cuerpo del pecado» está aniquilado por la muerte expiatoria de Cristo (6,6), y la fuerza de esta aniquilación, el Espíritu, habita en los cristianos; pero su obligación es hacer uso actualmente de esta fuerza del Pneuma para, aniquilada la realidad del pecado, hacer que su σῶμα esté muerto; es decir, resistir a las tentaciones para que no pueda revivir en ellos (cf. 6,12)⁵⁵⁷. Lo mismo dice Pablo en Gál 5,24 de manera más pregnante: «Los que pertenecen a Cristo Jesús han *crucificado* la carne juntamente con las pasiones y concupiscencias».

Si se tiene en cuenta que Pablo no habla en ninguna otra parte del cuerpo dándole el calificativo helenístico de cárcel del alma, entonces no se puede entender tampoco v. 13 en el sentido del Sócrates de Platón, que aconsejó matar el cuerpo y morir en este sentido (cf. *Phaed.* 65d-66a). La vida humana es más bien esencialmente corporal, por lo que la «salvación» escatológica «del alma» (I Pe 1,9) sólo se puede concebir como existencia corporal (Rom 8,11; cf. 1 Cor 15,35-37; 2 Cor 5,1-10). Con el «cuerpo», cuyas acciones el cristiano tiene que hacer morir, tampoco en Rom 8,13 se quiere dar a entender el cuerpo material-terreno del que el yo del cristiano tiene que distanciarse⁵⁵⁸, sino un *obrar* corporal que tiene que, digámoslo así, ahogar de raíz, impedir que tome cuerpo. Esto significa que en v. 13 el cristiano es invitado precisamente a lo que el «yo» de 7,14ss ha malogrado. Y para ello, Pablo apela no a las fuerzas naturales de la voluntad del hombre, que según 7,14ss sucumben de una vez para siempre al obrar pecaminoso, sino que remite a la fuerza del Espíritu de Cristo en ellos, único medio por el que pueden lograr ahora lo que no consiguieron en otro tiempo el querer del *ego*. Por consiguiente, se trata de la «diferencia

555. Πράξεις puede tener este significado (negativo), cf. Col 3, 9; (Lc 23,51), así como los lugares helenísticos en Pr-Bauer 1384 (bajo 4b). En Rom 12,4, por el contrario, el término tiene el significado neutral «actividad», cf. Hech 19,18. En Rom 8,13 parece desprenderse de πράσσειν 7,16.19 el significado peyorativo.

556. La variante secundaria del texto occidental τῆς σαρκός armoniza con el contexto: DFG 630 pc latt Ir^{mt} y Tertuliano, *De carne Christi*, 46, también Orígenes, *Hom. in Jer.* 8,1.20,7, así como Ephr gr I, 25 y Ephr arm; cf. Lietzmann 83.

557. Para θανατοῦτε, cf. ἐθανατώθητε de 7,4. El imperativo se encuentra también en Col 3,5s; νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Cf. Schweizer, ThWNT VII, 131s; Bauer, *Leiblichkeit*, 168s; Käsemann 216.

558. La interpretación de Bultmann, *Teología del NT*, 251s.254s, se distingue, por ejemplo, de la de F. C. Baur, *Vorlesungen über nil. Theologie* I, Gotha 1892, 199-201, en que el cuerpo terreno como «sede y principio del pecado» (*ibid.*, 200) está aniquilado para el cristiano, de manera que nada tiene que ver el espíritu con la carne y tiene que eliminarla. Sin embargo, la interpretación de Bultmann permanece en el mismo plano «en cuanto que el σῶμα, distanciado frente al yo-sujeto, está tan independizado frente al yo que se puede hablar de su πράξεις».

escatológica entre el hombre pneumático y el terreno»⁵⁵⁹, que tiene que llevarse a cabo de manera concreta en la vida cristiana mediante el recurso a la fuerza del Pneuma. Que la *vida* pertenece a aquellos que hacen morir la praxis del cuerpo, lo explica la advertencia (igualmente 6,12ss), aunque no debe ser absolutizada en esta orientación negativa⁵⁶⁰. Porque, naturalmente, de la fuerza del Espíritu brota también, y especialmente, «fruto» positivo, cf. Gál 5,22s⁵⁶¹.

V. 14-17, empalmados con γάρ, comentan πνεύματι de v. 13a⁵⁶². 14 y del imperativo de v. 12s pasan de nuevo al indicativo como en v. 9-11⁵⁶³. Todos aquellos (ὅσοι) que son conducidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Mediante πνεύματι θεοῦ precisa Pablo πνεύματι de v. 13a; ἄγονται indica, pues, el efecto activo del Espíritu en la muerte de las actuaciones del cuerpo, y puesto que eso es obligación nuestra (v. 12), el ἄγειν del Espíritu no descarta en modo alguno la actividad humana. Por consiguiente, no se destaca el momento extático, que indudablemente es característico en toda experiencia primitiva cristiana del Pneuma, sino la fuerza del Espíritu que determina el actuar del cristiano. Por esa razón es mejor traducir ἄγεσθαι por «ser conducido» que por «ser impulsado»⁵⁶⁴. A favor habla también el paralelo en Gál 5, donde πνεύματι περιπατεῖτε (v. 16) está en paralelo con πνεύματι ἄγεσθε (v. 18), de manera que allí hay que entenderlo en el sentido de voz media: «Si permitís ser conducidos por el Espíritu». Esto es igualmente posible en Rom 8,14. La frase correspondería entonces en su estructura exactamente a v. 13b. Como el «hacer morir» es posible dejándose llevar por el Espíritu de Dios (en lugar de vivir según la carne v. 12), así ζήσεσθε se fundamenta mediante οὗτοι υἱοὶ εἰσὶν θεοῦ⁵⁶⁵. V. 15s comentan lo último y v. 17 retorna al futuro escatológico.

Somos hijos de Dios; esto significa que hemos comenzado a serlo al 15 recibir en el bautismo el Pneuma como «Espíritu de filiación»⁵⁶⁶.

559. Käsemann 215.

560. Contra Osten-Sacken, *Römer* 8, 233, según el cual en v. 13 se trata de la «ejecución de la sentencia condenatoria escatológica del hombre como viviente en la σὰρξ ἁμαρτίας», que como «cumplimiento de la ley mediante el Espíritu... es lo positivo por antonomasia». Cf., sin embargo, *ibid.*, 242-244.

561. Cf. Paulsen, *Überlieferung*, 81s, que alude también a 13,8ss.

562. Schlier 252 opina, a la vista de v. 17, que se trata de un comentario de ζήσεσθε en v. 13. Sin embargo, en un principio, el Espíritu es indiscutiblemente el tema de v. 14-16.

563. Así Cranfield 401.

564. Así últimamente Cranfield 395 y Schlier 251, el cual, *ibid.*, nota 4, niega la marcada interpretación como acontecimiento extático desde 1 Cor 12,2 en Käsemann 216.

565. B F G vgst Or Pel intercalan εἰσὶν entre υἱοὶ y θεοῦ, que, de esta manera, adquiere un acento especial. A C D 81.630.1506.1739 pc a b Ambst Spec leen: υἱοὶ θεοῦ εἰσὶν; y la Koiné con vg^{cl} Cl Ir Cyr normalizan: εἰσὶν υἱοὶ θεοῦ. Cf. Cranfield 395.

566. Para λαμβάνειν τὸ πνεῦμα en el contexto bautismal, cf. *supra*, nota 535.

Υιοθεσία designa el derecho de hijo del adoptado y se encuentra sólo en el ámbito lingüístico helenístico⁵⁶⁷, mientras que, υιοι θεου tiene trasfondo veterotestamentario-judío⁵⁶⁸. Pero si según la mentalidad judía todos los israelitas como elegidos son «hijos de Dios» (cf. así también 9,4), aquí lo son los cristianos desde su bautismo. Este podría haber sido el motivo para elegir el término helenístico υιοθεσία: Dios los *ha hecho* hijos suyos; los «adapta», pues, como suyos (cf. también Gál 4,5; Ef 1,5). El que Pablo delimite el «espíritu de filiación» frente al «espíritu de esclavitud» puede estar condicionado por motivos puramente retóricos, como en 1 Cor 2,12; 2 Tim 1,7⁵⁶⁹. Sin embargo, Gál 4,7 muestra en aquel contexto (cf. v. 3) que Pablo concibe la situación bajo la ley como esclavitud de la que los cristianos han sido liberados (Gál 5,1; cf. Rom 8,2). Y puesto que 8,14-16 en conjunto discurre paralelo en cuanto a contenido con Gál 3,29-4,7 es muy probable que Pablo también en Rom 8,15 apunte con δουλεία a la situación *sub lege* y con πάλιν εις φόβον a la recaída⁵⁷⁰ en el temor al ineludible juicio de ira de Dios al que la condenación (v. 1) de la ley entrega al pecador⁵⁷¹. La base de la antítesis en v. 15 es, pues, la liberación del cristiano del la ley (cf. 7,4), expresada en v. 2. Sorprende que en v. 2 el concepto dominante sea «ley» mientras que en v. 15 el término correspondiente es, por el contrario, «espíritu». Para el pecador, la ley pneumática es terrible (7,14); para el cristiano ha dejado de serlo y no debe volver a serlo. En la siguiente frase de relativo⁵⁷² se caracteriza al espíritu de filiación en su efecto actual: «Mediante él

567. La adopción no es una institución jurídica judía, sino greco-romana, cf. la bibliografía en Kuss 601s.

568. Cf. Lentzen-Deis, F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (FTS 4) 1970, 184ss. Cf., por ejemplo, Sab 2,18; 9,4,7; 12,19s; 18,13; Hen 62,11; Jub 1,23s; Pseudo Filon, *Lib. ant.* 22,7; 32,8,10; R. Aquiba en Ab 3,14 así como otros lugares rabínicos en Bill I, 219s. Hengel, M., *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, 67, nota 52 ve desde ahí una posible conexión del grito Abba con TgSal 89,27: «Tú eres mi Padre, tú mi Dios y la fuerza de mi redención».

569. Así Cranfield 396; Becker, J., *Quid locutio πάλιν εις φόβον in Rom 8,16 proprie valeat*: VD 45 (1967) 162-167, aquí 163.

570. Para πάλιν cf. Gál 4,9; 5,1.

571. Cf. Michel 197, nota 4; Schmidt 141; Schlier 252. En los comentarios recientes no se destaca con suficiente claridad que así se mantiene en v. 15 la referencia a la ley presente en toda la sección. Se generaliza muchas veces, como, por ejemplo, Käsemann 217 («característica de la criatura irredenta»); Kuss 601 («tiempo antes de Cristo y sin Cristo»). Según Osten-Sacken, *Römer 8*, 262s, «para el apóstol, la idea de la ley retrocede en v. 14ss» (cf. sin embargo, *ibid.*, 132). Schlier 252s interpreta φόβος (en el sentido de Heidegger) como «ansiedad» elemental que hay que distinguir de cualquier «miedo a algo».

572. 'Ev ᾧ no se debe entender en sentido causal («porque») o modal («al...»); cf. Cranfield 398s. Tampoco comienza una nueva frase con la frase de relativo, como opina, por ejemplo, Jeremias, J., *Abba*, 72, nota 160; en contra Cranfield 398s.

gritamos: ¡Abba, Padre!». Κράζειν (igualmente en Gál 4,6) es en LXX término técnico para indicar la oración encarecida⁵⁷³, pero con frecuencia indica también exteriorizaciones extáticas, ya sea de posesión demoníaca (por ejemplo, Mc 3,11; Hech 16,17), ya sea inspiración profética (por ejemplo, Mc 11,9; Jn 1,15 Rom 9,27). En consecuencia, se puede pensar que «Abba, Padre» es una oración. En este caso, sospechan una serie de exegetas⁵⁷⁴ que tenemos aquí ante nosotros el comienzo del Padrenuestro, que en la redacción de Lucas (Lc 11,2) comienza con la simple invocación «Padre», que responde al arameo אבא. Entonces se debería considerar el ἄββᾶ transcrito en Rom 8,15 como un rudimento de la redacción original aramea del Padrenuestro conservado. Por el contrario y partiendo del carácter extático de κράζειν, la mayoría de los exegetas⁵⁷⁵ ve en «Abba, Padre» un grito de aclamación cúllica que, al igual que «Amén», «Maranatha», «Aleluya», se ha conservado en su forma aramea. No es necesario tomar partido a favor de una de las dos alternativas, ya que el nacimiento de una exclamación «Abba» aislada en mi opinión se explica de la manera más sencilla como independización de la exclamación inicial de la oración del Padrenuestro. Dado que el texto de Pablo no muestra referencia alguna al contenido de la oración del Padrenuestro cabe suponer que Pablo piensa aquí en un grito pneumático-inspirado y aclamatorio de oración. Así también se inserta bien v. 16: en ese grito de oración, el Espíritu mismo, concretamente el «Espíritu de Dios» en nosotros de v. 14s, testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios. Aquí como en 1 Cor 2,10, πνεῦμα ἡμῶν sólo puede indicar el órgano humano de recepción del testimonio divino⁵⁷⁶; cf. 1 Tes 5,23. Del cotejo se desprende que συμμαρτυρεῖν es utilizado aquí como el simple μαρτυρεῖν⁵⁷⁷, y a diferencia de 2,15 y 9,1. El comienzo

573. Así Cranfield 399.

574. Cf., por ejemplo, Lietzmann 83; Grundmann, W. en ThWNT VIII, 903s; Cullmann, *Cristología del NT*, Buenos Aires 1965, 242; Jeremias, J., *El padrenuestro en la exégesis actual*, en *Abba*, Salamanca 1981, 215-235, aquí 221-224. Otros piensan en la preservación del tono de oración de Jesús (cf. Mc 14,36), por ejemplo, Delling, G., *Der Gottesdienst im NT*, Berlin 1952, 73; Jeremias, *Abba*, 57.64-66 (ed. alemana); Cranfield 399s, así como los mencionados en Paulsen, *Überlieferung*, 93, nota 63. Pero es difícilmente imaginable una transmisión aislada del simple tratamiento de oración de Jesús. El Padrenuestro, por el contrario, tenía su lugar fijo en la liturgia del bautismo de la tradición litúrgica más antigua atestiguada; cf. *Const. Ap.* VII, 45, 1 (Funk I, 450,20s).

575. Cf. por ejemplo, Peterson, E., ΕΙΣ ΘΕΟΥΣ, (FRLANT 41), 1926, 191-193; Kuss 602-604; Barrett 164; Michel 197s; Käsemann 218; Schlier 253.

576. Según Schweizer, ThWNT VI, 434; Käsemann 218; Cranfield 403, con πνεῦμα ἡμῶν Pablo indica, por el contrario, el Espíritu divino en el cristiano concreto: «El Espíritu, que habla en el culto, testimonia aquello que debe conocer quien habita en nosotros» (Käsemann 218). En contra, con razón, Schlier 254, nota 11. Lo único correcto es que tal uso antropológico de πνεῦμα en Pablo se encuentra sólo respecto de cristianos.

577. Así vg: «testimonium reddit»; cf. Kuss 605s.

asindético confiere a la frase después de v. 15 un peso especial⁵⁷⁸. Nuestra filiación, que nos ha sido otorgada a través del Espíritu (πνεῦμα υἰοθεσίας), la experimentamos una y otra vez mediante el Espíritu en el culto. Tal vez recuerda Pablo, desde la vertiente de v. 15 (ἐλάβετε), de manera especial el culto bautismal.

17 Mientras que en v. 15s se da la causa de v. 14, en v. 17 Pablo extrae una conclusión importante de v. 16. La filiación incluye el derecho a heredar. Por ser hijos de Dios, los cristianos son herederos de Dios; es decir: les pertenece a ellos la herencia prometida que está guardada en Dios para los suyos en el tiempo final (cf. 1 Pe 1,4) y les será dada por Dios. A diferencia de 4, 13s; Gál 3,29, Pablo no argumenta aquí en el plano de la historia de la salvación con la mirada puesta en la promesa de Abrahán, sino que se concentra por completo en el carácter teo-lógico de la herencia que, como tal, es al mismo tiempo cristológica, como añade enfáticamente Pablo (μέν... δέ). Pero somos herederos de Cristo en la medida en que (εἴπερ) padecemos con Cristo en el presente terreno para así ser glorificados también con él en el futuro escatológico. En el sufrimiento, los cristianos participan de los padecimientos de Cristo; e igualmente están seguros de que, porque Cristo ha resucitado, participarán en el futuro también en la gloria del Resucitado; cf. 2 Cor 4,10s; 7,3; 13,4; Flp 3,10. De esta manera, Pablo pasa de manera un tanto brusca a la siguiente sección, en la que se habla del sufrimiento y de su superación escatológica, sin referencia a la participación en la suerte de Cristo. Hasta v. 29 no vuelve a aparecer la idea de v. 17e.

El paralelismo entre Rom 8 y Gál 4 es sorprendentemente estrecho. La doble afirmación con ἐξαπέστειλεν ὁ θεός en Gál 4,4s y 4,6s se corresponde con Rom 8,2s y 8,14-16; es decir, que todo el contexto expresado en Gál 4 es reproducido en Rom 8.

Cf. las coincidencias verbales:

<i>Gál 4</i>	<i>Rom 8</i>
ὁ θεός τὸν ἑαυτοῦ υἰὸν πέμψας	3 ὁ θεός τὸν ἑαυτοῦ υἰὸν πέμψας
ἵνα	4 ἵνα
τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν	15 ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας
ἐστέ υἱοί	14 υἱοί θεοῦ εἰσιν
τὸ πνεῦμα εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν ⁵⁷⁹	15a ἐλάβετε πνεῦμα
κράζον· ἄββὰ ὁ πατήρ	15b ἐν ᾧ κράζομεν ἄββὰ ὁ πατήρ

578. Cranfield 402.

579. Cf., además, la coincidencia entre Gál 4,6, donde ὅτι tiene sentido declarativo, con Rom 8,16.

οὐκέτι δοῦλος, ἀλλὰ υἱός	15a οὐ πνεῦμα δουλείας... ἀλλὰ πνεῦμα υἰοθεσίας
εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ	17 εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι κληρονόμοι μὲν θεοῦ

Tenemos la tentación de suponer que subyace una pieza de tradición que podría haber sonado aproximadamente así⁵⁸⁰:

Ἐξαπέστειλεν ὁ θεός τὸν υἰὸν αὐτοῦ,
γενόμενον ἐκ γυναικός,
ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν,
Ἐξαπέστειλεν ὁ θεός τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν,
κράζον· ἄββὰ ὁ πατήρ⁵⁸¹.

Sin embargo, continúa siendo imposible probar esto. En cualquier caso, en Rom 8 como en Rom 3s, Pablo se atiene a las exposiciones presentadas en la Carta a los galatas, nacida con anterioridad; las amplía y cambia en detalle. Como preexistente en la tradición hay que destacar con alguna probabilidad sólo el grito «Abba» en el contexto de la recepción del Espíritu⁵⁸². Tal vez se puede suponer que el grito «Abba» era el primer grito pneumático del neófito después de la recepción del Pneuma que le mostraba ante la comunidad como cristiano y confirmaba al mismo tiempo la filiación. También en v. 17 subyace algo tradicional como muestran los paralelos, formulados de manera todavía más sencilla, en 1 Pe 4,13; 5,1 en correspondencia con 1 Pe 1,11. Se pone de manifiesto allí no una simplificación secundaria de perfiladas afirmaciones de Pablo en la tradición pospaulina, sino que en la carta literariamente posterior de un autor que no habría dispuesto de las cartas de Pablo se ponen al descubierto tradiciones tal como estuvieron presentes para Pablo y fueron reflexionadas y perfiladas por éste⁵⁸³.

Resumen

1. «Para servir en la nueva realidad del espíritu y no en la vieja de la letra»; en eso consiste, según 7,6 propiamente la realidad de nuestra justicia que hemos recibido mediante el bautismo como don y tarea. Al exponer Pablo esa tesis en 8,1ss concreta lo dicho⁵⁸⁴ en

580. Cf. Osten-Sacken, *Römer* 8, 30s, nota 6.

581. Cf. TestL 17,2 λαλήσει θεῷ ὡς πατρί; 1QH 9,35: «Porque tú eres Padre para todos los hijos de tu verdad». Desde ahí podrá haberse aclimatado la pieza de tradición en el ámbito judeo-cristiano.

582. Así últimamente Paulsen, *Übertlieferung*, 87-96.

583. Cf. así también Berger, K., *Exegese des NT* (UTB 658), Heidelberg 1977, 55-57.

584. Cf. *supra*, 58s.

el capítulo 6 y con ello responde, al mismo tiempo, a la objeción judía en 6,1.15: puesto que todos los hombres eran pecadores y el pecador se encontraba en contradicción desesperada con la ley espiritual (7,7ss), sólo la fuerza del Espíritu de Dios es la que devuelve en concreto a la ley su destinación divina «para la vida» (7,10), en contra de su función, en realidad impropia, de asignar al pecador la muerte. Lo que la ley misma era incapaz de lograr en esta función fijada mediante el pecado, adjudicar la vida al justo, eso lo ha hecho Dios mismo en la muerte expiatoria de Cristo, en virtud de la cual nosotros tenemos que cumplir la ley ahora como justificados. Podemos esto en la medida en que empleamos la fuerza del Espíritu y, en nuestro caminar, seguimos el «curso» del Espíritu y no el de la carne en un cambio de 180 grados en relación con nuestra situación anterior al bautismo. La oposición excluyente entre estas dos fuerzas que determinan respectivamente la vida humana persiste «ahora» exactamente igual que «en otro tiempo». El reproche de que «bajo la gracia» se elimina la diferencia entre pecado y justicia, entre cumplimiento de la ley y quebrantamiento de ésta (6,1.15) es, pues, completamente falso. El hacerse cristiano significa más bien una conversión del pecado a la justicia, así como un cambio del caminar según la carne a caminar según el espíritu. Pero es Dios mismo el que, mediante la muerte expiatoria de Cristo, hace posible esta conversión y lo ha realizado mediante la resurrección de Cristo. El Espíritu, como fuerza creadora, vivificante de Dios (1 Cor 15,45) mediante la que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 6,4), se convierte en los bautizados en fuerza que realiza de nuevo, en su caminar, la conexión de justicia y vida. Para los cristianos significa esto, por una parte, que *pueden* obrar la justicia sólo mediante el Espíritu; por otra parte, que por ello están *obligados* a seguir la voluntad de Dios, que se une «ahora» con la voluntad de la ley.

Seguir la voluntad del Espíritu es fácil porque él, al guiarnos, nos confiere el saber que Dios nos ha hecho hijos suyos, y que, con Cristo, el Hijo, pertenecemos a Dios de manera tan definitiva como Cristo, porque mediante su muerte expiatoria nos ha hecho justos y, mediante su resurrección, ha conseguido para nosotros la vida escatológica perfecta. Los cristianos, que en su culto exclaman «¡Abba, Padre!», mediante el Espíritu saben que les pertenece la salvación que Dios ha prometido a sus elegidos como su «parte de la herencia» escatológico-eterna en la medida en que se mantienen unidos con Cristo, unión que se ha creado mediante el bautismo. Sean cuales fueren los sufrimientos que tengan que soportar ahora, padecen con él para ser glorificados también con él al final.

2. Sin duda, no existe actualmente en el NT ningún otro término cuya comprensión se enfrente en general a tantas dificultades como la palabra «espíritu». Esto se debe, en primer lugar, a que en nuestro lenguaje coloquial, es un término polisémico y no unívoco⁵⁸⁵. Puede significar, por ejemplo, por una parte, la fuerza mental del individuo; por otra parte, en sentido demonológico, malos espíritus. Se puede hablar del espíritu de un grupo o del espíritu de una época. Distinguimos entre espíritu, alma y cuerpo; entre ciencias naturales y ciencias del espíritu o no sensoriales. Y en medio de todo este espectro se habla en la Iglesia del Espíritu de Dios y de «espiritualidad». ¿En que sentido?

Cuando el alemán distingue entre «geistlich» (= espiritual) y «geistig» (= mental, intelectual, inmaterial) traza una diferencia importante objetivamente fundamental. Lo espiritual pertenece a Dios; al hombre le viene de Dios, e incluso cuando entra en el hombre y determina su pensamiento y acción continúa siendo fuerza *de Dios*. Lo mental, por el contrario, es propiedad del hombre como animal racional; forma parte de su constitución humana y no deja de ser humano aunque se aplique a los ministros de la Iglesia. Rom 8 es uno de los pocos lugares en el NT en el que se contraponen entre sí el Pneuma de Dios y «nuestro» pneuma (v. 15)⁵⁸⁶. Además, aquí la «extrañeza» del Espíritu divino en el hombre se expresa de manera especial en que Pablo habla de la «inhabitación» del Pneuma en nosotros y así permite que sus lectores evoquen concepciones, extendidas entonces, de posesión demoníaca (cf. de manera especial Mt 12,43-45 par). Sin duda, éstas están relativizadas mediante la afirmación inversa: nosotros estamos en el Espíritu; sin embargo, precisamente por medio de la duplicación del aspecto (nosotros en el Espíritu, el Espíritu en nosotros) emerge de manera especialmente perfilada el enfrentamiento del Pneuma respecto del hombre. El don del Espíritu aparece así como una experiencia extática; y en la historia del cristianismo ha estado siempre activo —en mayor o en menor grado— el carácter experiencial de la espiritualidad. Ya las Cartas a los corintios muestran cómo la actuación del Espíritu suscita una riqueza de dones carismáticos en las comunidades cristianas primitivas, así como desata también conflictos violentos. Efectivamente, el Espíritu crea amor, paz, alegría, magnanimidad, etc. (Gál 5,22), pero eso nada tiene que ver con la tranquilidad burguesa ni con la autosatisfacción, sino que frecuentemente crea también una considerable intranquilidad y un alto grado de irritación que puede traducirse, con excesiva facilidad, en enfrentamientos violentos. De muchas maneras se pone de manifiesto en la praxis tanto

585. Cf. para esto, especialmente, el artículo «Geist» (Espíritu) en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, Basel 1974, 154-206.

586. Cf. en el resto, sólo en 1 Cor 2,11; 2 Cor 5,4; cf. también Ef 4,23.

individual como social que el Espíritu es una fuerza que se apodera del hombre y permite experimentar en forma extrema, y con frecuencia extravagante, que los cristianos no viven de sí mismos ni se pertenecen a sí. El Espíritu no se limita a hacer felices, sino que rompe también todas las seguridades humanas y actúa como corrector intranquilizante; y cuando la Iglesia se sustrajo a este soplo profético-crítico innovador tuvo que pagar amargamente por ello mediante la escisión de movimientos espirituales contestatarios en grupos para- o anti-eclesiales. La historia de la formación de sectas desde la edad media hasta nuestros días es casi siempre no sólo una historia de revueltas, sino también de relajación espiritual.

Si bien es importante caer en la cuenta de que el Pneuma del que habla Pablo aquí con lenguaje reposado, didáctico, es un fenómeno altamente intranquilo, extático, siempre intranquilizante (el Espíritu de Dios como algo que se encuentra frente al hombre), no lo es menos pensar que el Espíritu de Dios se une al hombre de manera que éste vive en él y de él. Pablo destaca dos funciones del Espíritu en las que se demuestra en nosotros como «vida a causa de la justicia». Primero, nos determina a caminar; y, segundo, hace que conozcamos nuestro estado de salvación escatológico como hijos de Dios. En la teología se ha expuesto lo primero en el marco de la doctrina de la gracia⁵⁸⁷ y lo segundo en la doctrina del conocimiento de Dios. Visto en conjunto, lo segundo suele destacar en importancia e interés sobre lo primero. Al exponer lo referente al Espíritu santo se destaca con mucha mayor intensidad su función de mediador del conocimiento que de norma ética de vida. Y no se debe esto a que lo segundo sea algo menos importante, sino a que lo primero es el tema problemático: ¿qué relación existe entre la capacidad de conocimiento dada al hombre por la naturaleza⁵⁸⁸ con la que se le ha conferido con el Espíritu?

3. De suyo, los conceptos espíritu (πνεῦμα) y razón (νοῦς) no tenían nada en común. Con el término πνεῦμα no se indicaba ningún órgano de conocimiento, sino la sustancia material de la vida, el aliento de vida en el que se veía la sustancia del alma⁵⁸⁹. En el medio ambiente helenístico del cristianismo primitivo se habló varias veces del pneuma como de una fuerza especial, mánica, de revelación en el alma de vidente⁵⁹⁰ y completamente distinta de la fuerza natural de conocimiento del alma⁵⁹¹. Sólo en la tradición de la escuela estoica se creó

una conexión entre el espíritu y la facultad cognitiva. Bajo el interés conductor de una explicación «materialista» de todo lo existente, los estoicos concibieron el pneuma como la sustancia fundamental del logos, que, como tal, gobierna todo lo existente y lo conjunta para formar la unidad. En la medida en que el alma del hombre es capaz de conocer el logos y su orden universal, esta fuerza mental proviene del pneuma que se encuentra en su alma⁵⁹². Ahí pudieron empalmar los teólogos griegos de la Iglesia antigua para entender las sorprendentes afirmaciones neotestamentarias del don del Espíritu a los cristianos. A decir verdad, ellos no identificaron el pneuma en el alma del hombre con el Pneuma divino. El alma, aun siendo *substantia spiritalis*⁵⁹³, tiene que ser purificada primero por el bautismo y la fe para poder reconocer la luz de la verdad de Dios, que, según Jn 4,24, es espíritu puro en su esencia⁵⁹⁴. Pero con ello se añade al alma una capacidad de conocimiento espiritual a aquella fuerza de conocimiento, igualmente espiritual, que ella tiene por naturaleza. Después se explicitó esto en el contexto de la doctrina medieval de la gracia y se interpretó en el sentido de una correspondencia (analogía) entre el conocimiento natural y sobrenatural.

En una mirada retrospectiva a esta concepción habrá que reconocer que, con un enorme esfuerzo del comprender teológico, se ha hecho el impresionante intento de mostrar que lo que el Espíritu de Dios nos da a conocer, según Rom 8, no es un saber especial inmediato, sino un saber acerca de la *realidad* de salvación escatológica como nueva creación que Dios, el Creador y Señor del mundo, ha llevado a cabo en Cristo y la ha convertido en el futuro que puede esperar su creación (8,18ss). Como en la realidad de la salvación escatológica es renovada la creación, así también el conocimiento en el que aquélla se nos abre debe ser puesto en relación con nuestro conocimiento del mundo de manera que el conocer pneumático sea *pensable como conocimiento*. El difícil equilibrio entre el principio de que lo igual sólo se puede conocer mediante lo igual, y el presupuesto bíblico de que el Espíritu de Dios nos permite conocer lo que es inalcanzable para el espíritu humano (1 Cor 2,10-16) se demostró, sin embargo, como muy frágil. En la medida en que las ciencias naturales comenzaron a independizarse desde finales de la edad media, se disociaron el conocimiento natural y el sobrenatural. Y desde que Descartes encontró el yo-pensante como «fundamento inquebrantable»⁵⁹⁵ de todo conocimiento que

587. Cf. vol. I de esta obra, p. 267s.

588. Cf. vol. I de esta obra, p. 150ss.

589. Cf. para esto ThWNT VI, 333-337.

590. Cf. *ibid.* 341-350.

591. Según Filón el νοῦς tiene, por decirlo así, que salir de casa mientras que el πνεῦμα entra en su alma, *Rev. Div. Her.* 264s.

592. Cf. ThWNT IV, 352s, así como, para la interpretación, Wilckens, *Weisheit und Torheit*, 225-241.

593. Cf. Agustín, *De trinitate* II, 9.

594. *Id.*, *De civitate Dei* 11,2; *Soliloquium* I, 6; *De trinitate* IV, 18.

595. Cf. *Meditationes* 2,6; *Principium philosophiae* I, 8.

no se deja engañar por las obras cegadoras de un «espíritu maligno» (*spiritus malignus*), el conocimiento de Dios se quedó reducido al conocimiento de la razón y se empezó a comprender la esencia divina como racional en este sentido. A partir de ese momento, del espíritu (*spiritus*) se continúa hablando sólo como de la razón (*mens*). Desde la ilustración, que alcanzó su símbolo político cuando se erigió en París a la diosa Razón sustituyendo a Dios, corre hasta nuestros días una ancha tendencia a reducir el espíritu sólo a la razón humana y a adornarla con la pretensión de la omnipotencia divina que tiene que realizarse como omnipotencia técnica en todos los ámbitos de la vida humana. En el lugar del carisma aparece la capacidad mental —el «genio» es celebrado como su ideal— cuya fuerza creadora se enraíza⁵⁹⁶ en la habilidad natural; y cuando, en el idealismo alemán, se trasladó este concepto especial de genio estético del artista al hombre común se vio en el hombre al portador del espíritu, el cual, con ello, pasó a ocupar de hecho el lugar de Dios.

Hegel trató de salir al paso de esta tendencia al tratar de mediar⁵⁹⁷ entre este mundo de ideas, surgido de la ilustración, Kant, Fichte y el joven Schelling, y la tradición bíblico-teológica. En su nueva idea decisiva el espíritu es comprendido como autoconciencia (la «sustancia» que «es esencialmente sujeto»)⁵⁹⁸, pero ésta no sólo como «la subjetividad puramente interna de la conciencia», tampoco sólo como «la absorción en la objetividad sustancial de una divinidad»⁵⁹⁹, sino como autoconciencia dialéctica en sí; es decir, como «ese movimiento de mismidad que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, y precisamente ha salido de ella como sujeto y la convierte en objeto y contenido cuando la conciencia elimina esta diferencia de la objetividad y del contenido»⁶⁰⁰. Hegel está pensando en la encarnación de Dios en Cristo, que se realizó históricamente en su comunidad y que puede ser llevada en el pensamiento puro a su concepto: precisamente al concepto del espíritu, que es creador, en que (en la cruz de Cristo)

596. En este contexto, que se da en el paso del siglo XVIII al s. XIX, enraíza el hablar del «Espíritu» como concepto fundamental rector; cf. *Geist*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, Basel 1974, 184-188. Prototipo del genio es el artista que con la «fuerza vital» especial que le ha sido dada naturalmente realiza *creaciones* llenas de espíritu; cf. *ibid.*, 285ss.

597. Para esto, cf., sobre todo, Küng, H., *Menschwerdung Gottes, Ökumenische Forschungen* II/1, Freiburg 1970; Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; Heintel, P., *Bemerkungen zur Religionsphilosophie Hegels*, en Kaltenbrunner, G. K. (ed.), *Hegel und die Folgen*, Freiburg 1970, 215-251.

598. Cf., por ejemplo, *Phänomenologie des Geistes* II, 24,29s (Lasson-Hofmeister).

599. Así Küng, *o. c.*, 278.

600. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* II, 561 (Lasson-Hofmeister).

se somete a su negación y la elimina (en la resurrección de Cristo). Y afirma que en este sentido el espíritu tiene su verdad fundamentalmente sólo en su historia que se realiza como historia de la humanidad, como historia del mundo y en la que se participa de la fe en el plano religioso de la «idea» y del saber en el plano filosófico del pensamiento. Según Hegel, fuera del pensamiento no existe acceso alguno a Dios como «el Absoluto»; pero en el pensamiento recto se trasciende precisamente el horizonte de la subjetividad individual, el hombre pensante no está en sí, sino en Dios, y sólo así el pensamiento humano verdaderamente está en el espíritu y el espíritu en él.

Se discute si la doctrina hegeliana del espíritu absoluto se corresponde objetivamente con la doctrina del NT⁶⁰¹. Es indiscutible que él mismo ha opinado esto y que con la vinculación de su doctrina del espíritu a la cristología se ha aproximado esencialmente al pensamiento paulino de Rom 8 más que el resto de los representantes del idealismo alemán. Sin embargo, hay que reconocer que su filosofía no ha conseguido de hecho lo que pretendía. Casi todos los que se han referido a Hegel, ya sea en postura de aprobación o de crítica, han eliminado —desde Feuerbach hasta Marx— aquella raíz bíblica de su pensamiento y han concebido constantemente el espíritu de forma puramente antropológica. Por lo demás, la concepción histórico-espiritual, universal, de Hegel se transformó en la concepción de una historia del espíritu como historia de la cultura de la vida total de la humanidad (Dilthey) o se resumió en una etiqueta de las «ciencias del espíritu» frente a la «ciencias naturales». Los discípulos teólogos de Hegel o se dividieron en la izquierda y la derecha hegeliana o cayeron en el positivismo histórico. Sólo en el momento presente existe una recepción teológica de Hegel notable que, sin embargo, hasta el presente apunta a otros temas⁶⁰² diversos del concepto central de espíritu. ¿A qué se debe esta carencia de influencia de una concepción filosófica tan grandiosa que debe tanto a la tradición bíblica y trató de hacer valer a ésta de nuevo en la época moderna? Quizás se puedan mencionar dos motivos: por una parte, la comprensión del Espíritu santo en el protestantismo de la edad moderna lo reservaba de tal modo a la piedad individual que los esfuerzos de Hegel para lograr una generalización filosófica no encontraron ninguna resonancia preexistente en la vida de piedad misma; por otra parte, el espíritu está concentrado en Hegel mismo con tal fuerza en el saber que su actuación y la vida

601. Hegel mismo se refiere sobre todo al Evangelio de Juan y cita de Pablo sólo 2 Cor 3,17; no he podido encontrar Rom 8 en la lectura.

602. Cf. para esto, además de Küng, sobre todo Pannenberg, W., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, especialmente 78-113, así como Id., *Person und Subjekt*: NZStH 18 (1976) 133-148, así como Heintel, *Bemerkungen*, 254-251.

que según Pablo crea, están encerradas en el mismo saber. Los momentos de la contraposición del espíritu respecto del hombre, que Pablo fundamenta en su carácter escatológico como «arras» de la consumación futura de la salvación (2 Cor 1,22; 5,5; cf. Rom 8,11), desaparecen, igual que el hecho de que el espíritu no pertenece al hombre por naturaleza, sino que se le da al cristiano en el bautismo. La comunidad, en la que, según Hegel, obra el espíritu, es entendida bíblicamente, no como un grupo elitista de filósofos sabios ni la humanidad como conjunto, sino la Iglesia diferente del mundo.

Ahora bien, decir esto significa tocar una herida de la Iglesia en este campo. En la teología, pero sobre todo en la vida eclesial, el tema del Espíritu es más cambiante que su misma experiencia. La realidad de nuestra vida está, en general, hasta tal punto determinada por las consecuencias prácticas de aquella deificación de la razón humana y se encuentra tan ligada a las leyes de la civilización técnica que «el caminar según el espíritu» en el sentido paulino equivaldría a una revolución amplia y profunda de las pautas y modos de vida. La experiencia y la vida espiritual han sido de tal manera marginadas al culto y a la piedad privada que las expresiones bíblicas sobre la actuación del Espíritu (nosotros en el Espíritu, el Espíritu en nosotros) que determina la vida y la convivencia, no tienen ninguna aplicación. Los «movimientos espiritualistas» no nos ayudan en cuanto que se limitan a ser experiencias especiales, pero no aportan verdaderamente formas de vida alternativas y hacen que algunos emprendan el éxodo en lugar de reunirlos en comunidades cristianas vivas en las que la Iglesia del espíritu aparezca en el mundo presente. La vieja invocación tiene una actualidad grande: *Veni sancte Spiritus*, «¡Ven, Espíritu santo!».

3. 8,18-30 Sufriamiento en esperanza

Bibliografía: Bauer, J. B., *Τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεόν* Rom 8,28; *1 Kor 2,9; 1 Kor 8,3*: ZNW 50 (1959) 106-112; Benoit, P., *Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps (Rom VII, 23)*, en *Exégèse et théologie II*, Paris 1961, 41-52; Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung*, 1971 (BEvTh 59); Black, M., *The Interpretation of Rom 8,28*, en *Neotestamentica et Patristica (FS O. Cullmann)* 1962 (NT.S VI), 166-172; Cambier, J., *L'espérance et le salut dans Rom 8,24*, en *Message et Mission. X^e anniversaire de la faculté de Théologie de l'Université de Louvainum de Kinshasa*, Louvain-Paris 1968, 77-107; Cranfield, C. E. B., *Romans 8,28*: SJTh 19 (1966) 204-215; Dietzel, A., *Beten im Geist. Eine religionsgeschichtliche Parellele aus dem Hodajot zum paulinischen Beten im Geist*: ThZ 13 (1957) 12-32; Glaugler, E., *Geist und das Gebet der schwachen Gemeinde*: IKZ 51 (1961) 67-94; Gerber, U., *Röm*

8,18ff als exegetisches Problem der Dogmatik: NT 8 (1966) 58-81; Gieraths, H. K., *Knechtschaft und Freiheit der Schöpfung. Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Röm 8,19-22*, Bonn 1950; Grayston, K., *The Doctrine of Election in Rom 8,28-30*, 1964 (StEv 2 = TU 87), 595-604; Hommel, H., *Das Harren der Kreatur, en Schöpfer und Erhalter. Studien zum Problem Christentum und Antike*, Stuttgart 1956, 7-23; Käsemann, E., *Der gottesdienstliche Schrei nach Erlösung*, en *Paulinische Perspektiven*, 211-236; Kürzinger, J., *Σύμμορφος τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8,29)*: BZ NS 2 (1958) 294-299; Lampe, G. W. H., *The NT Doctrine of Ktisis*: SJTh 17 (1964) 449-462; Leaney, A. R. C., «*Conformed to the Image of His Son*» (Röm 8,29): NTS 10 (1963/1964), 470-479; Loane, M. L., *The Hope of Glory*, London 1968, 75-122; Lyonnet, S., *Redemptio cosmica secundum Rom. VIII, 19-23*: VD 44 (1966) 225-242; Luz, *Geschichtsverständnis*, 250-255.369-382; Niederwimmer, K., *Das Gebet des Geistes, Röm 8,26f*: ThZ 20 (1964) 252-265; Osten-Sacken, P. von der, *Romer 8, 60-144*; Paulsen, H., *Überlieferung*, 107-132; Schlier, H., *Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Röm 8,18-30*, en *Interpretation der Welt (FS R. Guardini)*, Würzburg 1965, 599-601; Schniewind, J., *Das Seufzen des Geistes, Röm 8,26-27*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, Berlin 1952, 81-103; Schwantes, H., *Shöpfung der Endzeit*, 1963, 43-52 (AzTh 112); Vögtle, A., *Das NT und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 183-208; Zahn, Th., *Die seufzende Creatur, Röm 8,18-23 mit Rücksicht auf neuere Auffassungen*: JDTh 10 (1865) 511-542.

18 Pues afirmo que los sufrimientos del tiempo presente no son nada frente a la gloria inminente que ha de manifestarse en nosotros. 19 Porque la expectación ansiosa de la creación espera la revelación de los hijos de Dios. 20 Porque la creación ha sido sometida a la vanidad no por propia voluntad, sino por razón de quien la ha sometido, con esperanza. 21 Porque también ella, la creación, será liberada de la esclavitud de la corrupción y trasladada a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. 22 Pues sabemos que la creación entera gime y siente dolores de parto hasta ahora. 23 Pero no sólo esto; también nosotros mismos, que tenemos el Espíritu como primicia, también nosotros geminos en nuestro interior (o: entre nosotros) esperando la filiación, el rescate de nuestro cuerpo. 24 En efecto, nuestra salvación es objeto de esperanza. Pero una esperanza que se puede ver no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar lo que uno puede ver? 25 Mas si esperamos lo que no vemos, tenemos que esperarlo con paciencia. 26 Pero de igual manera también el Espíritu: él viene en ayuda de nuestra debilidad. Porque no sabemos lo que debemos pedir ni la manera de pedirlo. Pero él, el Espíritu, interviene a favor nuestro con gemido inenarrable. 27 Mas el que escruta los corazones sabe cuál es el deseo del Espíritu porque, tal y como corresponde a Dios, interviene a favor de los santos. 28 Pero sabemos que a aquellos

que aman a Dios todo les ayuda para el bien, aquellos que son llamados según (su) designio. 29 Porque a los que ha elegido de antemano también los ha predestinado a participar en la configuración de la imagen de su Hijo, para que sea (el) Primogénito entre muchos hermanos. 30 Y a los que ha predestinado, a esos también ha llamado; y a los que ha llamado, a esos también ha justificado; y a los que ha justificado, a esos también los ha glorificado.

Análisis

1. Con v. 17c («Si sufrimos con él, para ser también glorificados con él») Pablo pasa claramente al siguiente desarrollo del pensamiento. Pero sorprende que en v. 18-25 se habla sólo de manera general de la contraposición del sufrimiento presente y la gloria futura y no se recoge la idea decisiva de v. 15-17 de la participación en el sufrimiento y glorificación de Cristo. Únicamente el v. 29 vuelve a esta idea. Y ello es una razón de peso para no considerar v. 28-30 como una sección independiente⁶⁰³ ni empalmarlos con la siguiente (v. 28-39)⁶⁰⁴, sino para entenderlos como unidos a lo que antecede⁶⁰⁵; v. 17c y v. 29 son la clave hermenéutica para comprender v. 18-27.

En cuanto a la *disposición* es claro, ante todo, que en v. 18 Pablo formula una tesis que expone a continuación. En v. 19-21 ofrece una primera exposición (γάρ, v. 19). En v. 22, con «Pues sabemos», comienza una segunda exposición que se extiende⁶⁰⁶ hasta v. 23 y que profundiza, en cuanto al contenido, v. 19-21. V. 24s son una nueva explicación (γάρ), y se unen a lo anterior como v. 20 a v. 19⁶⁰⁷. V.

603. Así, por ejemplo, Michel 209.

604. Así Paulsen, *Überlieferung*, 133-135, el cual, empalmado con Schille, G., *Die Liebe Gottes in Christus. Beobachtungen zu Röm 8,31-39*: ZNW 59 (1968) 230-244, aquí 230s, alude sobre todo al «campo semántico de ἀγάπη, que se puede rastrear a través de v. 28-39» (133). Pero nuestro amor a Dios en v. 28 no se debe tomar conjuntamente con el amor de Cristo o de Dios a nosotros en v. 35.37.39.

605. Así expresamente Osten-Sacken, *Römer* 8, 138s.

606. Muchos exegetas ven el corte entre v. 22 y v. 23, por ejemplo, Kuss 620; Käsemann 221; Schlier 258; Cranfield 410; Balz, *Heilsvertrauen*, 33s. Sin embargo, οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ en v. 23, como en 5,3.11; 9,10; 2 Cor 8,19 no tiene la función de un «nuevo comienzo acentuado» (Paulsen, *Überlieferung*, 108), sino más bien la de continuar un pensamiento comenzado; cf. Bi-Debr-Rehkopf § 479,1.

607. Considera la oposición: v. 20 τῆ γὰρ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη con v. 24 τῆ γὰρ ἐλπιδι ἐσώθημεν.

26s son una nueva exposición⁶⁰⁸, la tercera, que profundiza v. 23. La palabra clave es στενάζομεν-στεναγμοῖς. El nuevo comienzo en v. 28 con «Pero sabemos» se corresponde con v. 22. Sin embargo, δέ indica que Pablo formula aquí una tesis conclusiva frente a lo que antecede, tesis que con su fundamentación (v. 28b-30) supera en cuanto a contenido la tesis de v. 18.

2. La mencionada diferencia entre v. 17c y v. 18ss indica que Pablo continúa trabajando en v. 18ss con un *contexto conceptual que le ha sido dado*, que no proviene, como v. 17c, de la tradición cristiana primitiva (cf. 1 Pe 1,11; 4,13; 5,1), sino de la tradición apocalíptica judía⁶⁰⁹. Según ésta, primero, los sufrimientos son francamente necesarios puesto que entre la soberanía de Dios a la que pertenecen como justos y la soberanía del mundo injusto, en la que viven como terrenos, existe una contradicción inevitable: los pecadores combaten a Dios y oprimen a los justos⁶¹⁰. Los padecimientos que estos sufren actualmente a manos de aquéllos los marcan precisamente como pertenecientes a Dios⁶¹¹. Pero el tiempo de esta vida es limitado. El juicio del tiempo final traerá el gran cambio, cuando Dios aniquile a los injustos y libere así a sus elegidos⁶¹². Entonces recibirán éstos la salvación que les corresponde como justos⁶¹³. Cuando el tiempo del juicio se aproxima, su realidad vecina se traduce en señales previas de naturaleza catastrófica⁶¹⁴. Se pueden describir éstas como los «do-

608. Zahn, Th., *Creatur*, 515s, fue el primero en reconocer que con ello se explica en v. 19-27, en «tres círculos concéntricos», la tesis de v. 18; cf. últimamente, de manera particular, Käsemann, 221. Frente a esto, Luz, *Geschichtsverständnis*, 377, divide en dos secciones: v. 19-21 (creación) y v. 22-30 (cristianos). Pero esto ni da en el blanco de v. 22 ni el paralelismo de creación y cristianos responde al objetivo de la sección. Además, no se tienen en consideración los momentos formales de división del texto. Cf. la crítica de Osten-Sacken, *Römer* 8, 79s (nota 11).

609. Cf. para esto particularmente Balz, *Heilsvertrauen*, 40-69 *passim*; Paulsen, *Überlieferung*, 111-122 *passim*. Para el contexto mental, cf. la panorámica en Rössler, *Gesetz und Geschichte*, 88-100.

610. Cf. por ejemplo 4 Esd 6,57s: «Ahora bien, Señor: precisamente aquellos pueblos que son considerados como nada nos someten y pisotean. Mas nosotros, tu pueblo, al que has llamado tu primogénito, tu hijo único, tu seguidor y amigo, nosotros somos entregados en manos de ellos». Cf. *ibid.*, 7,79; 8,57s; eHen 103,9-15.

611. Son, según 4 Esd 8,27, «aquellos que han mantenido tus alianzas en el sufrimiento».

612. Cf., por ejemplo eHen 95,7; 62,11; 53,7: «Los justos tendrán tranquilidad ante la opresión de los pecadores».

613. Cf. por ejemplo Bar sir 15,8: «Porque este mundo es para ellos (se alude a los justos, cf. v. 7) esfuerzo y penuria en muchos trabajos, y aquella, pues, la futura, una corona en gran gloria», cf. *ibid.*, 48,50.

614. Cf. 4 Esd 5,1-13; 6,12; 9,1s; Bar sir 20,1; 25,2; 27,1-15; 48,30-41; 70,2-10; Sib 2,154-176; 3,796-806; 8,190-197; Ap 6,12-17.

lores» de parto, que preceden⁶¹⁵ al nacimiento del nuevo mundo salvado. Mientras que, por una parte, los impíos son presa, con razón, de la desgracia que está irrumpiendo, por otra parte la presión del sufrimiento contra los justos alcanza unas cotas mucho más insoportables que en cualquier momento anterior⁶¹⁶ para, a continuación, al despuntar los acontecimientos del final, cesar para siempre. Por consiguiente, contemplados desde el final, estos padecimientos son algo pasajero, ligero, si se los mide con la plenitud de la salvación eterna, perfecta, que aguarda a los justos⁶¹⁷. Pero primero tienen que aguantar esos padecimientos: su justicia tiene que ser probada antes de que reciban el salario escatológico que les corresponde. Los justos no sólo son exhortados⁶¹⁸ a mantener tal postura, sino que son consolados⁶¹⁹ de antemano haciéndoles fijar su mirada en el rescate inminente e invitados a la espera paciente y a la esperanza⁶²⁰, a la alegría y al júbilo⁶²¹.

Ahora bien, en segundo lugar, el cambio del tiempo final afectará no sólo a los hombres, sino también a la tierra en la que viven y a la creación en general. Por una parte, ésta en conjunto interviene en el juicio de Dios a los injustos, como se puede leer en los libros de los profetas⁶²². En tiempos tardíos se interpretará en este sentido Gén 3,17⁶²³. Sin embargo, por otro lado, cuando irumpa el final, juntamente con la glorificación de los justos también la creación será renovada⁶²⁴.

615. Cf. Mc 13,8; Mt 24,8; Jn 16,21 y los lugares recogidos en Balz, *Heilsvorvertrauen*, 52s y Schlier 263s (nota 13), especialmente etHen 62,4: «Entonces caerá sobre ellos dolor como sobre una mujer que se encuentra en trance de parto y tiene dificultades para dar a luz»; 1QH 3,7s: «Me encontraba en tribulación como una mujer que pare a su primer hijo; porque rápidamente vienen (sus) dolores y penoso dolor cae sobre su útero para producir temblor en el vientre de la preñada».

616. Cf. Mc 13,14-20.

617. Cf., por ejemplo, la parábola de 4 Esd 4,44-50.

618. Cf., por ejemplo, etHen 91,3s; 94,1-5.

619. Cf., por ejemplo, etHen 96,3: «Mas vosotros los que sufrís no temáis, porque se os impartirá sanación».

620. Cf., por ejemplo, etHen 96,1; 102,4s: «No temáis, almas de los justos y estad llenos de confianza vosotros los que morís en la justicia. No os aflijáis si vuestra alma descende al inframundo en gran tribulación, queja, suspiro y preocupación y vuestro cuerpo no obtuvo la duración del tiempo de una vida, sino que (morís) en un día en el que fuisteis equiparados a los pecadores...»; 104,1-4: «Esperad y que vuestra esperanza no desaparezca. Porque tendréis gran alegría como los ángeles del cielo»; 108,12: «Vosotros, los que habéis obrado el bien, esperad hasta los días en que se ponga fin a los que obran el mal y termine el poder de los impíos».

621. Por ejemplo, etHen 105,2.

622. Cf., por ejemplo, Is 13,9-13; 24,1-6.18-23; Jer 4,23-28; Ez 32,6-8; 2,10; 4,15s; Am 8,9; Hab 3,6-17; de la literatura apocalíptica, cf. los lugares mencionados *supra*, nota 620.

623. Cf. los lugares rabínicos reunidos en Bill III, 247-255.

624. Cf., por ejemplo, etHen 91,16 (y para esto Is 65,17; 66,22), así como también

Si se compara este mundo de ideas judío con Rom 8,18ss salta a la vista, por una parte, que constituye el trasfondo de la argumentación paulina. Tanto la significación escatológica de los sufrimientos actuales en su referencia a la inminente revelación de la gloria y al gemir de los «hijos de Dios» pertenecientes a ella (Ap 6,10), como el razonamiento de el sometimiento de la creación a la «vanidad» por Dios son ininteligibles si no se presuponen aquellos dos círculos conceptuales judíos. Mas, por otra parte, no se pueden pasar por alto las diferencias. En Pablo no se caracteriza a los «hijos de Dios» como justos fieles a la ley; su perseverancia no consiste en la fidelidad permanente a la *torá*⁶²⁵; su esperanza de salvación no se basa en las obras de la ley. Consecuentemente, en la mención de los sufrimientos no se destaca que éstos provengan de los injustos, ni que se espere y ansíe la liberación de la violencia de los impíos, sino, más bien, de la «esclavitud de la corrupción» (v. 21).

Es cierto que, en conexión con la escatología judía, se espera también muchas veces la eliminación escatológica de toda corrupción⁶²⁶. Pero como se sabe, el lamento por la corrupción que invade todo lo terreno y la promesa de un rescate de ella está ampliamente difundido en el entorno helenista⁶²⁷ y ha influido fuertemente⁶²⁸, al menos en cuanto al lenguaje, en el judaísmo helenista. En cuanto al gemir de Rom 8,22s existen paralelos helenísticos sorprendentes⁶²⁹. Sin embargo, mientras que para el pensamiento helenístico el sufri-

ibid. 105, 1: «Mostrádsela a ellos (scil. a los hijos de la tierra) porque sois sus guías y las recompensas (que tienen que llegar) a toda la tierra (a través de ellos)».

625. La fórmula «los que aman a Dios» en v. 28a se concreta muchas veces en la tradición judía desde el Dt mediante la observancia de la ley, cf. Dt 5,10; 7,9; 11,1; 30,16; Dan 9,4; TestB 3,1; 1QH 16,13, así como las expresiones paralelas en Osten-Sacken, *Römer* 8, 66, nota 23. Por el contrario, en v. 28 Pablo alude al ser llamado.

626. Cf. especialmente 4 Esd 7,31: «Pero después de siete días despertará el eón que ahora duerme y pasará la corrupción misma (moriatur corruptum)»; además, por ejemplo, 4,11; 6,27s; 7,15s.88.97.113s; 8, 53s; 14,13s.

627. Cf. por ejemplo, CorpHerm I, 28 (Nock-Festugière I, 16, líneas 25s): τί έαυτούς, φ άνδρες γηγενείς, εις θάνατον εκδεδώκατε, έχοντες έξουσίαν της άθανασίας μεταλαβείν.

628. Cf., por ejemplo, Sab 3,5: και γάρ εν όψει ανθρώπων, έάν κολασθώσιν, ή έλις αυτών άθανασίας πλήρης.

629. Cf. CorpHerm XXIII, 3 (Stobaeus 1,49.44 en Nock-Festugière IV, 1, línea 17): ένθεν έστέναζε τά κάτω, φόβον έχοντα, την περικαλή και εις άει διαμονήν των έπικειμένων; XXIII, 33 (*ibid.*, 10, líneas 15-23): ότε γάρ έμελλον έγκατακλείεσθαι τοις σώμασιν, αι μέν γε αυτών αυτό μόνον ώδιύροντο και έστέναζον καθ' όνπερ τρόπον των γεγονότων θηρίων ή έλεύθερα δουλεύειν πονηρός μελλήσει, της συνήθους τε και φίλης άποσπώμενα έρημίας etc., así como, especialmente, la lamentación *ibid.*, 34-37 (p. 11s); además el Himno de los nasenos en Hipólito, *Ref. V*, 10,2. Cf. también Hommel, *Harren*, 19s, quien llama la atención de paralelos en la Egloga IV de Virgilio.

miento tiene su causa en la corrupción que constituye el cautiverio del alma en el cuerpo, y es superable sólo mediante la desvinculación del cuerpo, para Pablo la libertad de los hijos de Dios es verdadera mediante la redención del cuerpo (v. 23). Por consiguiente, aunque en Rom 8,18ss influyen motivos helenísticos, sin embargo es decisivo el horizonte de la escatología apocalíptica.

3. Recientemente P. von der Osten-Sacken⁶³⁰ ha intentado demostrar que en Rom 8,18ss subyace un texto del cristianismo helenístico primitivo anterior a Pablo y que éste corrigió mediante algunas añadiduras⁶³¹. Y afirma que mientras el documento-base, en contra de tendencias entusiastas, quiere «describir la situación actual de los futuros hijos de Dios como de espera de la salvación juntamente con la creación»⁶³², el «interés central de la reelaboración paulina» intenta destacar tal espera como esperanza⁶³³. Y fundamenta esta hipótesis, por una parte, mediante la abundancia de conceptos y recursos estilísticos no paulinos⁶³⁴ y, por otra parte, mediante la ruptura del raciocinio⁶³⁵. Pero éste es tan oscuro en el texto-base reconstruido como en el texto de Pablo⁶³⁶; y mediante la suposición de un documento-base aceptado, pero corregido, su explicación resulta aún más difícil⁶³⁷. Y sobre todo la demarcación de las añadiduras no resulta concluyente ni convincente desde el punto de vista de la interpretación⁶³⁸. Únicamente con las observaciones de tipo lingüístico y estilístico no se puede diferenciar lo tradicional de lo redaccional; además muchos de estos juicios se basan en el presupuesto, tampoco concluyente, del carácter también tradicional de los pasajes paulinos comparados. Por todo ello, me parece que este intento es un ejemplo de un uso metodológico dudoso del análisis literario. Por lo que respecta al trasfondo histórico-tradicional de Rom 8,18ss, hay que mantener el juicio de que Pablo trabaja aquí, de manera

630. *Römer* 8, 78-104.

631. Cf. *ibid.* 96 la reconstrucción de este supuesto documento base partiendo del elemento de v. 19-23.26s. Son paulinos v. 18 y v. 24s, añadiduras paulinas en v. 19 ή άποκαταδοκία, en v. 20 έφ' έλπιδι, διότι, en v. 22 άχρι του νυν, en v. 23 ου μόνον δε, además και αυτοι την άπαρχην του πνεύματος έχοντες, así como υιοθεσίαν y του σώματος; en v. 26 τη άσθενεία y en v. 27 τί το φρόνημα του πνεύματος.

632. *Ibid.*, 99.

633. *Ibid.*, 102-104.

634. *Ibid.*, 80-86.86-91.

635. *Ibid.*, 91-95. Sobre todo: v. 26s no están ya cubiertos por v. 18; v. 24s arrancados del contexto entre v. 23 y v. 26s; que en v. 26 no casa στεναγμοίς άλλαγήτοις con v. 15s.

636. V. 26s conservan también en el «documento base» un carácter propio frente a lo que antecede.

637. Se pone de manifiesto esto en cómo, por ejemplo, explica Osten-Sacken, *ibid.*, 271 la relación entre v. 15s y v. 26.

638. Por ejemplo, con έφ' έλπιδι de v. 20 se elimina la fundamentación decisiva de v. 21 y con και αυτοι την άπαρχην του πνεύματος έχοντες en v. 23 el empalme decisivo con v. 26s. La extracción de τη άσθενεία ήμων en v. 26 es tan arbitraria como la de του σώματος en v. 23.

sorprendentemente extensa, con motivos provenientes de la tradición judía y cristiana primitiva, pero con piezas de tradición fijadas⁶³⁹.

La única excepción posible es v. 28-30. Porque, por una parte, v. 28b «aquellos que son llamados según su designio» está añadido de manera tan sorprendente a la sentencia contenida en v. 28a, tan redonda en sí, que parece justificado sospechar que ésta podría ser un texto anterior a Pablo. La introducción con οϊδαμεν habla también a favor de tal suposición. Algo similar se puede decir, por otra parte, respecto de la exposición cristológica de προώρισεν en v. 29 ya que rompe la «cadena», tanto en cuanto a forma como a contenido, de v. 29a.30. También ésta podría demostrarse como tradición existente con anterioridad y que Pablo ha ampliado en v. 29bc⁶⁴⁰.

Explicación

En 5,1-5 Pablo había comenzado a hablar de las consecuencias de 18 la justificación por la fe en la vida cristiana, concretamente de un «gloriarse». Este «gloriarse» se fundamenta ahora únicamente en la esperanza que se acrisola mediante la paciencia en las tribulaciones experimentadas actualmente, que se orienta por el amor de Dios experimentable y activo ya ahora en los corazones de los creyentes mediante el Espíritu recibido en el bautismo. En el capítulo 8 retorna a este tema y lo desarrolla ahora una vez que ha refutado por completo la objeción decisiva de 6,1. Después de comentar en 8,1-17 el don del Espíritu (5,5), interpreta en 8,18ss la idea de la esperanza en medio de las tribulaciones, apuntada en 5,2-4.

En v. 18 avanza una tesis que introduce con λογίζομαι: «afirmo», como en 3,28⁶⁴¹. Los «sufrimientos del tiempo presente» son aquellas tribulaciones de 5,3 que, según la concepción apocalíptica, preceden necesariamente a la irrupción del tiempo de la salvación escatológica⁶⁴². Sin embargo, a diferencia de allí, el «tiempo de ahora» está marcado por aquel cambio histórico-salvífico en el acontecimiento de Cristo, cambio del que se hablaba enfáticamente en 3,21, en 7,6 y en 8,1; cf. 2 Cor 6,2⁶⁴³. Lo que la apocalíptica suele decir de los sufrimientos de los justos se refiere aquí, como algo evidente, a los cris-

639. Esto es el resultado convincente de los análisis de Balz, *Heilsvertrauen*, y Paulsen, *Überlieferung*.

640. Así tras Grauston, *Election*, 578; Osten-Sacken, *Römer* 8, 68, el cual en *ibid.*, 69 considera también la inclusión en v. 29bc como otra pieza de tradición.

641. Cf. así también 2 Cor 10,7 (δύτ); 3,5; 10,2; 11,5; Flp 3,13 (respectivamente con infinitivo). En Rom 6,11 (cf. 1 Cor 4,1; 2 Cor 12,6) se formula un juicio que tiene que demostrarse en la práctica. En Flp 4,8, el término se aproxima al significado de φρονεϊν.

642. Así, *supra*, 185s, así como el vol. I de esta obra p. 355s.

643. Cf. a continuación Rom 11,5.

tianos: no son nada⁶⁴⁴ frente a la gloria cuya revelación es inminente⁶⁴⁵ para «nosotros»; cf. algo similar en 2 Cor 4,16-18. «Gloria» es la «atmósfera» inmediata a Dios mismo, por decirlo así, su esencia, mediante cuya fuerza (cf. 6,4) y en cuyo resplandor radiante (cf. 2 Cor 4,6) consiste la realidad del mundo de la salvación escatológica. En realidad y propiamente, los cristianos pueden esperarla (5,2) porque están unidos a Cristo (8,17c), que, como resucitado, está glorificado ya (cf. 1 Pe 1,11). Sólo por eso los cristianos pueden esperar que, como en Cristo, así también en su suerte, al padecimiento presente seguirá la glorificación escatológica (cf. 1 Pe 4,13; 5,1). Rom 8,17c es, pues, el criterio hermenéutico de todas las afirmaciones siguientes en las que no se menciona ya más esta referencia cristológica, pero está implícita constantemente.

19 Pablo desarrolla (γράφ) esta tesis mediante la idea de que la creación espera con ansia tensa⁶⁴⁶ ese acontecimiento futuro de revelación en el que los cristianos («nosotros», v. 18), que según el testimonio del Espíritu son «hijos de Dios» (v. 16), aparecerán como tales en la realidad de la gloria de Dios. Subyace la concepción apocalíptica de que, en la irrupción de los acontecimientos finales, aparecerá el Mesías o el Hijo del hombre y con él los justos elegidos⁶⁴⁷. En esta línea concibe Pablo la «revelación de los hijos de Dios». Son hijos como coherederos con Cristo, el Hijo de Dios (v. 17); y la revelación escatológica de lo que han llegado a ser ya mediante el bautismo (ὄφθασία, v. 15) los reunirá como hijos de Dios con el Resucitado como el Hijo: «De manera que sea el Primogénito entre muchos hermanos» (v. 29; cf. 1 Cor 15,20.23; Hech 26,23).

644. Para ἄξιος πρὸς, cf. la expresión rabínica דבר שיקול כנגד דבר כנגד o דבר כנגד דבר כנגד; Bill III, 244.

645. Para μέλλουσαν ἀποκαλυφθῆναι cf. Gál 3,23; 1 Pe 5,1. En el antepuesto μέλλουσαν se trata de acentuar no tanto la proximidad (así Käsemann 222 y particularmente Vögtle, NT, 192s) sino más bien la realidad ya fija de la futura salvación. Cf. Cranfield 409, que alude a Crisóstomo, *Rom.*, 529: ἐπειδὴ μέλλουσαν αὐτὴν εἶπε, δείκνυσθαι αὐτὴν ἤδη οἴσασαν... ὡς καὶ νῦν οὖσαν μὲν, κρυπτόμενον δέ (cf. Col 3,3). Para εἰς ἡμᾶς, cf. 1 Pe 1,4s, donde está acentuado también que los dones celestes de salvación están guardados para nosotros para revelarse en nosotros en el *ἔσχατον*. Εἰς representa no al dativo simple, sino que expresa que «nosotros» somos los destinatarios del inminente acontecimiento de revelación; cf. Cranfield 409s. Para ἀποκάλυψις, el vol. I de esta obra p. 112-114.

646. Para ἀποκαταδοκία cf. Flp 1,20, donde está en paralelo con ἐλπίς. El verbo designa la espera ansiosa, tensa, y aparece sólo en la literatura helenística (Polibio; Josefo; Aquila en Sal 38,8 y Prov 10,28); el καταδοκεῖν simple, ya en la época griega clásica; cf. Bertram, G., 'Αποκαταδοκία: ZNW 49 (1958) 264-270. Para la exégesis rabínica de Hab 2,3 (יִחְבֵּה, LXX traduce ὑπόμεινον αὐτόν); cf. Bill III, 245.

647. Cf. por ejemplo, etHen 51,4s; 69,26-29; 71,14-17; 4 Esd 6,25s; 7,26-28; Bar sir 19s.

Pero Pablo apunta a decir que *la creación* está orientada, en espera tensa, a la revelación futura que vivirán los cristianos⁶⁴⁸.

Desde la exégesis de la Iglesia antigua hasta hoy se discute cuál es el significado de κτίσις: si la totalidad de la creación incluidos todos los hombres, si la creación no-humana, si la humanidad o el mundo de los ángeles⁶⁴⁹. El contexto (v. 18.19.23) muestra que, en cualquier caso, los cristianos no están incluidos. Además, queda fuera de consideración la interpretación que lo aplica al mundo de los ángeles⁶⁵⁰ porque en 8,39 se pueden llamar las potestades angélicas κτίσις individualmente, pero falta documentación a favor de una designación general del mundo angélico superior en conjunto como «la creación». Además, las potestades angélicas no están sometidas a la corrupción ni serán aniquiladas al final por Dios (1 Cor 15,24). A favor de la aplicación del término al conjunto de la creación incluida la humanidad (no cristiana)⁶⁵¹ habla la formulación πᾶσα ἡ κτίσις en v. 22⁶⁵². Pero la idea de que la humanidad extracristiana únicamente participaría de la revelación de los cristianos contradice a la concepción de la misión a todos los pueblos y de su participación en la salvación al final (cf. de manera especial 11,32), así como también a la idea del juicio sobre los incrédulos. Crisóstomo (Rom 581s), remitiendo al correspondiente *modus loquendi* en los salmos y en los profetas, refutó la idea de que tenía que referirse a hombres porque no tiene sentido hablar de espera ansiosa o esperanza escatológica refiriéndose a animales, plantas o seres inanimados⁶⁵³. A lo sumo se puede decir que en el término «creación» están incluidos los hombres en la medida en que ellos, como el resto de las «criaturas», han sido creados por Dios y así —incluidos los cristianos (v. 23)— participan de la espera y suspiros de ella⁶⁵⁴. Pero en todo caso, no es esto lo que se pretende. Porque v. 20 se refiere claramente a la maldición de Gén 3, 15s. Si

648. La sorprendente formulación: «El perseverar de la creación... espera» se explica no porque Pablo haya cambiado la formulación de un documento base (ἡ κτίσις... ἀποδέχεται; así Osten-Sacken, *Römer* 8, 96), sino por la intención de destacar, con la mirada puesta en la creación, el motivo de la espera tensa. Su perseverancia total se orienta a la futura revelación de los hijos de Dios.

649. Para la exégesis de la Iglesia antigua, cf. la recopilación en Schelkle, *Paulus*, 293-297, así como la bibliografía anotada allí 293, nota 1. Para la historia de la exégesis de Rom 8,19-22 en total, cf. Gieraths, *Knechtenschaft*, 20-89.

650. Así, por ejemplo Clemente Alejandrino, *Quis Div. Salv.*, 29,4; Teodoro de Mopsuestia en Staab 137s; últimamente Fuchs, *Freiheit*, 108s.

651. Así últimamente Käsemann 223; Schlier 259.

652. Vögtle, NT, 186s.193.199 ve ciertamente en πᾶσα ἡ κτίσις en v. 22 una formulación que va más allá de v. 19-21. En ella Pablo extiende a la «creación entera», incluyendo a los hombres, lo que se había dicho de la creación extrahumana. Pero v. 22 fundamenta v. 21 y comenta v. 19s. Πᾶσα ἡ κτίσις acentúa, pues, sólo la totalidad de la creación mencionada con anterioridad.

653. Cf., con énfasis especial, Schlier 270: «Criaturas que perseveran incansables y esperan con tensión que no desaparece son hombres a los que es imposible negarles el nombre de 'criatura'». Igualmente. Grundmann, W., *Die Übermacht der Gnade*: NT 2 (1957) 50-72, aquí 60s.

654. Así, por ejemplo, Kuss 624.

los hombres estuvieran aquí en el punto de mira, entonces habría que hablar aquí, según 1, 18ss, no de su sometimiento «involuntario» a la vanidad (v. 20) y corrupción (v. 21), sino, más bien, de su culpa y de la correspondiente entrega a las consecuencias de su rebelión contra Dios⁶⁵⁵. Por consiguiente, sólo se hará justicia al texto de Rom 8,19-22 si se entiende —al menos primariamente— en el sentido de toda la creación extrahumana⁶⁵⁶. A favor de esta interpretación habla también el uso lingüístico mayoritario tanto en 1,20.25 como en el resto del NT⁶⁵⁷ y en los Padres apostólicos⁶⁵⁸, así como en LXX⁶⁵⁹ y en la literatura judía posbíblica⁶⁶⁰.

De manera negativa en v. 20 y positiva en v. 21 explica Pablo por qué la creación entera espera la revelación escatológica de los cristianos como hijos de Dios.

20 Por una parte, Dios⁶⁶¹ la ha sometido a la vanidad⁶⁶² sin sentido, y no de manera culpable, sino «involuntariamente», «fatalmente»⁶⁶³, pues, «por razón de quien la ha sometido».

Esta formulación es oscura. Probablemente alude Pablo a la maldición de Gén 3,15s⁶⁶⁴. De ahí que numerosos exegetas desde la Iglesia antigua hasta el presente hayan sospechado que con ὑποτάξας se piensa en Adán⁶⁶⁵. A favor habla la tradición exegética mencionada arriba, cf. de manera especial 4 Esd 7,11s: «Pero cuando Adán trasgredió mis mandamientos, fue juzgada la creación. Entonces los ca-

655. Así Vögtle, NT, 185 en unión con Grass, H., *Ostergeschehen und Ostergeschichte*, Göttingen 21962, 168.

656. Así la mayoría de los exegetas, cf. detalladamente Gieraths, *Knechtschaft*, 90-98; últimamente Cranfield 413s; Osten-Sacken, *Römer* 8, 82s.

657. Cf. especialmente Heb 9,11, así como la fórmula ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως en Mc 10,6; 13,19; 2 Pe 3,4; cf. Ap 3,14. De distinta manera, sin embargo, Col 1,15 (cf. Rom 8,29); 1,23; Mc 16,15.

658. Cf. especialmente Herm m 12,4 πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ ὑπέταξε τῷ ἀνθρώπῳ, del resto casi siempre de manera global πᾶσα ἡ κτίσις por ejemplo 1 Clem 19,3; 34,6; 59,3; Herm v 1,1; 3,4; s 5,6; de distinta manera Did 16,5; Hem m 7.

659. Cf., por ejemplo, Sab 2,6; 16,24; 19,6, así como la fórmula «Dios, el rey de toda la creación», Jdt 9,12; 3 Mac 2,2.7; 6,2.

660. Cf., por ejemplo, EpAr 136.139; etHen 18,1; 36,4; 75,1; 82,7; 93,10; AsMos 10,1.

661. El sujeto lógico de ὑπετάγη en v. 20 es Dios.

662. El sustantivo ματαιότης se encuentra en Pablo sólo en Rom 8,20. La idea que se quiere expresar ha sido expuesta por Pablo en 1,21 con la mirada puesta en la situación bajo la ira de Dios; cf. así, referido al culto de los gentiles, también Ef 4,17; 1 Pe 1,18; 2 Pe 2,18. El significado de la palabra es más amplio que el de φθορά en v. 21, con lo que se designa sólo un aspecto de la ματαιότης. Se concibe ésta como «the frustration of not being able properly to fulfil the purpose of its existence, God having appointed that without man it should not be made perfect» (Cranfield 413s).

663. Michel 203.

664. En contra, con razones no convincentes, Gieraths, *Knechtschaft*, 113.117.

665. Cf. la bibliografía en Vögtle, NT, 195, nota 283; últimamente Schlier 261; Balz, *Heilsvorvertrauen*, 41.

minos en este eón se tornaron estrechos, tristes y fatigosos»⁶⁶⁶. Sin embargo, esta interpretación presenta la dificultad de que sin duda el pecado de Adán fue el motivo de la maldición sobre la creación, pero no fue él mismo «el que sometió», sino Dios. Indudablemente, Dios es también el sujeto lógico en el pasivo ὑπετάγη. Por eso, otros refieren el ὑποτάξας a Dios⁶⁶⁷. Pero entonces, primero, la formulación con διὰ ocasiona ciertas dificultades porque διὰ con acusativo indica generalmente el motivo o la causa⁶⁶⁸. Se interpreta aproximadamente: «a causa de la decisión judicial que tomó Dios por el pecado de Adán»⁶⁶⁹. O se entiende διὰ con acusativo en el sentido de διὰ con genitivo y se traduce: «mediante aquel que la ha sometido»⁶⁷⁰. Entonces, segundo, resulta curiosa la duplicación ὑπετάγη-διὰ τὸν ὑποτάξαντα y sólo se puede explicar mediante la intención de Pablo de acentuar con fuerza la causalidad de Dios. Pero ¿por qué no ha añadido entonces θεόν? Existen, pues, razones en contra de ambas interpretaciones, pero las que se refieren a la primera son más fuertes que las relacionadas con la segunda. No obstante, no me parece posible una decisión clara⁶⁷¹.

Sea cual fuere la interpretación, en cualquier caso se expresa en v. 20 que toda la creación está afectada por la «vanidad» a la que han sido entregados por Dios los hombres desde Adán como consecuencia del pecado (1,23), de manera que en ese aspecto la situación y el destino de la creación dependen de la situación y del destino de los hombres⁶⁷². Mas, por otra parte, esto vale también en el aspecto positivo: el sometimiento a la vanidad sucedió también «con esperanza»⁶⁷³, precisamente con la mirada puesta en la revelación escatológica de los hijos de Dios (v. 19); porque⁶⁷⁴ como a 21 éstos, también a ella la libraré⁶⁷⁵ Dios de la esclavitud que significa

666. Cf. también R. Schemuel, en Käsemann 222s.

667. Así, por ejemplo Michel 203; Schmidt 147; Käsemann 255; Cranfield 414; Paulsen, *Überlieferung*, 114. Un indicio importante de esta exégesis es 1 Cor 15,27, donde el ὑποτάξας, como muestra el contexto v. 27s, es claramente Dios.

668. Cf. B1-Debr-Rehkopf § 222.

669. Así Gaugler 303; posteriormente Michel 203; últimamente Cranfield 414.

670. Así, Pr-Bauer 360 con pruebas; últimamente Käsemann 225.

671. Cf. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, p. ...

672. Cf. Michel 203. La exégesis adquiere más perfil si se incluye 1,25: la creación misma cae en la vanidad cuando los hombres le rinden veneración cultural en lugar de dársela a Dios.

673. Para ἐφ' ἐλπίδι = ἐπ' ἐλπίδι, cf. B1-Debr-Rehkopf § 14.2. La tradición de los manuscritos oscila entre ambas variantes.

674. Διότι (cf. 1,19-21) está atestiguado sólo de manera débil (N D* F G 945 pc), mientras que los restantes testigos leen ὅτι. Pero como *lectio difficilior* es ciertamente preferible frente a ὅτι, aunque podría ser una ditografía de ἐλπίδι, cf. Cranfield 414s.

675. En ἐλευθερωθήσεται de v. 21 como en ὑπετάγη de v. 20 Dios es el sujeto lógico.

la corrupción que pendía sobre ella y le permitirá participar en la libertad que él hará patente para los cristianos (εἰς) al introducir a éstos en la realidad, llena de fuerza y de luz, de su gloria⁶⁷⁶. Se piensa, pues, no en una gloria propia de los cristianos mismos, sino en la gloria de Dios, en la que ha recibido a Cristo resucitado como su Hijo (cf. 6,4; 1 Pe 1,11; 4,13; 5,1) y de la que hará partícipes a los cristianos como coherederos de Cristo (v. 17) en el acontecimiento futuro de revelación (v. 18)⁶⁷⁷. Hay que tener muy presente que Dios crea libertad para aquellos a los que hace partícipes de su gloria como de su propia esencia. Dios es Dios como el que libera de la esclavitud. Así Dios, al someter la creación a la vanidad, dispuso conjuntamente también la futura eliminación de ésta⁶⁷⁸, de manera que su espera ansiosa se basa en la misma esperanza que la espera de los cristianos (v. 24s)⁶⁷⁹.

22s Introducido con «pues sabemos», sigue en v. 22s otro comentario. La creación entera gime⁶⁸⁰ bajo el peso de la situación de apuro descrita en v. 20s y yace en dolores, es decir, se encuentra en una situación de experiencia profunda de vanidad y de corrupción con la que, según la concepción apocalíptica, se le anuncia la inminente irrupción escatológica⁶⁸¹. «Hasta ahora», colocado enfáticamente al final de la frase, indica no el «ahora» de 3,21; 7,6; 8,1 como el «momento preciso en el que se cumplen las intenciones salvíficas de Dios»⁶⁸², sino «este tiempo» de v. 18, el tiempo en el que continúa perdurando el sometimiento a la vanidad (cf. Flp 1,5)⁶⁸³. Indudablemente, este saber que

676. Τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης en v. 21b es, como τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς en v. 21a, genitivo epxegético. Cf. la correspondiente espera judía, por ejemplo, en Jub 5,12: «Y él hizo a todas sus criaturas una naturaleza nueva y justa para que no pecaran ya más, por su naturaleza completa, por siempre, y fueran justas, cada una en su linaje, todos los días». Que por la formulación δουλεία τῆς φθορᾶς haya que presuponer un trasfondo gnóstico (así Bultmann, *Teología del NT*, 177), no es demostrable ni convincente en cuanto al objetivo apocalíptico-escatológico.

677. Cf. Jn 17,10.22s y la afirmación opuesta Rom 3,23. A pesar de v. 30 y de 15,7, aquí como en 2 Cor 4,17 se está pensando en la glorificación escatológica futura, no en la δόξα experimentada ya actualmente por los cristianos (cf. 2 Cor 3,18; 4,4-6) de la que la creación comenzará a participar sólo al final de los tiempos.

678. Cf. Michel 203.

679. A diferencia de v. 24s ἐφ' ἐλπίδι tiene en v. 20, así como en 2 Cor 1,15 y en 1 Pe 1,3, «un sonido objetivo» (Michel, 203).

680. Para στενάζειν, cf. *supra*, nota 629.

681. Cf. *supra*, nota 614. El συν expresa en ambos verbos la comunión de todas las criaturas como πᾶσα ἡ κτίσις, no su comunión con los cristianos o con Cristo (v. 17c). Cf. Teodoro de Mopsuestia, *Rom 8*, 28: βούλεται δὲ εἰπεῖν ὅτι συμφώνως ἐπιδεῖκνται τοῦτο πᾶσα ἡ κτίσις.

682. Así Barrett 166; en contra Cranfield 417.

683. Cf. Michel 205: «El viejo eón no ha terminado aún; el nuevo no ha irrumpido todavía. Toda la situación de apuro se ha incrementado en el presente hasta límites extremos».

Pablo presupone⁶⁸⁴ en sus destinatarios proviene de la tradición apocalíptica recibida en el cristianismo primitivo. Se basa en la tensión entre el mundo como criatura de Dios y su destino de participación en la maldición de Dios como consecuencia del pecado de Adán, que es sólo perceptible para el que lo sabe en la fe. El que ve el mundo como «naturaleza», que no está juntamente con los hombres frente a Dios como Creador sino frente al hombre como su gran adversario o como material para su capacidad técnica superior, no puede ver en estas aseveraciones de Pablo sino antropomorfismos ingenuos. Responsabilidad frente a la «naturaleza», incluso reverencia ante ella surgen del conocimiento de fe de que Dios está presente en la realidad creada como su Creador mismo, y por eso ella «gime» y «padece dolor» por la contradicción entre su ser así y su objetivo o finalidad que le ha sido impuesto por Dios, al igual que le estremece la espera, incluso la esperanza, de que Dios eliminará esta contradicción a su tiempo.

Por consiguiente, en v. 19-22 se habla de que la creación entera «participa en la caída primera y en la futura redención del hombre». Vögtle⁶⁸⁵ niega esto, sin razón, al pensar que todo el pasaje sirve a Pablo únicamente para demostrar, con material de cuño apocalíptico, la proximidad de la futura gloria de los cristianos de v. 18. Sin embargo, sí que tenemos que preguntar qué sentido tienen para Pablo, bajo este objetivo, las afirmaciones sobre la creación entre v. 18, por una parte, y v. 23ss, por la otra. Indudablemente, en v. 19ss se trata de una fundamentación de la confianza expresada en v. 18, no de un «contramovimiento» interesado en la polémica antientusiástica⁶⁸⁶. En el texto nada permite reconocer tal debate⁶⁸⁷.

Pero no se pueden interpretar los v. 19-22 diciendo que se trata simplemente del significado de los «dolores» como indicador de la proximidad del cambio escatológico. Pablo muestra aquí, por una parte, el paralelismo entre la situación de la creación y la situación de los cristianos, que él elabora con trazo fuerte sobre todo en v. 23 después de v. 22; y, por otra parte, muestra que la redención de la creación depende de la redención de los cristianos. Esto último es el requisito decisivo para que lo primero pueda servir de fundamento a la tesis de v. 18. Que los dolores presentes de los cristianos, comparados con la gloria futura, pierden todo su peso se hace cierto para ellos cuando echan una mirada a la creación que los rodea: Dios ha hecho que la suerte de ésta dependa de la suerte de los hombres, de manera que ella participa tanto de la consecuencia de la culpa de Adán como de la esperanza de redención de los cristianos. Así perciben éstos en el actual gemir y en los dolores de la creación una correspondencia con sus propios

684. Cf. Grayston, *Election*, 575s.

685. Vögtle, *NT*, 197s, conectando con Schwantes, *Schöpfung der Endzeit*, 51s.

686. Contra Käsemann 221; cf. Schlier 233.

687. Así, con razón, Luz, *Geschichtsverständnis*, 382, nota 11.

sufrimientos y gemidos y reconocen en ello que la redención que esperan afecta no sólo a ellos, sino a la totalidad de la creación de Dios, de manera que desde ahí v. 18 adquiere significación universal.

- 23 Como en 5,3, Pablo utiliza el medio estilístico de la elipsis no sólo para acentuar el paralelismo entre el gemido de la creación y el de los cristianos, sino también para subrayar un momento de la gradación. Esta aparece marcada sorprendentemente en la repetición acentuada de *καὶ αὐτοὶ* mediante *ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ*⁶⁸⁸. También nosotros, que experimentamos ya el Espíritu como «primicia», como fuerza divina de la realidad salvífica escatológica, *también nosotros mismos* gemimos en nuestro interior⁶⁸⁹ en espera de la filiación⁶⁹⁰ que el Espíritu testifica en nosotros según v. 16. No hay ninguna diferencia objetiva con v. 14-16. Ciertamente Pablo habla en los restantes lugares constantemente de la filiación de los cristianos como don del bautismo⁶⁹¹, pero en v. 23 se refiere retrospectivamente a v. 18 y presenta el efecto de la «revelación de los hijos de Dios» como «rescate de nuestro cuerpo»⁶⁹², en paralelismo con la liberación de la creación de la «esclavitud de la corrupción»

688. La tradición del texto evidencia aquí una gran variación: (I) D F G latt leen al comienzo *καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ* y en la repetición únicamente *αὐτοὶ*. (II) lat sy se leen al comienzo como I, sin embargo en la repetición *καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ*. (III) 104 tiene al comienzo *καὶ αὐτοὶ ἡμεῖς*. (IV) P46 lee *ἀλλὰ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ* etc. (V) El texto alejandrino (N A C 81.506.1739.1881 pc) tiene al comienzo *καὶ αὐτοὶ* y luego, como P46, *ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ*. (VI) La Koiné varía en la repetición: *καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ*. (VII) B 104 pc lat Epif repiten sólo *καὶ αὐτοὶ*. (VIII) Ψ d* g Ambst sólo *ἡμεῖς αὐτοὶ*. III es pura variación de I, igualmente VI de V. IV borra claramente la duplicación de *καὶ αὐτοὶ* que se da en V. Puesto que, además, *ἡμεῖς* por una parte se encuentra en I, II y III al principio, en IV, V, VI y VIII en la repetición, pertenece, con gran probabilidad, en uno de los dos lugares al texto original; la ausencia en VII podría deberse, pues, a omisión con objeto de una mejor correspondencia en el comienzo y en la repetición. En VII se ha suprimido *καὶ* claramente por motivos estilísticos. II es claramente una combinación de I y V. Así, queda la alternativa entre I y V. V es preferible como *lectio difficilior*. I es una nivelación estilística.

689. A causa de v. 26s hay que entender *ἐν ἑαυτοῖς* en este sentido, que lingüísticamente es el más natural; así últimamente también Cranfield 418s; Schlier 265 (remitiendo a 2 Cor 5,2.4). Pero también se puede traducir «entre nosotros», de manera que sitúa a la comunidad cultural de los cristianos junto a la creación; así Pallis 103 y últimamente Käsemann 226s. Michel 205 («respecto de nosotros mismos») y Schlatter 276 («a causa de nosotros mismos») gastan el significado de *ἐν*.

690. *Υἱοθεσίαν* falta en P46^{vd} D F G 614 t Ambst. Se trata indudablemente de una omisión para armonizar con v. 16 así como para establecer una nivelación estilística (*ἀπεκδεχόμενοι* tiene así *τὴν ἀπολύτρωσιν* etc. como su objeto de acusativo); contra Grundmann, W., *Die Übermacht der Gnade*: NT 2 (1957) 50-72; Benoit, *Gémissons*. En contra, cf. Leenhardt 130, nota 1, así como detalladamente Vögtle, NT, 213s.

691. Cf. *υἱοθεσία* como en 8,15 también en Gál 4,5; Ef 1,5; *υἱοί* como 8,14 (16) también Gál 3,26; 4,6s. Aquí tiene su lugar también Rom 9,26.

692. Equivocadamente Lietzmann 85: «Redención de nuestro cuerpo».

(v. 21). Puesto que el Espíritu es «prenda» del *ésjaton*, también la filiación que él atestigua es una obra escatológica de Dios presente sólo en la palabra, pero cuya realización verdadera en nosotros está escondida en el futuro junto a Dios, realizada primero sólo en el Cristo resucitado como el Hijo. V. 23 es así la respuesta plena, escatológica, al lamento de 7,24, manifestado de nuevo como tal en el «gemir» de 8,23⁶⁹³. Ahora bien, lo importante en v. 23 es que también los cristianos, igual que la creación, gimen (v. 22), aunque ellos tienen el Espíritu que les garantiza su redención futura⁶⁹⁴. Por consiguiente, la posesión del Espíritu no distancia en modo alguno a los cristianos de la creación, sino que, por el contrario, los conduce a la solidaridad con ella precisamente porque su propia redención tiene que servir a la liberación de toda la creación de la esclavitud de la corrupción. Así se produce una paradoja: aquellos que poseen el testimonio del Espíritu, que les asegura, con autoridad divina y en claridad escatológica, su pronta redención y glorificación, experimentan a la par actualmente toda la presión del sufrimiento de la corrupción bajo el que se encuentra toda la creación; la experimentan con toda su fuerza y gimen también ellos en este coro unísono de la creación gimiente. Se explica esta paradoja porque los cristianos, por una parte, en virtud del efecto expiatorio de la muerte de Cristo, están liberados del dominio de la desgracia del pecado, de la ley y de la muerte, pero, por otra parte, hasta que llegue el final todavía están en medio de la corrupción provocada por estos poderes de desgracia; y en eso se diferencian de Cristo, el Resucitado. Rom 8,19-23 es el único lugar en que Pablo explicita el sentido de esta tensión que perdura: los cristianos han recibido la promesa de la salvación vicaria de toda la creación; ella tiene, en la intención de Dios, una meta universal. La solidaridad de los hijos de Dios con la creación se corresponde con la de la justicia de Dios, que, cuando todos los hombres se han hecho pecadores, mantiene sus promesas de alianza y justifica a los injustos para conducirlos no sólo a ellos, sino también a toda la creación, me-

693. También *ἀπολύτρωσις* es en los restantes lugares mayoritariamente en el contexto del bautismo, como efecto de la muerte expiatoria de Cristo, una realidad que determina el presente de los creyentes, cf. 3,24; 1 Cor 1,30; Col 1,14; Ef 1,7; Heb 9,15. Cf., sin embargo, Ef 1,14; 4,30, donde, como en Rom 8,23, el Espíritu es las arras y prenda de la consecución futura de la redención.

694. Debe entenderse *ἔχοντες* en sentido concesivo, cf. últimamente Käsemann 226. Así también Vögtle, NT 201, el cual, sin embargo, ve la finalidad en que el motivo de los «dolores» de v. 22, como heraldos de la redención inminente, es también decisivo para entender v. 23; por consiguiente, el «gemir» adquiere un sentido positivo bajo este aspecto semiescatológico (*ibid.*, 199-207).

dian te su glorificación, a aquella consumación a la que ha destinado a su creación en conjunto.

24s Los cristianos *están* salvados⁶⁹⁵ mediante la muerte de Cristo y debido a su vinculación con el Resucitado, glorificado ya. Pero la realización verdadera de su salvación está aún por llegar. Pueden y deben esperar en ella. Esta esperanza⁶⁹⁶ está en línea con la que Dios ha fijado también para su creación al someterla a la vanidad (v. 20); y esto en el sentido de que la redención que esperan los cristianos incluye la liberación de la creación entera (v. 21). Pero mientras que para la creación esta esperanza es una determinación objetiva de Dios, los cristianos *mismos* pueden y deben esperar porque tienen el Espíritu como «arras» precisamente de aquella realidad esperada del nuevo mundo salvado. Y como se puede expresar en su esperanza la nostalgia y espera mudas de la creación, quiere decir que los cristianos participan en sus sufrimientos, en la esclavitud de la corrupción de toda la creación.

Dentro de este marco, «define» Pablo, en un breve excursus de v. 24bc.25, la esperanza: se contrapone al «ver», porque ella se refiere a lo invisible (cf. 2 Cor 4,18; 1 Pe 1,8s). Cuando se puede ver, no hay necesidad de la esperanza. Pero si los cristianos esperan algo que no pueden ver, entonces no tienen más remedio que esperar con paciencia, igual que la creación (v. 19), de manera que su paciencia, su perseverancia recoge al mismo tiempo la perseverancia impaciente de la creación. De igual manera que los cristianos con su esperanza expresan la esperanza de la creación, así su paciencia como fuerza de la esperanza resiste vicariamente por toda la creación la presión del sufrimiento de la corrupción; cf. 5,3s.

695. El aoristo ἐσώθημεν se refiere al acontecimiento de Cristo. Mediante la predicación se promete la salvación (cf. 1,16; 1 Cor 1,18.21) y se la experimenta en el bautismo (cf. 10,10; Ef 2,51; 1 Pe 3,21); y concretamente como verdadera salvación escatológica de la que, por consiguiente, hay que hablar como tal en futuro (cf. 5,9s; 13,11). Por consiguiente, la formulación pregnante en 8,24 no es, objetivamente, una contradicción, sino una expresión de aquella paradoja del ser cristiano de la que se habló arriba.

696. Τῇ ἐλπίδι difícilmente se puede concebir como dativo instrumental (así Schlatter 227: «El esperar comunica la recepción de la salvación en la misma manera que la fe la de la justificación»; en contra Käsemann 227), más bien es modal: hemos sido salvados, pero la realidad escatológica es algo que se puede esperar o que sólo podemos alcanzar en la esperanza; así últimamente Käsemann 277s; Cranfield 419; Schlier 267. Si la concibiera como dativo final (así Balz, *Heilsvertrauen*, 60) habría que entender ἐλπίς en el sentido del bien de la esperanza, lo que contradiría a la siguiente determinación de τῇ ἐλπίδι en v. 24s.

La tradición del texto en v. 24b es un problema grave⁶⁹⁷:

- I ὁ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ὑπομένει; A sa sy^p
 II ὁ γὰρ βλέπει, τίς καὶ ὑπομένει; N 1739^{ms} bo Or Ephr
 III ὁ γὰρ βλέπει, τίς ἐλπίζει; b* P27 P46^{vid} 1908^{ms} Or
 IV ὁ γὰρ βλέπει, τίς καὶ ἐλπίζει; Or
 V ὁ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει; C K L P min Cl Al
 VI ὁ γὰρ βλέπει τις, τί ἐλπίζει; B² D G lat Chrys Thdt.

Ἐπομένει y ἐλπίζει están enfrentados; sorprende además que ambos aparezcan en testimonios igualmente antiguos de la familia textual alejandrina. Por lo demás, se corresponden entre sí I y IV (τις, τί καί); II y V (τίς), así como III y VI (τις, τί). Desde un punto de vista puramente crítico-textual se puede considerar la variante ὑπομένει como original con razones suficientemente convincentes, porque un nacimiento secundario de ἐλπίζει se puede explicar como armonización con el contexto de v. 24, pero no es tan fácil explicar ὑπομένει como preinstalación secundaria de δι' ὑπομονῆς de v. 25. Así se puede considerar, con Lietzmann, I como original; en II estaría olvidado τί y en III καί, o habrían sido borrados por motivos estilísticos; y cada una de estas tres variantes tendría en IV, V y VI respectivamente una variante con ἐλπίζει⁶⁹⁸.

A pesar de que este esquema parece claro, el curso de las ideas en el texto me deja algunas dudas. Porque en la tesis de v. 24a, que se explica en v. 24b.25, se trata de que la esencia de la esperanza nada tiene en común con el ver (cf. así también 2 Cor 4,17s). Precisamente esto se expone (γάρ) de manera drástica según las lecciones IV-VI en v. 24b, donde emerge por primera vez el sentido positivo de tal esperanza en lo invisible (cf. 4,17ss). Quien espera así, puede esperar pacientemente, a diferencia de la ἀποκαταδοκία de la creación en v. 19. Así, el acento recae sobre δι' ὑπομονῆς; y se estropearía retóricamente este vértice —nuevo frente a lo precedente— si originariamente hubiera que leer ya en v. 24b ὑπομένομεν. Las variantes I a III se pueden explicar diciendo que v. 24b tuvo que ser puesto en paralelo secundariamente con v. 25. Y mientras que no sólo la gran masa del texto occidental y de la Koiné, sino precisamente también P46 y B leen ἐλπίζει, la corrección ὑπομένει aparece sólo en testigos esporádicos, aunque tempranos y de ordinario también buenos. Por esa razón leo ἐλπίζει⁶⁹⁹.

Con las palabras «pero de igual manera también», v. 26 empalma, 26s saltando v. 24s, con v. 23⁷⁰⁰. Los términos que establecen el empalme

697. Cf. para esto Lietzmann 85s; Debrunner, A., *Über einige Lesarten der Chester-Beatty-Papyri des NT*: CNT 10 (1947) 33-49; Balz, *Heilsvertrauen* 62s, nota 81. En lo que sigue, tomo por base los datos de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 261979.

698. Así también, por ejemplo, Michel 296; Schmidt 149, así como, enfáticamente, Käsemann 228.

699. A favor de ἐλπίζει se deciden en los últimos tiempos, por ejemplo, Balz, *Heilsvertrauen*, 61s, nota 81, el cual tiene por original la forma breve III frente a IV-VI, así como Cranfield 420.

700. Para ὡσαύτως δὲ καὶ cf. Pr-Bauer 1777. El verbo que falta debe completarse tomándolo de lo que antecede.

son τὸ πνεῦμα y στενάζειν. Sin embargo, el gemir del Espíritu no es sin más paralelo del gemir de los cristianos: el Espíritu interviene en favor nuestro con «gemido inenarrable» (v. 26c), y viene así en ayuda de nuestra debilidad (v. 26a)⁷⁰¹. V. 26b razona (γάρ) en qué consiste nuestra debilidad: no sabemos lo que tenemos que pedir porque no sabemos pedir «como conviene»⁷⁰². El «lo que» no se refiere al contenido de «qué» tenemos que pedir⁷⁰³, porque la esperanza sabe perfectamente lo que espera. Pablo quiere decir que nos faltan las palabras para expresar lo esperado. Naturalmente, el cristianismo primitivo dispone de palabras tales como «redención», «liberación», «gloria futura», pero no sabemos *qué designan* propiamente estos términos, justamente porque se trata de lo «invisible», de la salvación escatológica no realizada todavía en nosotros, a la que somos capaces de denominar por anticipación, pero no de comprender lingüísticamente⁷⁰⁴. El lenguaje de la esperanza, que no ve, tiene carácter anticipador y, por consiguiente, es, como tal, inadecuado con aquello que ella pide oportunamente y en la dirección correcta. De esta manera, también el lenguaje de la oración participa en la diferencia entre el hecho de la salvación y su futuro que escapa todavía a la experiencia actual (cf. v. 24a). En este sentido hay que entender la precisión καθὸ δεῖ, pospuesta enfáticamente: para nuestra oración no conocemos lenguaje alguno que disponga de la claridad de la gloria luminosa de Dios y cuyas palabras se correspondan con la realidad escatológica de la salvación. A Dios como Dios «hay» que hablarle propiamente en la lengua de Dios. Pero así como la «debilidad» de los pecadores (5,8) frente a la fortaleza de la ira de Dios consistía en que ellos «estaban privados de la gloria» (3,23), así la debilidad de los cristianos ahora, todavía en el tiempo del sufrimiento y del gemir, consiste en que su participación en la gloria escatológica es aún futura, de la que se encuentran separados por la presente participación en la corrupción de toda la creación. En esta debilidad⁷⁰⁵ viene en nuestra ayu-

701. La variante de la Koiné ταῖς ἀσθενείαις armoniza con στεναγμαῖς ἀλαλήτοις. La variante τῆς δεήσεως (F G) armoniza con v. 26b. La variante «infirmatatem nostrae orationis» (it Ambst) combina ambas.

702. Καθὸ δεῖ no depende de οὐκ οἶδαμεν (contra Zahn 412; Kühl 298 con razón, por ejemplo, Schniewind, *Seufzen*, 82; Gaugler 316s), sino de προσευξώμεθα y precisa τῆ.

703. Así últimamente Cranfield 421.

704. Schlier 269: «Nuestro gemido (y exigencia), y caso de que fuera todavía tan interior, no comprende jamás a quien llama».

705. Equivocadamente Schlier 268: «Somos débiles... en el sentido de que ciertamente pedimos, pero en nuestra oración... mencionamos, queremos y decimos sólo "débilmente" aquello que tenemos que pedir primera y propiamente, lo que hay que pedir según la voluntad de Dios».

da⁷⁰⁶ el Espíritu que recibimos en el bautismo (cf. v. 23) e intercede ante Dios, el destinatario de nuestra petición, en favor nuestro⁷⁰⁷ con un gemido en palabras que son para nosotros mismos ininteligibles y, por consiguiente, inexpresables⁷⁰⁸. Es decir, que el Espíritu traduce nuestro gemido, que formulamos (por ejemplo en el lamento de 7,24) en palabras humanas, a las palabras de Dios en su gloria (κατὰ θεόν, v. 27). Y Dios, que escruta los corazones de los hombres⁷⁰⁹, sabe lo que el Espíritu quiere decir con su expresión de nuestro gemido (cf. v. 6). Porque⁷¹⁰ el Espíritu interviene ante Dios en favor de sus santos καθὸ δεῖ (v. 26), concretamente κατὰ θεόν, en lengua divina que se adecua a Dios.

Un problema comentado una y otra vez es el de cómo se relacionan entre sí v. 26s y v. 15. Yo no acierto a reconocer tensión alguna entre ambas exposiciones⁷¹¹, porque cuando se dice en v. 15 que gritamos «Abba» «en el Espíritu» nos encontramos ante un ejemplo destacado de lo que se dice de manera general en v. 26s: toda petición a Dios es posible como alocución a Dios sólo porque tenemos el Espíritu, que traduce nuestras palabras a una lengua adecuada a Dios y así no es que las haga accesibles a Dios, porque él escruta nuestros corazones y «sabe lo que necesitamos antes de que se lo pidamos» (Mt 6,8), pero sí que hace llegar, por decirlo así, nuestra petición a oídos de Dios (cf. 1 Pe 3,12). Por el sentido general de v. 26s es improbable la hipótesis de que Pablo piensa aquí especialmente en la glosolalia⁷¹². Sin

706. Para συναντιλαμβάνεσθαι τι, cf. Balz, *Heilsvertrauen*, 71. El συν corrobora el sentido comunicativo de ἀντιλαμβάνεσθαι («ayudar», «socorrer a alguien»); cf. Lc 10,40 y la traducción de τῆν ψῆλιν en LXX Gén 30,8; Ex 18,22; Núm 11,17 (μετά). En τῆ ἀσθενείᾳ ἡμῶν el sujeto lógico es «nosotros»: «a nosotros en nuestra debilidad» (Pr-Bauer 1553).

707. Ἐντυγχάνειν aparece en LXX y en la literatura judía tardía y en la helenística casi constantemente con el significado de «lamentarse ante alguien contra alguien» (κατά como en 11,2: περί Hech 25,24). El significado positivo «interceder por», que Pablo acentúa con fuerza en el hapax legomenon ὑπερεντυγχάνειν de v. 26 se encuentra en contexto cristiano en 8,34; Heb 7,25; cf. Balz, *Heilsvertrauen*, 75.

708. Στεναγμαῖς ἀλαλήτοις no significa «gemido sin palabras, mudo» (así últimamente Schlier 269), sino ἀρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἔξόν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (2 Cor 12,4); así correctamente Käsemann 230 y Cranfield 423s.

709. En esta formulación subyace un topos bíblico; cf. 1 Sam 16,7; 1 Re 8,39; Sal 7,9; 17,3; 26,2; 44,21; 139,1s.23; Prov 15,11; Jer 17,10 y así la invocación κύριε καρδιογνώστα πάντων en Hech 1,24; cf. 15,8; 1 Jn 3,19s.

710. Es mejor considerar ὅτι (v. 27b) como fundamentación de οἶδεν τί que como explicación. En el primer sentido lo entiende, por ejemplo, Käsemann 231; en el último, por ejemplo, Michel 209; Balz, *Heilsvertrauen*, 80s; Cranfield 424; Schlier 269.

711. Contra Osten-Sacken, *Römer* 8, 94s.

712. Esta exégesis, expresada ya por Orígenes (Rufino 1120) y por Crisóstomo, *Rom* 533, es sostenida por Käsemann 230s con énfasis; cf. Id., *Schrei*, especialmente 225s; igualmente Balz, *Heilsvertrauen*, 80; Paulsen, *Überlieferung*, 112s. En contra, últimamente, Cranfield 421-424; Schlier 269; Osten-Sacken, *Römer* 8, 272-274.

duda, no hay que pasar por alto el paralelismo con 1 Cor 14,4 ya que también en el orar glosolálico se trata de un hablar del Espíritu en el que la razón está inactiva. Pero el objetivo es distinto: allí Pablo quiere decir que se puede y debe traducir para la comunidad el hablar glosolálico en lengua razonable (1 Cor 14,15-19); aquí, por el contrario, Pablo intenta afirmar que el Espíritu habla una lengua que nosotros no dominamos y que sólo Dios entiende, y que con ello viene en nuestra ayuda, pues somos débiles. Por consiguiente, se debe decir: en Rom 8,26s Pablo interpreta *todo* pedir cristiano en su esencia propia como lenguaje del Espíritu, correspondiente a la glosolalia, pues éste traduce el lenguaje humano, «débil», a la lengua que corresponde a Dios, y hace que de esta manera llegue a Dios lingüísticamente la oración de los cristianos. En ese terreno compete al Espíritu una función intercesora, al igual que en la tradición judía a los ángeles⁷¹³ como intérpretes celestes (מַלְאָכִים) de las oraciones y del grito de los devotos de la tierra⁷¹⁴ y en general como a los intercesores celestes de Israel junto a Dios⁷¹⁵. A diferencia de la intercesión de Cristo en el cielo (8,34), la del Espíritu en la tierra, concretamente en los corazones de los cristianos, es «como un reflejo... de lo que hace el sumo Sacerdote celeste ante el trono de Dios»⁷¹⁶.

28 Comenzando con «pero sabemos», Pablo contrapone (δέ) a lo expuesto hasta ahora en v. 19-27 una tesis en la que pasa a destacar el aspecto positivo de v. 18. La frase de v. 19 está formulada a modo de sentencia y delata ahí su proveniencia de la tradición sapiencial⁷¹⁷. «Aquellos que aman a Dios» son, en el contexto paulino⁷¹⁸, los cristianos como creyentes⁷¹⁹, que corresponden al amor con que Dios les eligió⁷²⁰. A ellos «todo les ayuda para el bien»⁷²¹, concretamente para

713. Cf. Tob 12,15 (AB): οἱ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶς ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου; cf. 12,12: προσήγαγον τὸ μνημόσυνον τῆς προσευχῆς ὑμῶν ἐνώπιον τοῦ ἁγίου. Además, por ejemplo, etHen 9,2-11.

714. Cf. Job 33,23; 16,20 (?); IQH 6,13.

715. Cf. para esto Dibelius, M., *Der Hirt des Hermas*, 1923 (HNT Erg.-Band 4) 517-519; Bill II, 560-562; Mowinkel, S., *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom Heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*: ZNW 32 (1933) 97-130; Johannsson, N., *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der atl. Religion, im Spätjudentum und im Urchristentum*, Lund 1940; Betz, O., *Der Paraklet. Fürsprecher im haeretischen Judentum, im Johannesevangelium und in den neugefundenen gnostischen Schriften*, 1963 (AGSU 2); Balz, *Heilsvertrauen*, 87-91.

716. Käsemann 231. Cf. los únicos paralelos objetivos en los dichos Paráclito del evangelio de Juan.

717. Para el carácter de tradición, cf. *supra*, p. 187.

718. Detrás se encuentra una tradición judía antigua a la que pertenece el *šma' yisra'el* Dt 6,4s; cf. los lugares en Cranfield 424, nota 4, además, de manera particular, SalSal 4,25; 6,6; 10,3; 14,1. En el cristianismo primitivo, cf. Mc 12,29s par; Sant 1,12; 2,5; Did 1,2; Bern 6,10; 1 Cl 29,1; 34,8; IgnEf 9,2; 15,3; Pol 5,1.

719. Cf. 1 Cor 2,9; Ef 6,24.

720. Cf. 1 Cor 8,3, así como Rom 1,7; 11,28.

721. Pr-Bauer 1559. Cf., además, de manera especial, Griffiths, J. G., *Romans VIII* 23: ET 49 (1937-1938) 474-746; Id., *Romans VIII*, 28: ET 61 (1949-1950) 286.

la salvación⁷²². «Todo», y entre ello, según lo que antecede, también todo padecimiento del momento presente.

Πάντα συνεργεῖ leen Ν CDFG Ψ Koiné latt sy bo Cl; por el contrario, leen πάν (B) o πάντα συνεργεῖ ὁ θεός P46 A81 sa (cf. también 1 Cor 10,5). Podría ser una añadidura secundaria⁷²³. En todo caso, el sentido de la frase es el mismo en la variante más breve: sin Dios, nada puede ayudar al bien. La conjetura πνεῦμα (en vez de πάντα)⁷²⁴ no tiene apoyo de la crítica textual (parte de la variante B πάν) ni, sobre todo, lingüístico; πνεῦμα sin artículo no aparece en Pablo.

Con un añadido, precisa Pablo por qué es esto así: «Aquellos que aman a Dios» son «los (sus) llamados según el designio⁷²⁵ (de Dios)» (cf. 1,6). Se explicará esta añadidura decisiva en el sorites siguiente⁷²⁶: en v. 29, el designio; en v. 30, el llamamiento⁷²⁷.

El designio salvífico consiste en que Dios ha elegido a sus santos⁷²⁸ de antemano (προέγνω)⁷²⁸ y los ha destinado (προώρισεν)⁷²⁹ a ser «configurados con la imagen de su Hijo». Como en Flp 2,6, hay que

722. Cf. 10,15; Heb 9,11; 10,1; Mt 7,11. No escatológicamente Test B 4,5 τὸν ἔχοντα φόβον θεοῦ, ὑπερασπίζει αὐτοῦ. Τῷ ἀγαπᾶντι τὸν θεὸν συνεργεῖ; Ber 60b: «Siempre acostumbra a decir un hombre: todo lo que hace el Omnipotente lo hace para el bien». Para analogías platónicas y estoicas, cf. Balz, *Heilsvertrauen*, 106. En el uso judío de la fórmula, el amor a Dios se concreta en la observancia de la ley; sin embargo, en el texto nada indica que Pablo se distancie aquí tomando una postura en contra; contra Bauer, J. B., TOIE ΑΤΑΠΙΩΣΙ, 108ss.

723. Así con fundamentación detallada, últimamente Cranfield 425-428; de otra forma, Schlier 270.

724. Cf. Wilson, J. P., *Romans VIII*, 28. *Text and Interpretation*: ET 60 (1948-1949) 110s, así como de manera especial Black, *Interpretation*: ET 61 (1949-1950) 59. En contra, Balz, *Heilsvertrauen*, 103s; Cranfield 425s.

725. Πρόθεσις designa en la literatura helenística casi siempre el decreto oficial dado a conocer públicamente, luego también la intención expresa de una persona (Hech 11,23; 27,13), así como (en contexto lógico) el presupuesto de una tesis; cf. Liddell-Scott 1481. Aquí, como en 9,11; Ef 1,11; 3,11; 2 Tim 1,9, el término hace las veces de ΠΛΥ. el designio salvífico de Dios, cf. Is 5,19; 14,26; 19,17; Jer 49,20; Sal 33,1; frecuente también en los textos de Qumrán, cf. 1QpHab 9,4.10; 1QS 2,22s; 3,6; 11,18.22; 1QH 1,5; 4,13; 16,8. Algunos Padres de la Iglesia desde Orígenes (Rufino 1125s) entienden κατὰ πρόθεσιν en el sentido de la decisión masculina o de la buena voluntad en virtud de la cual Dios llama al hombre, cf. la documentación en ThWNT VIII, 167, nota 13; Schelkle, *Paulus*, 309-311.

726. Cf. v. 29 ὅτι, que hay que traducir aquí por «puesto que» (Bl-Debr-Rehkopf § 456,1), no por «porque», de forma que v. 29s no es un anacoluto (contra Luz, *Geschichtsverständnis*, 251).

727. Para la forma de tales «cadenas», cf. Dibelius, M., *Der Brief des Jakobus*, 1964 (KEK XV, ed. H. Greeven), 92-95.

728. Cf. en AT ʾᵑʾ en este sentido, por ejemplo, Am 3,2; Os 12,1; Jer 1,5; en NT 1 Cor 8,3; 13,12; Gál 4,9; 1 Tim 3,19.

729. Cf. AsMos 1,14; Midr Esth 1,1 (82^a) en Bill. I, 928.

entender «figura» como la acuñación concreta de la esencia. «Configurados» significa, pues, participación en la esencia. El genitivo es apositivo: «Configurados con su Hijo como (su) imagen». Εἰκὼν no es «reproducción», sino «manifestación de la esencia». Se quiere decir que Cristo es la imagen de Dios⁷³⁰ en la que se manifiesta radiante la esencia de Dios, su gloria; cf. 2 Cor 4,4-6; Col 1,15; Heb 1,3 («irradiación de su gloria y expresión de su esencia», cf. Sab 7,25). En él como imagen de Dios participamos esencialmente. Esto implica en todo caso una transformación esencial, ya sea que, en el sentido de 6,3,5, se piense en el bautismo como en Flp 3,10 («Configurado [συμμορφιζόμενος] con su muerte, alcanzo de alguna manera también la resurrección de los muertos»), ya sea que se la entienda como afirmación escatológica como en Flp 3,21 («Jesucristo que transfigurará mi cuerpo, [para que] se configure con el cuerpo de su gloria»). Con esto último coincide 1 Cor 15,49: «Así como hemos llevado la imagen del hombre terreno, así llevaremos también la imagen del celeste (= del Cristo resucitado)»; concretamente en la resurrección como transfiguración, cf. v. 51s; y en el mismo sentido escatológico se ha concebido también 1 Cor 1,9: «Fiel es Dios por quien habéis sido llamados a la participación en su Hijo Jesucristo, nuestro Señor». Por el contrario, 2 Cor 3,18 apunta a un proceso de transfiguración a lo largo de toda la vida de los cristianos: «Mas nosotros, con el rostro descubierto, reflejamos la gloria del Señor como en un espejo y nos vamos transformando (μεταμορφούμεθα) precisamente en esa imagen (concretamente en la gloria de Cristo) cada vez más gloriosos...». Se está pensando en una transformación que se profundiza sin cesar mediante el efecto del evangelio, en el que el apóstol hace que irradie la gloria de Cristo como imagen de Dios y brille en los corazones de los creyentes (2 Cor 4,4-6; cf. también Gál 4,19). La formulación en Rom 8,29b tiene un tono tan general que lo aconsejable es percibir (como en 1 Cor 1,9) un sentido global como en 6,3-11, descripción de la experiencia del bautismo, que marca claramente el horizonte de v. 29s (cf. Ef 1,5). En el bautismo, los cristianos han participado en la muerte y resurrección de Cristo de manera que en sus padecimientos actuales participan en los sufrimientos de Cristo; y, en su futura resurrección, en la resurrección de Cristo. De esta manera, toda la vida cristiana en fe y esperanza se desarrolla fundamentalmente como participación en Cristo⁷³¹.

730. No se concibe la reproducción de Cristo como la del Hijo. A τῆς εἰκόνοσ hay que añadir mentalmente αὐτοῦ.

731. A diferencia de Col 1,15ss, aquí no se piensa en una mediación de Cristo en la creación, así como falta en Rom 8,29 la idea del bautismo como recreación (2 Cor 5,17; Col 3,10; Ef 4,24); contra Käsemann 234.

En este sentido hay que entender también la frase de infinitivo de v. 29c. Que hayamos sido configurados con Cristo tiene, según la predestinación de Dios, la finalidad de que *Cristo* como el Hijo de Dios se convirtiera en Primogénito entre muchos hermanos (cf. Col 1,18; Ap 1,5). En eso radica su función de «imagen»: Cristo nos arrastra dentro de su gloria como Hijo de Dios (cf. 1,4). Nuestra «adopción» como hijos de Dios, que el Espíritu nos ha testificado en nuestro bautismo (8,14-16), nos convierte ahora, como coherederos con Cristo, en herederos de Dios de modo que, así como ahora participamos de su sufrimiento, así en nuestra resurrección y glorificación futuras participaremos en su resurrección y glorificación (8,17.18)⁷³². V. 29 interpreta v. 17c y cierra así el paréntesis en el que se encuentra toda la exposición de v. 18ss. Que sean «muchos hermanos» los que el Resucitado reúne en torno a sí indica el gran número de los que han sido ganados para la fe en Cristo (mediante la misión a todo el mundo, cf. 15,15-21) y que deben convertirse en el nuevo pueblo de Dios; cf. «los muchos» en 5,15-19 y 12,5.

«Primogénito» es originariamente Israel (cf. 9,4) como el pueblo elegido, propiedad de Yahvé⁷³³. Más tarde se transfiere el predicado a la sabiduría de Dios y a la *torá*, y en Filón al logos⁷³⁴. En alguna ocasión aislada se da el título también al Mesías⁷³⁵. Especialmente en Filón se encuentra como sinónimo de ἀρχή, como en Col 1,18b, y εἰκὼν, como en Col 1,15. Se trata, pues, de un contexto conceptual fijo que fue recibido cristológicamente en la liturgia bautismal del cristianismo primitivo. La ley, la sabiduría, el logos han sido interpretados como el hombre primigenio de Gén 1,26s; en cambio, Pablo ve en Cristo al segundo o último Adán (1 Cor 15,45-47), el cual, como resucitado, es el «Primogénito» del mundo de la salvación escatológica y congrega a su alrededor una nueva comunidad de salvación compuesta por «muchos hermanos».

En v. 29bc Pablo interrumpe la estrecha conexión de la «cadena» que ha comenzado en v. 29a con dos eslabones y continuará en v. 30 con otros tres. Ahí se pone de manifiesto, incluso desde un punto de vista formal, la importancia central de la fundamentación cristológica

732. Rom 8,29c precisa 1 Tes 4,18: ἀεὶ σὺν αὐτῷ ἐσόμεθα. Cf. también Heb 2,8-13.

733. Cf., por ejemplo Ex 4,22; Jer 31,9; SalSal 18,4; 4 Esd 6,58. Para esto, cf. Michaelis, W., *Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen*: ZStTh 23 (1954) 137-157.

734. Cf. para esto Eltester, W., *Eikon im NT*, 1958 (BZNW 23), 35, nota 4, así como Bill. III, 256-258.

735. ExR (81^d) en Bill. III, 183s.

de la secuencia de afirmaciones histórico-salvíficas tomadas de la tradición, en contextos puramente teológicos⁷³⁶.

30 Como la llamada de v. 30 sigue a la predestinación de v. 29a, se pone claramente de manifiesto el aspecto protológico de la pertenencia a Cristo, aunque los cristianos comienzan a experimentarlo por su llamamiento⁷³⁷. Mediante esto se trata de destacar que la llamada está en conexión con el plan salvífico original de Dios que, desde un principio, quiso realizar su salvación en la muerte y resurrección de Cristo y, por consiguiente, como *iustificatio impiorum* (cf. 11,32). Por eso, a la llamada sigue la justificación⁷³⁸; a la justificación, la glorificación que, sorprendentemente, siguiendo el tenor de la «cadena», se encuentra en aoristo, aunque según v. 18 es un acontecimiento futuro. Se explica esto si se reconoce en v. 29a.30 el estilo himnico⁷³⁹: el himno canta la totalidad del acontecimiento de la historia de la salvación desde el aspecto de su consumación (cf. especialmente 1 Tim 3,16) y, al hacer presente lingüísticamente el horizonte escatológico del acontecimiento del bautismo, a la comunidad bautismal terrena la sitúa inmediatamente en el futuro acontecimiento de revelación del tiempo final⁷⁴⁰, desde el que se divisa la *unidad* de la historia de la salvación.

Resumen

1. El Espíritu no sólo nos comunica el conocimiento de nuestra pertenencia escatológica inviolable a Dios (nuestra «filiación divina») y de la salvación creada por él para nosotros (nuestra «herencia»), sino que es también la fuerza para comprender y superar todo sufrimiento presente como participación en el sufrimiento de Cristo y, por consiguiente, en conexión con nuestra futura glorificación como participación en la glorificación del Cristo resucitado (v. 17): Así Pablo puede retornar aquí a la idea de 5,1-5, que se hace inteligible y significativa sólo en este contexto pneumatológico (cf. 5,5).

Pero sorprende, y requiere una consideración especial, el que Pablo explicita el tema tradicional de la conexión de sufrimientos y gloria

736. Para esto, cf. *supra*, 183s.

737. En 1 Cor 1,9 y Ef 1,5 se habla de la pertenencia a Cristo en el contexto de la llamada, cf. también Rom 1,7.

738. Cf. 1 Cor 6,11.

739. Cf. para esto, de manera especial, Schille, G., *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1962, 89s.

740. Cf. para esto particularmente Flp 2,9-11, donde la confesión bautismal resuena en el coro celestial de las potestades que aclaman allá arriba al Exaltado.

mirando no sólo a los cristianos sino, al mismo tiempo, también a la creación entera. Ante todo, se pone de manifiesto ahí su mundo mental judío. Si bien es cierto que la esperanza de salvación escatológica del judaísmo estaba concentrada en los justos elegidos, no lo es menos el que ella implicaba la participación de todo el mundo en esta realidad de salvación futura. Pues Yahvé como salvador escatológico es Creador, así como es de nuevo el Creador como salvador. Como Yahvé en su justicia crea salvación para sus justos elegidos, así realiza como Creador su acercamiento a su creación renovándola al final. Desde un principio, la experiencia de Israel de las demostraciones de justicia de Yahvé incluyó también a la «naturaleza». Sin embargo, la fe en Yahvé entiende el ser de la «naturaleza» no como hecho existente en sí, sino como ser creado, como creación llamada al ser mediante la palabra creadora de Yahvé⁷⁴¹. Por eso se entiende al hombre no como contrapuesto a la naturaleza, sino como parte de la creación, aunque la creación del hombre tenga unas notas peculiares que le hacen destacar por encima de todas las criaturas restantes: como «imagen de Dios», tiene que dominar responsablemente sobre ellas (Gén 1,26-28). Ahora bien, cuando Pablo ve a la totalidad de los hombres bajo el pecado da a entender implícitamente que también la creación entera participa en la desgracia que origina. Así, cuando el evangelio de Cristo proclama la liberación de todos los hombres de la soberanía del pecado, incluye también la liberación de toda la creación de esta desgracia de la «corrupción» que pesa sobre ella. De este modo, así como la creación participa en la consecuencia de desgracia del pecado del hombre, también en la consecuencia de salvación de su justificación y redención. Pablo ve, pues, que la creación entera, en el actual período del mundo, sufre y gime y de esa manera participa en el sufrimiento de los cristianos que éstos experimentan como participación en el sufrimiento de Cristo. Y como los cristianos esperan la redención de su cuerpo como realización futura de su «filiación», así la creación entera espera en «perseverancia ansiosa» este acontecimiento futuro de la «revelación de los hijos de Dios»; y en conexión con ellos también será liberada de la corrupción y renovada como criatura de Dios.

Para los cristianos significa esto poder esperar en la salvación de Dios en medio del sufrimiento, e incluso ante una situación completamente desesperada. Esto es posible sólo mediante el Espíritu, que no se limita a testificarles su filiación, sino que traduce su gemir a palabras capaces de penetrar en el oído de Dios. Esta «intervención» del Espíritu en favor nuestro aquí en la tierra se corresponde con la «intervención» de Cristo por nosotros en el cielo (v. 34). En esta

741. Para esto, cf. Steck, O. H., *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978, 102-104.

esperanza sabemos que para aquellos que aman a Dios tal como lo exige el *š'ma' yisra'el* todo lleva al bien. Porque Dios, que es fiel a sí mismo, actúa en nosotros según su elección, en la que nos ha hecho pertenecientes a él y nos ha destinado a su salvación de manera que nuestra esperanza de que a nuestra justificación seguirá nuestra glorificación está ya fijada desde el principio en el plan salvífico eterno de Dios. «Antes de que yo fuera hecho por tu mano, pensaste ya en tu interior cómo debías hacerte mío» (P. Gerhard). El aspecto escatológico de la consumación no elimina el tiempo, sino que concentra todo el acontecimiento salvífico en el tiempo de manera tan completa en la realidad-acción del *único* Dios que ahí final y principio coinciden.

2. Las afirmaciones, existentes sólo en el NT, sobre la participación de la creación entera en el sufrimiento y en el gemido de los cristianos, así como en la espera de la redención futura, fueron a lo largo de los siglos únicamente un problema limitado de la exégesis de este pasaje. A muchos Padres de la Iglesia les fue inaccesible y extraña la concepción veterotestamentaria de que la naturaleza inanimada puede «perseverar con ansiedad»⁷⁴². Se intentó solucionar el problema pensando que se habla aquí de las potestades angélicas o de la humanidad no cristiana⁷⁴³.

Con la Reforma se produjo un cambio en este modelo fijo de exégesis. Lutero invita a sus estudiantes al escepticismo teológico contra los «filósofos y metafísicos» que «hunden su mirada de tal manera en el presente de las cosas que sólo especulan sobre el qué y el cómo de ellas»: «Vosotros seréis los mejores filósofos, los mejores científicos si aprendéis del apóstol a contemplar la naturaleza como expectante, gimiente, presa de dolor, es decir, como una que aborrece lo que es y desea lo futuro, que todavía no es»⁷⁴⁴. Que la creación, según 8,20 «esté sometida a la vanidad» hay que cargarlo, según Sal 39,6, en la cuenta del hombre. Ella misma fue creada como pura y buena, pero el hombre fue el que la pervirtió al querer tener de la criatura lo que debe conseguir de Dios: tranquilidad y satisfacción⁷⁴⁵. Aquí se anuncia tanto una nueva concepción como, sobre

742. Cf. Agustín, *De Diversis quaestionibus*, LXX III, 67,1: «Este capítulo es oscuro. Pues no está claro lo que el apóstol quiere decir con creación». Para la historia de la exégesis, cf. Gieraths, *Knechtschaft*, así como en Balz, *Heilsvertrauen*, 15, nota 22, donde se citan unos trabajos.

743. Cf. la documentación en Schelkle, *Paulus*, 292-303. Todavía Tomás de Aquino se limita a yuxtaponer las diversas interpretaciones (Róm 658-660).

744. Róm II, 98, cf. 100: «Concludamus igitur, quod qui creaturarum essentias et operationes potius scrutatur quam suspiria et expectationes earum, sine dubio stultus et caecus est, nesciens etiam creaturas esse creaturas».

745. Róm II, 102: Creatura «fit ergo sine suo vitio et extrinsece vana, mala, noxia etc. Sic sec., quod opinione et erronea aestimatione seu amore et fruitione perversa ab homine reputatur altius, quam est in veritate, dum homo, qui Dei capax est et solo Deo

todo, una advertencia sobre un abuso de la naturaleza que, *ex eventu*, a la vista de la explotación masiva e irresponsable tal como se ha producido durante la era técnica, suena como exhortación y advertencia profética sorprendente.

Pero hay que constatar al mismo tiempo que la Iglesia está comenzando a tomar en serio esta advertencia, cuando las consecuencias devastadoras de tal abuso amplio y planificado de la naturaleza se han hecho patentes *post festum* y plantean profundos problemas políticos, culturales y éticos⁷⁴⁶. El que la teología no prestara consideración durante siglos a la idea paulina de la vinculación del hombre a la naturaleza como criatura de Dios y de la participación de la creación entera tanto en las consecuencias del pecado del hombre como en su redención se debe sin duda a que en la mutación del mundo mediante la técnica no vio en un principio nada prohibido. La transferencia del *dominium terrae* según Gén 1,28 pareció legitimarla⁷⁴⁷. Y el provecho que extraen las naciones industrializadas tapó durante largo tiempo el profundo lado sombrío de esta voracidad. El joven Marx expresó la experiencia del estrato de los trabajadores industriales excluidos del reparto cuando escribió, en consonancia con Rom 8: «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de situaciones sin espíritu»⁷⁴⁸. Sin em-

satuari potest, quoad mentem, spiritum, presumit in rebus hanc quietem et sufficientem habere. Huic ergo vanitati subiecta est creatura (i. e. perverse fruitione)...». Cf. también Calvino, *Róm* a 8,21: «Aquí podemos considerar cuán terrible tiene que ser la condenación que hemos merecido cuando todas las criaturas inocentes desde la tierra hasta el cielo tienen que compartir el castigo por nuestros pecados. Porque el que sufra bajo la corrupción general es culpa nuestra»; cf. así también *Institutio* III, 25,2.

746. Cf. para esto —ya que compendia cuidadosamente la discusión actual— Steck, O. H., *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978; además, por ejemplo, Rust, E. C., *Nature — Garden or Desert?*, Waco/Texas 1971; Cobb, J. B., *Der Preis des Fortschritts*, München 1972; Weizsäcker, E. (ed.), *Humanökologie und Umweltschutz*, Stuttgart 1972 (SFF 8); Derr, Th. S., *Ecology and Humans Liberation*, Genf 1973 (WSCFB III/1); Müller, A. M. K., *Die präparierte Zeit*, Stuttgart 1973; Id. (ed.), *Überlebensfragen* 2, Stuttgart 1974; Altner, G., *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen-Vluyn 1977; Engelhardt, H. D. (ed.), *Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umwelthethik der Industriegesellschaft*, Gütersloh 1975; Jensen, O., *Unter dem Zwang des Wachstums. Ökologie und Religion*, München 1977; Lehmann, K., *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde*: *Communio* 7 (1978) 38-54. Cf., sin embargo, también las ideas críticas de Koch, T., *Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverständnis*: *NZStH* 20 (1978) 294-316.

747. Para la historia de la exégesis e influencia de Gén 1,28, cf. Liedke, G., *Von der Ausbeutung zur Kooperation, en Humanökologie*, 40-56; Yegerlehner, D. A., «*Be fruitful and multiply and fill the earth*». *A History of Interpretation of Gen 1,28a and related texts in selected periods*, Dis. Boston 1975; Krolzig, U., *Umweltkrise — Folge des Christentums?*, Stuttgart 1979.

748. Marx, K., *Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern* (1843-1844), C: *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, en *Frühschriften*, Stuttgart 1953, 207-224; cf.

bargo, él concluyó de ahí que, en lugar de sintonizar con ese suspiro, el hombre mismo —la clase trabajadora como representante de la humanidad humana— tiene que buscar una salida mediante el cambio violento de las «situaciones sin espíritu». Así, la redención de Rom 8 se convirtió aquí en la revolución.

Al repasar las numerosas colaboraciones actuales sobre la crisis de la ecología sorprende que la idea de Rom 8, vista en su conjunto, influya sólo de manera pasajera. Ciertamente, en este punto la interpretación de la naturaleza como puro ámbito objetivo de la autorrealización humana ha cedido su puesto a otra concepción de la naturaleza como conjunto de sucesos al que pertenece el hombre como tal⁷⁴⁹. Y crece la conciencia de que el hombre sólo puede conservar su humanidad si acepta responsablemente su pertenencia a la naturaleza. Está ampliamente difundido un sentido de culpabilidad respecto al alarmante estado actual como resultado de la depredación irresponsable de la naturaleza⁷⁵⁰. A este respecto, acerca de la pregunta, suscitada seriamente, de si hay todavía una posibilidad de supervivencia⁷⁵¹, desde el punto de vista de los hombres existe tan escasa posibilidad de liberarse universalmente de esta «corrupción» presente con rasgos tan concretos como nula es la posibilidad de que, según Pablo, el pecador sea capaz de liberarse a sí mismo de la soberanía del pecado. Sólo en el contexto del evangelio se puede proclamar que a la naturaleza como criatura de Dios le aguarda una liberación de este tipo, que Dios creará para ella juntamente con la redención escatológica de sus «hijos». Una de las tareas públicas principales de la Iglesia consiste en proclamar, de manera convencida y convincente, en medio de esta profunda preocupación y generalizada resignación, esta liberación como el futuro de la creación universal, de manera que la esperanza en ese futuro libere para hacer lo humanamente posible a fin de contrarrestar esta catástrofe ecológica que amenaza. Pero en el horizonte de esta esperanza adquiere un aspecto positivo todo padecimiento del hombre y de la naturaleza debido a la transgresión de su común pertenencia creatural, padecimiento que puede adquirir todavía propor-

Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* II, Frankfurt-Main ²1959, 1522-1528 (trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1977).

749. Cf. para esto, sobre todo, Weizsäcker, V. von, *Pathosophie*, Göttingen 1956, y su evaluación para la discusión ecológica actual en Link, Chr., *Die Erfahrung der Welt als Schöpfung*, en Rad, M. von (ed.), *Anthropologie als Thema von psychosomatischer Medizin und Theologie*, Stuttgart 1974 (UB 607), 73-121.

750. Para esto, cf., sin embargo, también la crítica en Koch, T., *Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverständnis*: NZStH 20 (1978) 294-316.

751. La pregunta fue planteada de manera alarmante ya en 1967 por Picht, G., *Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt*, Stuttgart 1967.

ciones incomparablemente mayores. No hay que aceptar la situación con resignación; tiene que convertirse en un sonoro grito de lamento en el que se puede expresar al mismo tiempo una ardiente espera de *aquel* cambio que Dios traerá en la redención escatológica. También esto forma parte de la tarea pública de la Iglesia: emitir, en el *Kyrie eleison* de la angustia general, una voz en cuya estridencia se anuncie ya la aurora de aquel *Gloria* escatológico. La competencia espiritual del culto de la Iglesia se mide, por consiguiente, también por la autoridad de su súplica general, concreta, que ya como tal es un signo de esperanza para el mundo por el que ora.

4. 8,31-39 El canto de victoria de los cristianos

Bibliografía: Balz, *Heilsvertrauen*, 116-123; Dahl, N. A., *The Atonement — an Adequate Reward for the Akedá?* (Rom 8,32), en *Neotestamentica et Semitica (FS M. Black)*, Edinburgh 1969, 15-29; Fiedler, P., *Röm 8,31-39 als Brennpunkt paulinischer Frohbotschaft*; Loane, M. L., *The Hope of Glory*, London 1968, 123-159; Luz, *Geschichtsverständnis*, 370-376; Münderlein, G., *Interpretation einer Tradition. Bemerkungen zu Röm 8,35f*; KuD 11 (1965), 136-142; Osten-Sacken, *Römer 8*, 14-60; Paulsen, *Überlieferung*, 133-187; Romaniuk, K., *L'origine des formules pauliniennes «Le Christ s'est livré pour nous», «Le Christ nous a aimés» et «s'est livré pour nous»*: NT 5 (1962) 55-76; Schille, G., *Die Liebe Gottes in Christus. Beobachtungen zu Röm 8,31-39*: ZNW 59 (1968) 230-244; Weiss, J., *Beiträge*, 195s; Wengst, *Christologische Formeln*, 55s.61.

31 ¿Qué diremos al respecto? Si Dios está por nosotros, ¿quién (puede estar entonces) contra nosotros? 32 El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo podía no regalarnos todo juntamente con él? 33 ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios (está por nosotros como) el que declara justo. 34 ¿Quién condenará? Cristo Jesús (está por nosotros como) el muerto, más aún: el resucitado que está a la derecha de Dios e intercede por nosotros. 35 ¿Quién (podrá) separarnos del amor de Cristo? ¿la tribulación? ¿la angustia? ¿la persecución? ¿el hambre? ¿la desnudez? ¿el peligro? ¿la espada? 36 Como está escrito: «Por tu causa somos llevados a la muerte todo el día, hemos sido considerados como ovejas destinadas al matadero». 37 Pero en todo esto obtenemos una gran victoria mediante aquel que nos ha amado. 38 Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni las potestades, 39 ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna (podrá) separarnos del amor de Dios que (se ha hecho eficaz para nosotros) en Cristo Jesús.

Análisis

1. La *disposición* de la sección se reconoce con claridad: comenzando con la pregunta de v. 31a, se hace la suma de todo lo que antecede. Se compendia en v. 31b en una tesis que se desarrollará a continuación en varios pasos⁷⁵²: a) en v. 32 la prótasis de v. 31b («si Dios está por nosotros»); b) en v. 33s la apódosis de v. 31b («¿quién puede entonces estar contra nosotros?»). Sucede esto en dos figuras paralelas en las que, en el marco de una controversia futura, al posible adversario, al que se llama τίς en la pregunta, se contraponen Dios (v. 33) y Cristo (v. 34) como «nuestros» defensores mediante cuya acción en favor nuestro pierde toda consistencia la acusación y la condenación⁷⁵³. En v. 35-39 se trata, finalmente, c) de «quién» es capaz de separar del amor de Cristo a los unidos con él (v. 35a). Se cita a continuación una serie de experiencias de padecimiento (v. 35b) que se razonan mediante una cita de la Escritura (v. 37). Frente a todo ello (ἀλλ') aparece el triunfo incomparable que tenemos mediante el amor de Cristo (v. 37). Se profundiza aún esto en v. 38s mediante el convencimiento de Pablo de que ni siquiera todos los principados son capaces de separarnos del amor de Dios en Cristo.

2. Hay que preguntar hasta qué punto Pablo ha elaborado en esta sección una tradición anterior a él. Diversos elementos formales se encuentran indudablemente en v. 32-34⁷⁵⁴. Entre ellos se pueden contar las frases que hablan de la entrega del Hijo por nosotros (v. 32a) y de la muerte y resurrección de Cristo (v. 34ab), así como la frase de relativo de v. 34cd⁷⁵⁵. El estilo-nosotros, que conecta con ὅς en v. 32

752. Así Schille, *Liebe Gottes*, 232. Se pierde el carácter de v. 31b como tesis sobre todo lo siguiente allí donde se concibe v. 31b conjuntamente con v. 32 como una primera «estrofa» a la que siguen otras tres en v. 33s.35s.37s; así desde J. Weiss, *Beiträge*, 195s numerosos exegetas, por ejemplo, Michel 213; Käsemann 235s; Cranfield 434.

753. Según Gaugler 347s y Luz, *Geschichtsverständnis*, 371s, la pregunta de v. 33a pertenece aún a lo que antecede, de manera que viene, según el modelo de Is 50,7s, después de una tesis teológica, una pregunta retórica en la que se saca la conclusión de la tesis. Sin embargo, v. 32 es una afirmación independiente que se distingue claramente de las breves frases de participio en v. 33b y 34a. Además, v. 35a y v. 35b constituyen una unidad y, por consiguiente, no pueden formar un par con v. 34d. Cf. Balz, *Heilsvorvertrauen*, 117. Lietzmann en p. 87 (cf. su traducción 86) y tras él últimamente Schlier 277s entienden también las frases de participio y de relativo en v. 33b y v. 34 como preguntas. Esto es posible en cuanto a v. 33b y v. 34a, pero difícil respecto a v. 34bc. Además, así se pierde la clara relación con Is 50,7-9. Pero, sobre todo, entonces v. 35 no cuadra con v. 33s; tanto aquí como allí, con τίς se mira a posibles adversarios, pero no implica la idea de que Dios o Cristo puedan convertirse en adversarios, sea cual fuere la forma en que esto tenga que estar excluido objetivamente mediante las preguntas retóricas.

754. Se reconoce esto de manera general desde Norden, *Agnostos Theos*, 383.

755. Cf. las demostraciones en la exégesis.

y v. 34, así como el estilo participial recargado, son características típicas del material litúrgico. Además, podemos observar un vocabulario que Pablo no utiliza habitualmente en otros lugares o lo emplea de distinta manera. Recientemente se ha sospechado que también hay texto tradicional detrás de v. 35⁷⁵⁶ y especialmente en v. 38s⁷⁵⁷. Casi siempre se supone que, en esta sección final, Pablo ha utilizado piezas de tradición que todavía no habían sido recopiladas así con anterioridad⁷⁵⁸.

Además, últimamente se piensa que existe un texto tradicional en v. 33-34⁷⁵⁹ o en v. 31-34.35a.38.39a⁷⁶⁰ que Pablo ha cambiado puntualmente y ha insertado en su contexto. La reconstrucción⁷⁶¹ mencionada en último lugar resulta muy atrayente. Sin embargo, en la medida en que presupone que Pablo ha intervenido considerablemente en el texto de su documento base, esa reconstrucción pierde fuerza de convicción. Se supone, por ejemplo, que en el texto-base se leía τίς καθ' ἡμῶν; ὁ θεὸς ὑπὲρ ὑμῶν y que Pablo convirtió eso en una frase condicional e invirtió la secuencia de ambas frases⁷⁶². Tal afirmación es totalmente arbitraria. Además, nada indica que originariamente la frase de relativo de v. 32a siguiera a θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν y que Pablo la hubiera unido con v. 32b como apódosis. La unión asindética de ambas frases de relativo en v. 34c no produce la impresión de dos miembros de una fórmula, sino más bien parece una combinación de varias fórmulas *ad hoc*. Y tiene que quedar abierta la cuestión de si v. 38.39a fue la respuesta originaria, puramente negativa, a la pregunta-τίς de v. 35a. Por consiguiente, se hace más justicia al texto si se lo considera como concepción de Pablo, que ha tomado una serie de fórmulas y de motivos tradicionales y los ha reunido en una forma que no tuvieron con anterioridad.

3. Por lo que se refiere al *estilo*, la sección se destaca de todo lo anterior por su retórica, en la que, de manera peculiar, se utilizan elementos de diatriba para acentuar dichos de carácter confesional en primera persona del plural. Por eso frecuentemente se hace notar un carácter hímnico⁷⁶³. Sin embargo, esto no es correcto desde el punto

756. Cf. Münderlein, *Interpretation*.

757. Cf. Schille, *Liebe Gottes*, 236-238; Paulsen, *Überlieferung*, 147-149; Osten-Sacken, *Römer 8*, 22s.

758. Así Käsemann 236s.

759. Así Paulsen, *Überlieferung*, 141-147.

760. Así Osten-Sacken, *Römer 8*, 20-25. La observación decisiva consiste en que 1. la estructura de la sección está marcada por pregunta y respuesta; 2. la pregunta-τίς en v. 35 pertenece a lo que antecede; sin embargo, 3. su respuesta originaria la tiene no en v. 35b, sino en v. 38.39a, ya que τίς concuerda sólo con los poderes de carácter personal, pero no con los sufrimientos.

761. Cf. *ibid.*, 25.

762. *Ibid.*, 23-25; cf. también Paulsen, *Überlieferung*, 142.

763. Cf. la bibliografía mencionada en Osten-Sacken, *Römer 8*, 14, notas 1-4.

de vista de la historia de las formas⁷⁶⁴, porque en v. 31.34 el estilo dialogal y en v. 35.38s la secuencia del texto responden a la retórica de diatriba⁷⁶⁵. Se puede suponer que Pablo ha elegido aquí una forma estilística que solía utilizar en los discursos litúrgicos. Partiendo de ese «Sitz im Leben» se puede explicar de manera óptima la tendencia a tomar diversos materiales litúrgicos⁷⁶⁶.

Explicación

- 31 Con la pregunta «¿qué diremos al respecto?» introduce Pablo, como en 4,1; 6,1; 9,30 un nuevo pensamiento que adquiere aquí la función de resumen conclusivo de todo lo que precede a partir de 5,1⁷⁶⁷. Responde en v. 31b con una tesis. Que «Dios está por nosotros»⁷⁶⁸ se desprende de nuestra filiación divina (v. 14-17). De ahí se sigue que nadie puede estar «contra nosotros»⁷⁶⁹. «¿Quién?» es retórico. Como respuesta se presupone: «¡Nadie!».
- 32 Como primer punto comenta Pablo la afirmación decisiva de la frase condicional. Que Dios está a favor nuestro lo ha demostrado él mismo en la muerte expiatoria de Cristo⁷⁷⁰ porque no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros. Pablo utiliza una fórmula anterior a él que habla de la entrega del Hijo por nosotros⁷⁷¹,

764. Rom 8,31-39 es considerado un himno, comparable con Ef 1,3ss y con 1 Cor 13, por Martin, *Carmen Christi*, 19. Cf. del resto, sobre todo Michel 213. Paulsen, *Überlieferung*, 151 ve en v. 31-34 un himno subyacente.

765. Cf. para esto Bultmann, *Stil*, 71,73,19. Osten-Sacken, *Römer 8*, 28-35 remite para el esquema pregunta-respuesta en v. 31-34 a analogías sapienciales-rabínicas; Munderlein, *Interpretation*, para el catálogo de v. 35b en los discursos de juicio profético-apocalípticos.

766. Así Schlier 276, nota 1.

767. Así la mayoría de los exegetas, cf. Käsemann 236; Schlier 276, así como, de manera especial, Osten-Sacken, *Römer 8*, 57-60, el cual, sin embargo, reconoce ante todo un resumen de 8,1-30. Cranfield 434, que ve v. 31-38 como conclusión de toda la primera parte a partir de 1,16, va demasiado lejos. Temáticamente, v. 31-39 se refieren sólo a 5,1-11; 8,1-30.

768. Cranfield 435 indica que se trata de un motivo frecuente en los salmos: «Dios está con nosotros»; cf., por ejemplo, Sal 23,4; 46,4.8.12; 56,9.11; 118,6s. Sin embargo, este θεός μεθ' ἡμῶν se ha transformado aquí en θεός ὑπὲρ ἡμῶν.

769. El objetivo de la tesis pende de la formulación del decisivo «Dios por nosotros» como frase condicional: de que Dios esté por nosotros depende que nadie puede estar contra nosotros. Para la oposición ὑπὲρ-κατά, cf. 2 Cor 13,8; Mc 9,40.

770. Ὁς γε = *quippe qui*; cf. Kühner-Gerth II 175.

771. Cf. 4,25, también Jn 3,16 así como los dichos sinópticos sobre la entrega del Hijo del hombre por Dios. Popkes, *Christus traditus*, 251-253 ha demostrado que tan probable es que el motivo de la entrega por Dios sea más antiguo que la variante de la autoentrega de Cristo (Gál 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1 Tim 2,6) como que con la entrega se piensa en la muerte expiatoria (*ibid.*, 201-203, contra Kramer, *Christus*, 112-114, el cual

para destacar con fuerza la actividad salvífica de Dios mismo en la muerte expiatoria de Cristo (cf. 3,25; 4,25; 5,8). Añade «todos» teniendo presente 5,18s. Con la mirada puesta en Gén 22,16 (οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ) describe la actuación de Dios en la cruz de Cristo: como Abrahán no perdonó a su hijo querido, tampoco Dios perdonó a su propio Hijo (Rm 8,3; cf. de Cristo en Flp 2,6s)⁷⁷². Hizo que él, pues, «gastara lo mejor»⁷⁷³. La «entrega del Hijo» la entiende Pablo, como en 4,25, desde Is 53,6 (κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν)⁷⁷⁴. Consecuencia de esta actuación expiatoria de Dios es que, como a hijos suyos (v. 16), «nos regala todo juntamente con él», su Hijo, porque, según v. 17, somos herederos de Dios como coherederos de Cristo⁷⁷⁵. No se puede decidir de manera rotunda si se trata aquí de un futuro auténtico o lógico. El que en v. 33 se tenga presente la situación del juicio final habla a favor de la primera concepción; igualmente la comparación con 5,9s; el resto de los empleos de χαρίζεσθαι⁷⁷⁶ —en correspondencia con el de χάρις— inclina la balanza con gran fuerza a favor de la segunda. Mas puesto que las afirmaciones cristológicas en v. 33s hablan de la validez escatológica de la acción salvífica de Dios en la muerte y resurrección de Cristo ya ahora en el presente cristiano (cf. de manera especial v. 34b), el interrogante se demuestra inexacto. Lo mismo hay que decir de la pregunta de si Pablo con «todo» se refiere soteriológicamente a todo bien de salvación (cf. v. 28 así como 2 Cor 5,18)

refiere la fórmula, en el sentido de la fórmula del envío, al «venir» global del Hijo de Dios a la existencia terrena).

772. Aunque en Pablo φείδεσθαι es tan habitual como ἴδιος, aquí la proximidad de la formulación a Gén 22,16 es tan clara que no existen buenos motivos para negar la alusión a este lugar; contra Schlier 277. Sin embargo, es dudoso si Pablo empalma aquí con la evaluación judía de Gén 22 en el sentido de la espera de una actuación de Dios correspondiente a la obediencia sacrificial de Israel (así Dahl, *Atonement* 19-23), aunque Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 5,4 (fragmento griego en Dahl, *Atonement*, 19, nota 23) argumenta en el sentido de esta tradición judía y atestigua así su conocimiento en el cristianismo antiguo. Pero en Rom 8,32a sólo se toma de Gén 22 el motivo de no respetar, pero no precisamente el del sacrificio.

773. M. Lutero, *Choral*: «Alegraos, pues, queridos cristianos, juntos», estrofa 4 (EKG 239). Cf. en Pablo de manera similar 1 Cor 6,20: τμηρὴς ἡγοράσθητε.

774. Cf., por ejemplo, Hahn, *Hoheitstiel*, 62s. Sin embargo, sorprendentemente Is 53 no representa en la soteriología paulina el papel central que sobre todo Romaniuk, *L'Origine*, atribuye a este lugar; cf. Id., *De themate Ebed Jahwe in soteriologia Sancti Pauli*: CBQ 23 (1961) 14-25 (sobre Rom 8,32, *ibid.*, 15).

775. Según v. 17, hay que entender σὺν αὐτῷ en el sentido de nuestra vinculación con el Crucificado (así Michel 215, nota 1), no en el sentido de «juntamente con» (así Pr-Bauer 1548; Käsemann 236).

776. En 2 Cor 2,7.10; 12,13 así como, especialmente, en Ef 4,32, χαρίζεσθαι puede significar el perdón. Sin embargo, el contexto y el paralelo temático de 1 Cor 3,21-23 sugieren en Rom 8,32 el significado general de «regalar», cf. Cranfield 436s.

o cosmológicamente a la totalidad de la realidad, «al universo». La referencia retrospectiva a v. 17c, así como el uso lingüístico que hace de τὸ πάντα⁷⁷⁷ en los lugares restantes, en especial el paralelo en 1 Cor 3,21-23, hablan a favor del segundo significado en el que, sin embargo, se incluye constantemente la significación soteriológica. A la universalidad del efecto salvífico de la muerte expiatoria de Cristo (ὕπερ ἡμῶν πάντων)⁷⁷⁸ corresponde la universalidad de los dones salvíficos: a los redimidos de Dios tiene que pertenecer el mundo, la totalidad de su creación; la salvación de Dios no es algo particular. Precisamente por eso, la creación entera espera la liberación de los hijos de Dios (v. 19-21).

33s Partiendo de ahí, Pablo desarrolla ahora en v. 33s la tesis de v. 31b: «¿quién puede estar contra nosotros?». ¿Puede existir aún algún tipo de acusador capaz de discutir a los elegidos de Dios (cf. v. 28-30), ante el foro del juicio final, su participación en la salvación universal⁷⁷⁹. En virtud de v. 32 sólo cabe una respuesta: «¡Nadie!». Porque en la muerte expiatoria de Cristo se ha hecho eficaz la justicia de Cristo (3,21-26), de manera que Dios nos «justificará» (es decir, nos declarará libres) en el futuro contra toda acusación posible⁷⁸⁰. Pablo formula en consonancia con Is 50,8 (ἐγγίξει ὁ δικαίωσας με). De igual manera, la siguiente pregunta «¿quién puede condenar?» responde a la doble exclamación de un juez diciendo que tenga a bien presentarse un adversario del siervo de Dios (τίς ὁ κρινόμενός μοι; Is 50,8) cuando, sin embargo, Dios está presente como su auxilio (Is 50,9). En la imagen del siervo de Dios Pablo no ve — a diferencia de lo que sucede en 4,25 — a Cristo, sino a los cristianos. Y en el lugar de Dios como δικαίων se encuentra Cristo Jesús⁷⁸¹ como el Crucificado (ὁ ἀποθανών). Pablo piensa desde v. 32 en la muerte expiatoria de Cristo, pero apunta a su resurrección⁷⁸² como presupuesto de su posición actual «a la derecha de Dios» según Sal 100,1⁷⁸³, en la que

777. Cf. 1 Cor 8,6; 15,27s; Flp 3,21; Col 1,16-20; Ef 1,10s.23; 3,9; 4,6.10; Heb 1,2s; 2,8-10.

778. Cf. Mc 14,24; Mt 26,28.

779. Para el significado forense de ἐγκαλεῖν cf. Hech 19,38.40; 23,28s; 26,2.7.

780. Para el sentido forense de δικαίων, cf. 3,4; 1 Cor 4,4; 1 Tim 3,16. Sobre este tema, cf. 3,26; 4,5; 5,9; 8,30; 1 Cor 6,11; Tit 3,7.

781. Ἰησοῦς falta en B D Koiné a m sy sa Ir^{ms} Ambst. «La omisión se explica, en cualquier caso, más fácilmente que la añadidura» (Kühl 309). Cf. el comentario en Osten-Sacken, *Römer* 8, 37, nota 9. La variante ἡμεῖς δὲ Χριστός Ἰησοῦς en P46 a d* acentúa la posición de Cristo al lado de Dios en v. 33.

782. Se concibe μάλλον δὲ en el sentido de 5,9s. Subyace la fórmula simple Χριστός ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη de 1 Tes 4,14; cf. Rom 14,9; 2 Cor 5,14s. N* A C Ψ 33 al co añaden: ἐκ νεκρῶν.

783. Cf. 1 Cor 15,25; Col 3,1; Ef 1,20; Heb 1,3.13; 8,1; 10,12s; 12,2; Hech 2,34s; Mc 12,36 par; 16,19. La variante δεξίαι en P27.46 N² B D F G pm b vg^s sy^a sa es, sin embargo, ciertamente secundaria a pesar de la buena testimonio.

Cristo «intercede por nosotros»⁷⁸⁴, de manera que ni ahora ni en el futuro puede haber alguien que sea capaz de condenarnos *post Christum crucifixum* (cf. v. 1).

¿Qué relación existe entre la «intercesión» de Cristo en favor nuestro y la del Espíritu en v. 26s? La idea es que el Espíritu intercede por los cristianos en la tierra, en sus corazones, mientras que Cristo lo hace en el cielo, en el lugar del futuro juicio final; está junto a Dios y ha destruido ya ahora, de antemano, toda posible condenación al final de los tiempos. El objetivo de las respectivas intercesiones es, por una parte, fundamentalmente el mismo: equilibra la diferencia entre la situación del presente preescatológico, terreno, de los cristianos y la realidad celeste escatológica junto a Dios. El Espíritu elimina la distancia lingüística de los terrenales respecto de Dios, distancia que ellos sólo pueden expresar en el «gemido». Al dar el Espíritu a éste una lengua conforme a Dios, el lamento de ellos consigue llegar a oídos de su Redentor. El Cristo exaltado, por el contrario mantiene libre para los suyos como elegidos de Dios su lugar en la realidad futura de la salvación consumada contra toda oposición y garantiza así como Resucitado la verdad y validez escatológicas de su liberación del poder del pecado, de la ley y de la muerte que ha logrado para ellos mediante su muerte. Su intercesión «por todos nosotros» convierte el *pro nobis* de su muerte en realidad escatológica incontrovertible. Objetivamente se corresponden ambas cosas: mediante la actuación intercesora de Cristo en el cielo se garantiza que a la actual participación de los cristianos en su padecimiento seguirá la futura participación de éstos en la glorificación de Cristo (v. 17). De esta manera, Cristo fundamenta la certeza de la esperanza de los cristianos en medio del sufrimiento, mientras que el Espíritu, como anticipo de la realidad salvífica escatológica, elimina, por el contrario, la debilidad de los que padecen aquí y ahora y la oración de éstos, anticipándose a su gemido, hace que encuentre el camino hacia donde es eliminada y transformada en júbilo (cf. 5,2.11).

Si con esto es segura la verdad escatológica de 8,1, porque el amor 35 de Cristo que nos ha demostrado en la cruz es inquebrantable, se sigue de ahí que, a la inversa, tampoco nosotros podremos ser arrancados de este amor de Cristo⁷⁸⁵. ¿Quién podría hacerlo? Pablo comienza enumerando en v. 35b los diversos tipos de padecimientos (cf. v. 18) tal como ha tenido que experimentarlos personalmente en repetidas ocasiones a lo

784. La Carta a los hebreos concluye de Sal 110,4 que el Cristo resucitado y exaltado ha obrado expiación eterna como sumo Sacerdote celeste; cf. Heb 4,14-16; 5,6-10; 6,19s; 7,1-10.18. ¿Acaso nació la serie exaltación-intercesión de Rom 8,34b, que es tradicional y prepaolina, de la combinación de Sal 110,1.4, de manera que se haría visible aquí el origen histórico-tradicional de la cristología de la Carta a los hebreos? Cf., por lo demás, también la función del Paráclito en Jn 14,16s.

785. La variante de N 365.1506 pc t sa: ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ (B: + τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) armoniza con v. 39.

largo de su actividad apostólica⁷⁸⁶. Presiones externas e internas, persecución, hambre, robo de las ropas, peligro para el cuerpo y para la vida, asesinato crean claramente un clímax. Pero todo esto afecta no sólo al apóstol, sino a todos los cristianos en general. Pablo cita para esto Sal 36 43,23⁷⁸⁷. En el contexto, hay que referir el «nosotros» de la cita al «nosotros» de los cristianos. Llegan a la muerte «por tu causa», es decir, a causa de Cristo⁷⁸⁸, y esto durante todo el día (cf. 1 Cor 15,31; 2 Cor 4,10s). Son vistos como si se tratara de ovejas que viven para que las maten. Mas (ἀλλ') a aquel que padece todo esto a causa de Cristo, a 37 ése no le separan estos padecimientos del amor de aquel que como el Crucificado tomó sobre sí padecimientos y muerte en favor nuestro (cf. 1 Pe 2,21-25). Efectivamente, los cristianos padecen con Cristo para así ser glorificados también con Cristo (v. 17c). Por eso consiguen ya en medio de los sufrimientos la victoria sobre el padecimiento; como una victoria que supera la realidad de todo padecimiento presente y reporta infinitamente mucho más que su simple terminación. Es la victoria que consiguió el Crucificado en su amor a nosotros. Su fuerza es no sólo superior al sufrimiento de manera que éste no puede separarnos del amor 38s (v. 35), sino que supera también todos los poderes que dominan sobre la tierra y sus habitantes. Pablo enumera estos poderes —como anteriormente los sufrimientos en v. 35— según una secuencia. En ella existe una diferencia respecto de la anterior: aquí no se introduce la enumeración con ἢ, sino con οὔτε. Pablo está completamente seguro de que ninguno de estos poderes tiene fuerza para separarnos del amor de Dios que se ha hecho eficaz, y ha logrado una victoria impresionante, en Cristo Jesús Señor nuestro, en su muerte y resurrección.

La serie está dividida artísticamente:

οὔτε θάνατος οὔτε ζωή
οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί⁷⁸⁹
οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα
οὔτε δυνάμεις⁷⁹⁰
οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος
οὔτε τίς⁷⁹¹ κτίσις ἕτέρα...

786. Cf. 1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,7-12; 6,4-10; 11,23-27.

787. El texto coincide plenamente con LXX (salvo ἕνεκα LXX).

788. Cf. 2 Mac 7,9.11; Mc 8,35 par; 10,29 par; 13,9 par; Lc 6,22; Ap 1,9.

789. Οὔτε ἐξουσίαι se encuentra en D delante y en C 81.104 al syⁿ bo^{ms} detrás de οὔτε ἀρχαί.

790. Paulsen, *Überlieferung*, 149, pasa οὔτε δυνάμεις a la línea precedente y οὔτε τίς κτίσις ἕτέρα a la línea final, de manera que siguen una tras otra dos colas de dos estiquios y dos colas de tres estiquios.

791. Τίς falta en P46 D F G lat sy (haplografía).

Mientras que las tres primeras líneas se componen claramente de pares de conceptos e igualmente «altura» y «profundidad» forman también un par, queda aparte οὔτε δυνάμεις como miembro único. Sin embargo, no hay razón para montar hipótesis⁷⁹². A lo sumo se podría suponer que Pablo mismo ha ampliado mediante añadiduras una serie anterior a él y, de esta manera, ha separado las «fuerzas» de los «ángeles» y «principados»⁷⁹³. Sin embargo, no se puede apoyar esto mediante la demostración de que se trata de conceptos no paulinos⁷⁹⁴ sino, a lo sumo, indicando que las series de nombres-principados en el mundo celeste tienen un lugar fijo, cf. Flp 2,10; Col 1,16; Ef 1,21. Sin embargo, en 1 Cor 15,24 se encuentra una serie trimembre también en contexto paulino, de manera que, de forma similar, Rom 8,38s puede ser un texto creado por Pablo. La especie de trastorno del ritmo mediante la sobrecarga de οὔτε δυνάμεις puede haber surgido fácilmente a la hora de dictar. Pero tal vez pensaba Pablo en la agrupación οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος: «No poder alguno ni en la altura ni en la profundidad».

«Vida y muerte, presente y futuro» se encuentran también yuxtapuesto en 1 Cor 3,22. La agrupación parece, pues, ser habitual en Pablo. Habría que tener presente esto en la exégesis y no conceder excesiva importancia a la pregunta de cómo se puede mencionar⁷⁹⁵ a la vida como poder enemigo junto a la muerte, a la que conocemos muy bien por lo que antecede como el «último enemigo» (1 Cor 15,26). Si con el par muerte-vida no se piensa simplemente en todo el arco de tensión de la realidad de la vida terrena, con ζωή se podría pensar en el «estar en la carne» (v. 8) cuyas maquinaciones son «enemistad contra Dios» (v. 7) y «encontrarse aquí lejos del Señor» (2 Cor 5,6). Se nombra a los ángeles como poderes enemigos de Dios⁷⁹⁶; igualmente

792. Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909 (FRLANT 110) supone que οὔτε δυνάμεις constituyó originariamente un grupo de tres con οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, y que fue omitido después para ser introducido finalmente en lugar falso, o que οὔτε δυνάμεις penetró «desde alguna parte (por ejemplo de 1 Cor 15,27) en el texto original», y el resto de la añadidura οὔτε ἐξουσίαι trata de restablecer «la igualdad de los pares estropeada por la intromisión».

793. Schille, *Liebe Gottes*, 238 considera οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα como una añadidura paulina (cf. 1 Cor 3,22; Ef 1,21); Osten-Sacken, *Römer 8*, 40-43 igualmente οὔτε θάνατος οὔτε ζωή, de manera que para el texto tradicional quedan entonces sólo dos colas para una de ellas con tres miembros.

794. Contra Schille, *Liebe Gottes*, 239s.

795. Cf., por ejemplo, Schlier 280: «También ella (la ζωή) —tanto la totalidad de la vida como cada momento— puede ser «imponente», es decir, atraer o retraer del amor de Dios y ser amenazadora. Y precisamente también la vida tranquila e inofensiva —no menos que la movida y peligrosa— puede convertirse en algo hostil precisamente por separar del amor de Cristo». Esta exégesis se corresponde con la agustiniana en Tomás, *Röm*, 727, el cual interpreta «mors» como «praecipuum inter terribilia», con lo que se introducen puntos de vista que ciertamente son no paulinos.

796. Cf. 1 Cor 4,9; 6,3; 11,30; 2 Cor 11,14; 12,7, así como, de manera especial, Col 2,18, y para esto Lohse, E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, 1968 (KEK IX, 2), 174s; de distinta manera Schweizer, E., *La Carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 138-141.

a los «principados» y «potestades»⁷⁹⁷. También lo «presente y futuro» tiene que designar seres enemigos que tratan de dominar sin éxito el mundo presente terreno así como el futuro celeste (cf. Ef 1,21). Tal vez hay que considerar «altura y profundidad» como poderes astrales⁷⁹⁸, caso de que no se piense simplemente en una indicación de lugar personificada⁷⁹⁹. Sean cuantas fueren las «criaturas» demoníacas existentes⁸⁰⁰, ni una sola tiene la fuerza para arrancarnos de la fuerza y del ámbito de acción del amor de Dios que, partiendo de la muerte expiatoria de Cristo, comprende y protege, en su efecto universal, a todos los cristianos. «En Cristo Jesús» es aquí una designación local histórico-salvífica; «nuestro Señor» es conclusión solemne (cf. 5,11.21; 6,23) como resonancia de la confesión bautismal (10,9).

Resumen

Con crecida intensidad lingüística conduce Pablo la segunda parte de la exposición del evangelio (cap. 5-8) a su meta y punto culminante. En este canto de la certeza de la salvación pone palabras a aquella «jactancia» a la que conducía el pensamiento en 5,1-11. Ella responde a las muchas y variadas amenazas a las que está expuesta nuestra vida y bajo las cuales estaría perdida y aplastada si no tuviera su lugar «en Cristo Jesús». Pero éste es el lugar de la cruz en el que Dios mismo está presente en toda su realidad (para nosotros: como amor en el que él se nos entregó por completo al entregar a la muerte en favor nuestro a su propio Hijo con el que se identifica plenamente). En la cruz, Cristo y Dios son uno: *el Crucificado es, como Hijo de Dios, la realidad del amor de Dios*. Este es el motivo de que no exista poder alguno capaz de «condenarnos», es decir, de asignarnos a la realidad de la aniquilación que es la consecuencia del pecado: el amor de Dios nos declara libres de ella porque Cristo tomó sobre sí esta aniquilación.

797. Cf. 1 Cor 15,24 y especialmente Ef 6,12; Col 2,15 y tal vez 1 Pe 3,22. De distinta manera Col 1,16; 2,10.

798. Cf. al respecto Bertram en ThWNT VIII, 611s.

799. Así Orígenes en Cramer 292 y Rufino 1135s, el cual remite, por una parte a Ef 6,12 y por otra a Flp 2,10. Así ahora también Cranfield 443; «The meaning is simply that neither the highest height nor the deepest depth (or should we say 'neither heaven nor hell?') will be able to separate us from God's Love».

800. Con κτίσις indica Pablo que todos los poderes, por más hostilmente que puedan obrar contra Dios y contra la comunidad de sus elegidos, están sometidos a su poder por su condición de criaturas, poder que en la muerte y resurrección de Cristo se impuso como el poder de su amor y nos regala esta victoria excelsa contra todos los representantes demoníacos y funcionarios del mal. No existen principados ni potestades fuera del poder creador de Dios.

Pero el poder de ese amor se demostró en la resurrección del Crucificado por nosotros, en que en *su* «entrega» no se hizo añicos el amor mismo, sino que obtuvo una extraordinaria victoria sobre todas las fuerzas de aniquilación. La resurrección y exaltación de Cristo revelan esta victoria del amor de Cristo: como Dios fue uno con su Hijo en la muerte, de igual manera el Resucitado y Exaltado es uno con Dios en su poder ilimitado. En la resurrección de Cristo se ha anulado su muerte, pero no el efecto expiatorio de su muerte, porque el amor de Dios es la fuerza, activa ahí, del acercamiento salvador a nosotros. Por consiguiente, en su exaltación Cristo no se distancia de nosotros; se aleja sólo físicamente, pero el amor del Crucificado por nosotros permanece vigente de manera escatológico-definitiva y completa en este alejamiento: el Exaltado «intercede por nosotros». Debido a que el amor de Dios ha roto en la muerte expiatoria de su Hijo la soberanía del pecado y de la muerte, Cristo se eleva sobre el ámbito de realidad de la muerte y del pecado. Su exaltación significa, muy por encima del ámbito de soberanía del pecado y de la muerte, que el amor de Dios ha abierto un mundo de salvación consumada en el que sólo ella reina en la figura del Crucificado exaltado y crea una realidad de vida que está determinada e impregnada constantemente por el amor. Y porque el Exaltado es el Crucificado que rompió a escala universal la soberanía de los poderes de desgracia sobre todos los hombres y sobre la creación entera, por eso el ámbito de soberanía «superior» del Exaltado comprende también todo el ámbito de soberanía «inferior» de aquellos poderes de desgracia e incluye en sí la creación entera, «el universo».

Sin embargo, mientras que esto vige ya desde el aspecto «superior» de la consumación escatológica *post Christum crucifixum*, esta consumación, desde el aspecto «inferior» de los cristianos en su situación terrena, es todavía un futuro por llegar. Porque los que en el bautismo fueron unidos a Cristo crucificado participan todavía en multitud de sufrimientos que los oprimen y angustian, en los padecimientos de Cristo. Y todavía tienen que defenderse de la violencia de aquellas instancias de desgracia de cuya soberanía ciertamente han sido liberados, pero a cuyos zarpazos continúan estando expuestos. Visto desde el aspecto terreno, parece que su poder abarca todo el universo, vida y muerte, presente y futuro, altura y profundidad. Pero debido a su vinculación personal eficaz con el Crucificado que reina «arriba» como Exaltado pueden vivir «abajo», en la tierra, y combatir las luchas diarias, con la certeza de que la fuerza de aquellos poderes no es suficiente para arrancarlos del amor de Cristo. Por el contrario: porque el amor del Crucificado es el amor de Dios y es cierto que el amor de Dios en su poder *ha* roto la soberanía de aquellos poderes, el amor

de Dios *arrancará* también del poder de aquellos principados a los cristianos que están oprimidos todavía. Por eso, partiendo de esta certeza de la fe en Cristo, Pablo puede entonar el canto de victoria frente a la totalidad de estos poderes por más amenazantes que los experimente.

Aunque es cierto que los cristianos están familiarizados con el sufrimiento, las debilidades, angustias y fracasos y no pueden obviarlos porque están unidos con el Crucificado y, por consiguiente, se encuentran a su lado contra los poderes de desgracia y no pueden llegar a un acuerdo con ellos, igualmente es cierto que nadie que cree en Cristo puede ser vencido por padecimiento, debilidad, angustia y fracaso alguno. Ni la resignación ni la autoafirmación obstinada pueden determinar la vida de un cristiano que cree. Un cristiano que no pueda tomar parte en el júbilo de la alabanza de la Iglesia, frente a toda la realidad del mundo, en su culto ante Cristo, un cristiano en cuya vida diaria no resuene esta alabanza como *cantus firmus*, ese tal no es cristiano, porque no es consciente de la enorme pretensión de la fe en Cristo de haber vencido al mundo en su conjunto. Esta ilimitada certeza de la salvación se distingue de todo tipo de entusiasmo precisamente en que canta la realidad de la superación, mediante la muerte y resurrección de Cristo, no dejando de lado toda la realidad experimental del enajenamiento, no saltando por encima de ella, sino desde ella y con la consciencia de participar en ella.

Entre los cantos de la Iglesia, los corales más profundos y grandiosos son precisamente los inspirados por nuestra sección, y más que ningún otro, por ejemplo éste⁸⁰¹:

«En ti alegría en todo llanto,
oh tú, dulce Jesucristo.
Por ti tenemos dones celestiales,
tú, el Salvador de verdad;
socorres en daños, desatas lazos;
quien en ti confía ha construido bien,
permanecerá por siempre. Aleluya.
Nuestros ánimos están en tu bondad,
a ti nos adherimos en la muerte y en la vida,
nada puede separarnos. Aleluya.
Si te tenemos, no puede dañarnos
diablo, mundo, pecado o muerte.
Todo está en tus manos, puedes cambiarlo todo
sea cual fuere el apuro.

Por eso te honramos, tu loa aumentamos,
con sonoros sonos nos alegramos todos
en esta hora. Aleluya.
Cantamos jubilosos y triunfantes,
amamos y alabamos tu poder allá arriba
con corazón y boca. Aleluya».

Igualmente el coral: «Jesús, mi alegría»⁸⁰², al que J. S. Bach vinculó de tal manera en su homónimo motete⁸⁰³ con Rom 8,1s.10s que todo el capítulo 8, en su tensión objetiva, se ha convertido en una música que hace resonar con incomparable densidad la certeza cristiana de la salvación como júbilo en medio del sufrimiento.

801. EKG 288.

802. EKG 293.

803. BWV 227.

B 1,18-11,36 CUERPO DE LA CARTA (III)

III. 9,1-11,36 LA REALIDAD PARADOJICA DE LA ELECCION

1. A partir del capítulo 6, Pablo está ocupado en las dos objeciones centrales de su interlocutor judío contra el evangelio y que ya había rechazado rotundamente en 3,1-8. Una vez que ha probado en 6,1-8,39 que la justicia cristiana es verdadera justicia, se vuelve ahora a la pregunta de cómo la justicia de Dios, tal como él la proclama, es verdaderamente aquella justicia de alianza en virtud de la cual Dios eligió a Israel, cuando, sin embargo, Israel, el pueblo elegido, se encuentra frente a la Iglesia, nueva comunidad de la alianza. Como es claro que estos tres capítulos constituyen un raciocinio cerrado en sí, con idéntica claridad hay que reconocer el lugar y significación de ese raciocinio en el contexto del cuerpo de la carta. Al desconocimiento de esta posición de Rom 9-11 en el contexto, paralelamente a Rom 6-8, se debe que algunos exegetas hayan considerado la sección como un excursus que podría desaparecer sin que esto supusiera daño alguno para el conjunto de la Carta a los romanos⁸⁰⁴.

En este sentido hay que determinar el *tema* de esta tercera parte. No se trata de la pregunta acerca de la suerte de Israel en sí⁸⁰⁵; tampoco del problema de la predestinación⁸⁰⁶ ni el problema de la historia de la salvación en el ejemplo de Israel⁸⁰⁷. Tampoco se trata únicamente

804. Así, especialmente acentuado, Dodd 148: «Chaps. IX-XI form a compact and continuous whole, which can be read quite satisfactorily without reference to the rest of the epistle»; cf. 149: «the epistle could be read without any gap, if these chapters were omitted». Para soluciones crítico-literarias equiparables del siglo XIX, cf. Schmithals, *Römerbrief*, 22s nota 34.

805. Así, por ejemplo, Lietzmann 89; Schmidt 282 y especialmente de nuevo Kuss 662, 665 que formula el tema de la siguiente manera: «¿Cómo hay que entender en el contexto de los planes divinos de salvación revelados en la Escritura de los judíos (sic) el rechazo de la inmensa mayoría del pueblo judío ante el mensaje de fe ofrecido por Jesucristo?».

806. Este fue el hilo conductor de la exégesis precrítica. Cf. ahora, empalmado con la doctrina de la elección, de Barth, en KD II/2, Cranfield 448-450.

807. Cf. especialmente Beyschlag, W., *Die paulinische Theologie, Römer IX-XI*, Berlin 1868; Kühl, E., *Zur paulinischen Theodizee*, en *Theologische Studien. FS B. Weiss*, Göttingen 1897, 52-94; Weber, *Heilsgeschichte*; Munck, *Christus und Israel*; bajo el aspecto especial de una historia de la salvación del tiempo posmesiánico; Schoeps, *Paulus*, 248-249.

del problema de Dios a la vista de la caída de Israel⁸⁰⁸ ni del tema de la justicia de Dios⁸⁰⁹. Todo esto son aspectos más o menos importantes del raciocinio paulino. Pablo quiere y tiene que responder a la objeción central del interlocutor judío, según la cual la predicación de la salvación universal del evangelio, tanto para los judíos como para los gentiles, se ha obtenido al precio de romper la promesa de elección de Dios hecha a Israel; que la tesis de la justificación de todos los hombres como pecadores está construida sobre el fundamento resquebrajado de la historia de la salvación; que, por consiguiente, el evangelio no puede ser sino una palabra vacía y la salvación predicada en ella, sin realidad; la Iglesia compuesta por judíos y gentiles, una comunidad de salvación sin fundamento salvífico, porque la justicia de Dios proclamada en el evangelio en realidad no puede ser sino injusticia, porque ya nada tiene que ver con la justicia de alianza para Israel. A este reproche de la *irrealidad de toda promesa de Dios y de la salvación de Dios* como una única y enorme blasfemia es al que Pablo tiene que responder una vez que ha contestado en Rom 6-8 al reproche de irrealidad de la justicia cristiana. Mas puesto que el primer reproche se basa en éste, la primera respuesta sólo tiene fuerza en la medida en que Pablo puede invalidar ahora aquel reproche fundamental.

Pablo *debe* responder a la pregunta no sólo por apologética frente a la sinagoga, sino, sobre todo, para comprensión del evangelio en la comunidad misma. El Dios cuya actuación salvífica proclama el evangelio es el mismo Dios que eligió a Israel. La justicia de Dios que se revela en el evangelio es la misma justicia de la alianza en la que Dios eligió a los patriarcas y puso en vigor todas las instituciones de salvación (9,4s). El acontecimiento de Cristo está en línea de continuidad con toda la precedente actuación salvífica de Dios en Israel. El evangelio «fue proclamado con anterioridad por los profetas en las sagradas Escrituras» (1,2). De hecho, pues, la realidad de todo discurso cristiano acerca de Dios depende de la identidad con el Dios de Israel y de la conexión de su actuación salvífica actual en la muerte y resurrección de Cristo con toda la anterior actuación salvífica en Israel. La justificación de todos los pecadores, proclamada en el evangelio y aceptada en la fe, tiene un horizonte histórico-salvífico⁸¹⁰. La Iglesia es el «Israel de Dios» (Gál 6,16). Por eso *tiene* que tomar Pablo como cuestión

808. Cf., particularmente, Gaugler II, p. VI: «Su pregunta es la pregunta de Dios mismo; la pregunta de cómo hay que entender a Dios si cae Israel»; además, por ejemplo, Dinkler, *Prädestination* 81; también Luz, *Geschichtsverständnis*, 402.

809. Así Müller, *Gottes Gerechtigkeit, passim*; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 91.

810. Cf. de manera especial Käsemann 243s.

intraeclesial central la pregunta acerca de la realidad histórico-salvífica del evangelio. Y en el horizonte de esta pregunta, el no de Israel frente al evangelio, su aferramiento a la *torá* y a la justicia por la ley, su distanciamiento de la Iglesia y su animadversión contra el evangelio se convierten en un problema teológico profundo. Porque este no de Israel es un no contra la justicia *de Dios*: ¿no debe responder a él el no de Dios contra sus elegidos? Como el pueblo de Dios está contra Dios, así también Dios contra el pueblo. «¿Ha rechazado Dios a su pueblo?» (11,1). Hacia esa pregunta confluye todo lo que hay que decir respecto de Israel. Pero con ello se agudiza el problema de la injusticia de Israel frente al contexto de 3,1-4. Mientras que la acción expiatoria de la justicia de Dios en la muerte de Cristo cubre el pecado de Israel como el de los gentiles, el no de Israel contra Cristo, como no contra la justificación del pecado, es ahora definitivo-irrevocable. En consecuencia, definitiva e irrevocable tiene que ser la ira de Dios contra Israel (cf. 1 Tes 2,16).

Pero justamente ese es el problema *teo-lógico*: si Dios, que eligió a Israel, tiene que rechazar a su pueblo elegido, tiene que retirar su palabra dada. Pero si Dios es Dios como el Dios de Israel, es imposible que su palabra caiga por tierra (9,6). De esta manera, surge una aporía: por una parte, Dios tiene que rechazar a su pueblo caído en la medida en que su justicia se impone contra sus enemigos; por otra parte, es imposible que Dios rechace a su pueblo elegido, que niegue su alianza con él, porque su justicia es justicia de alianza en la que mantiene una fidelidad inquebrantable a su pueblo elegido. Por este motivo teológico, el problema de Israel es el problema de la Iglesia en la medida en que su Dios es también el Dios de Israel. La pregunta del interlocutor judío alcanza el corazón del apóstol no sólo porque Pablo es judío por nacimiento, sino porque por motivos histórico-salvíficos es un judío también como apóstol de Jesucristo. Israel y la Iglesia son hermanos histórico-salvíficos; no pueden separarse el uno de la otra por grande que sea su enemistad, porque Dios como el Dios de Israel no puede desvincularse de su pueblo caído por grande que sea su ira.

2. Pablo expone su *raciocinio* de manera que la aporía se agudiza al final y sólo es resuelta mediante la revelación de un misterio oculto hasta ahora. Tras una introducción personal que enmarca el problema (9,1-5), Pablo, en una primera sección (9,6-29) y desde el aspecto de Dios, muestra que la justicia de Dios jamás se ha hecho dependiente de los hombres y, por consiguiente, no puede ser tachada de injusticia cuando su ira se dirige contra Israel. Porque desde el principio se realizó la elección de Dios como selección (9,6-13), de modo que Dios en su justicia es libre para compadecerse de quien quiera compadecerse y rechazar a quien quiera rechazar (9,14-18); y por consi-

guiente es insostenible cualquier tipo de censura porque él llama ahora a los gentiles, al no-pueblo, y salva sólo un «resto» de su pueblo, mientras que entrega a la gran masa a la perdición (9,19-29).

A continuación, en una segunda sección, Pablo argumenta desde Israel. El ha transgredido la «ley de la justicia» mientras que los gentiles la han alcanzado. Efectivamente, dado que sólo se puede alcanzar esa meta en la fe, pero Israel quiere conseguirla en virtud de las obras, en su carrera, éste ha ido a parar contra la «piedra de choque» (9,30-33). Ciertamente que Israel tiene celo por Dios, pero desviado: desconoce la justicia *de Dios* y busca su propia justicia mientras que, sin embargo, Cristo es el final de la ley, ya que sólo él permite a los creyentes alcanzar la meta (10,1-4). Esta justicia por la fe se contrapone a la justicia por las obras ya que hace que la vida no dependa de la actuación, sino que se acerca a todos los hombres tanto judíos como gentiles, como «palabra de la fe». Pero los judíos no creen aunque pueden escuchar y entender esta palabra y Dios continúa extendiendo sus manos hacia ellos (10,5-21).

De esta manera, tanto de la primera sección como de la segunda, se hace inevitable la pregunta: «¿Ha rechazado Dios a su pueblo?» (11,1). Con esto comienza la tercera sección (11,1-32). Aunque Pablo reprueba la pregunta, la reanudación de la idea del «resto» apunta a decir que se ha pronunciado la maldición sobre todos «los restantes» (11,1-10). Al convertirse así Pablo en apóstol de los gentiles, reina, sin embargo, una voluntad salvífica secreta de Dios en el hecho de que la salvación llega a los gentiles a costa de Israel. Entonces, ¿no debería estar fundamentado en esa voluntad el que también fuera salvado Israel como totalidad? En cualquier caso, los gentiles no deben presumir frente a Israel por tener la salvación, imitando el exclusivismo de los judíos, que, por su parte, se glorían frente a los gentiles. Dios puede rechazar a los gentiles de igual manera que rechaza ahora a Israel por su causa (11,11-24). Pero que es verdad que Dios salvará realmente a todo Israel tan pronto como haya entrado el número completo de los gentiles, esto sólo puede decirlo Pablo como profeta en un «misterio» que le ha sido revelado. En este misterio se abre la mirada a la verdadera esencia de la actuación salvífica de Dios, su compasión paradójica, único marco en el que encuentra una solución la aporía de Israel (11,25-32). De esta manera, toda la exposición — y al mismo tiempo el raciocinio del cuerpo de la carta — desemboca en una alabanza de Dios (11,33-36).

3. Para comprender Rom 9-11 es importante exponer brevemente la *historia del problema* en el cristianismo primitivo⁸¹¹. Pablo mismo

811. Cf. Hunzinger, C.-H., *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen, en Leben angesichts des Todes (FS H. Thielicke)*, Tübingen 1968, 69-88, aquí 83-85; Davies, *Paul and the People of Israel*.

pensó de manera distinta acerca de la posición histórico-salvífica de Israel en sus cartas más tempranas. En 1 Tes 2,14-16 mira la lucha constante de la sinagoga contra su misión. Y la ve en conexión con la persecución de los judeo-cristianos en Judea por sus propios conciudadanos: como los judíos mataron al Señor, lo mismo hicieron ya con los profetas. Pablo recoge aquí un motivo que aparece con frecuencia en la tradición de Jesús⁸¹², cf. Mt 5,12 par; 23,29-33 par; 23,34-36 par; 23,37-39 par; Hech 7,52; además, sobre todo, Mt 8,10 par; 8,11s par; Mc 12,1-12 par; Mt 22,1-10 par; Lc 19,39-44; Mt 27,25. Pablo compendia esto en el juicio de que los judíos no son agradables a Dios y sí repugnantes a todos los hombres. Al tratar de impedir la predicación de la salvación a los gentiles, consumirían sus pecados. Por eso la ira escatológica de Dios ha caído ya sobre ellos (ἐφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος).

En Gál 4,21-31 se ha fundamentado este juicio. Interpreta aquí a Agar y a Sara como dos pactos de alianza contrapuestos: el primero, como el «del Monte Sinaí» «en la Jerusalén actual»; el segundo, por el contrario, como el de la promesa en la «Jerusalén superior». La realidad del primero es la esclavitud (εἰς δουλείαν γεννώσασα); la del segundo, la libertad. Los judíos han nacido como hijos de la esclava Agar según la carne; «nosotros», cristianos, por el contrario, como hijos de la libre Sara según el Espíritu mediante la promesa. Mientras que, por consiguiente, los judíos han nacido desde un principio para la esclavitud, «nosotros» (los cristianos) como hijos de la promesa, liberados para la libertad (5,1). «Así como entonces el engendrado según la carne perseguía al engendrado según el Espíritu, así también ahora. Pero, ¿qué dice la Escritura? Expulsa a la criada y a su hijo; porque no debe heredar el hijo de la criada juntamente con el hijo libre» (v. 29s). Esto quiere decir que los judíos han sido rechazados por Dios, excomulgados de la herencia como realización de la promesa de salvación; sólo la Iglesia es la heredera. Lo que Pablo, pues, niega apasionadamente en Rom 11,1 lo ha mantenido como definitivo poco antes en la Carta a los gálatas. Cuando, sin embargo, también en la Carta a los romanos, a partir de 9,2b, discurre hacia la misma excomunió escatológica del Israel enemigo del evangelio, desde el trasfondo de sus juicios más tempranos resulta tanto más sorprendente la respuesta que, a partir de Rom 11,11s, encuentra Pablo en el «mysterium» de Rom 11,25s: significa nada menos que un cambio en su pensamiento histórico-salvífico; y ese cambio es objetivamente una consecuencia de aquella predicación radical de justificación (Rom

812. Cf. Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967 (WMANT 23).

11,28-32; cf. 11,15), de cuya vertiente se seguía todavía para él el juicio contrapuesto.

La Carta a los efesios desarrolla entonces este nuevo pensamiento de Pablo (Ef 2,11-22). Pero en este punto la Carta a los efesios se encuentra sola en el tiempo pospaulino. Los Hechos de los apóstoles pintan el cambio histórico-salvífico diciendo que los judíos rechazaron la oportunidad de salvación mediante Jesús, abierta «en primer lugar» (13,46) a ellos; y que, a continuación, se proclama el evangelio a los gentiles, que lo reciben con alegría (13,46-48; cf. 18,6; 20,26s; 28,25-28). Este juicio se mantiene, pues, en el plano de aquello contra lo que Pablo levanta su voz de advertencia en Rom 11,17s. La Carta a los hebreos se explica en términos idénticos a Gál 4. La nueva alianza ha hecho vieja definitivamente a la primera; «y lo anticuado y viejo está a punto de cesar» (Heb 8,13). Finalmente, el Evangelio de Juan presenta a Jesús atacando a los judíos como «hijos del diablo» (Jn 8,39-47). Así como éste fue un homicida desde el principio (v. 44), así la intención de los judíos de asesinar a Jesús demuestra que no son «de Dios», ni, por consiguiente, «hijos de Abrahán» (v. 40), sino que tienen como padre al diablo (v. 44). Sólo les queda el conocimiento demasiado tardío de quién es Jesús cuando lo crucifican y lo «exaltan» (8,28). El enfrentamiento entre cristianismo y judaísmo se agudizó hacia finales del siglo I en una enemistad bajo cuyo aspecto actual el juicio anterior sobre los asesinos de Jesús se endureció histórico-salvíficamente en cada momento de diversa manera. Pablo fue el primero en fundamentar en este sentido la condenación de los judíos. El mismo Pablo dio luego en Rom 11 un giro que, sin embargo, sólo ha mantenido su influencia en la tradición paulina. En la historia restante de la Iglesia, considerada globalmente, no se impuso esto, sino el juicio contrario.

1. 9,1-5 Súplica por Israel ante la contradicción con su elección

Bibliografía: Cerfaux, L., *Le privilège d'Israel selon St. Paul*: EThL 17 (1940) 5-26; Dreyfus, F., *Le passé et le présent d'Israel (Rom 9,1-5; 11,1-24)*, en *Israelfrage*, 131-151, aquí, 132-139; Lorimer, W. L., *Romans IX*, 3-5: NTS 13 (1967) 385s; Lyonnet, S., *Exegesis Epistolae ad Romanos II*; Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 26-28.269-274; Munck, J., *Christus und Israel*, 26-30; Peterson, E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 12-75; Plag, Chr., *Israels Wege zum Heil*, 13s; Thüsing, W., *Per Christum in Deum*, 147-150; Vischer, W., *Das Geheimnis Israels*.

1 Digo la verdad en Cristo, no miento; porque testimonia a mi favor mi conciencia en el Espíritu santo. 2 Gran tristeza y dolor incesante

hay en mi corazón. 3 Rogaría gustoso ser maldito yo mismo, separado de Cristo por mis hermanos, los de mi raza según la carne. 4 Pues ellos son israelitas. A ellos pertenece el derecho de hijo, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto y las promesas. 5 A ellos pertenecen los patriarcas, y de ellos (procede) Cristo según la carne. Dios, que está por encima de todo, sea bendito por siempre. Amén.

Análisis

En un tono personal y emotivo, Pablo testimonia primero su profundo dolor (v. 1s) cuyo motivo menciona en v. 3: quiere cargar sobre sí la maldición «de estar separado de Cristo» en favor de sus hermanos y compañeros de raza. En los v. 4-5a enumera las distinciones que han recibido. Inmediatamente viene una doxología en v. 5b.

Explicación

Pablo comienza la nueva parte de la carta con un doble enunciado (positivo y negativo)⁸¹³ de lo que dice a continuación. La verdad se funda «en Cristo»⁸¹⁴ y es confirmada a Pablo mediante el testimonio de su conciencia (cf. 2,15), que habla en el Espíritu santo⁸¹⁵ y, por consiguiente, no puede equivocarse. En v. 2 dice de manera no específica de qué se trata (ὄτι). De nuevo aparece el par: gran tristeza e incesante dolor⁸¹⁶ hay en su corazón. No se menciona expresamente su motivo, pero hay que deducirlo de v. 3: la incredulidad de los judíos frente al evangelio; a partir de 9,31 se comienza a hablar expresamente de ella. A la amenaza de ser excluidos de Cristo —y por consiguiente,

813. Cf. por una parte, 2 Cor 11,10; 12,6; (13,8); por otra parte, 2 Cor 11,31; Gál 1,20, además también 2 Cor 1,23; 2,17; 12,19; Rom 1,9. Una seguridad doble equiparable a Rom 9,1 se encuentra en 2 Tim 2,7 y Jn 1,20. Cf. para esto, Stählin, G., *Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im NT*: NT 5 (1962) 115-143.

814. El texto occidental (D* F G a vg*) añade Ἰησοῦ.

815. Para πνεῦμα ἁγίου cf. (1,4); 5,5; 14,17; 15,13.16; 1 Cor 6,19; 12,3; 2 Cor 6,6; 13,13; 1 Tes 1,5s; 4,8; Ef 4,30; 2 Tim 1,14; Tit 3,5; Heb 2,4; 3,7; 6,4; 9,8.14; 10,15.29; 1 Pe 1,12; Jds 20.

816. Para λύπη, cf., especialmente 2 Cor 2,3; 7,9s; Flp 2,27. Ὀδύνη se encuentra en el NT también en 1 Tim 6,10; cf. el verbo en Lc 2,48; 16,24s; Hech 20,38.

de la salvación— se adelanta Pablo pidiendo a Dios⁸¹⁷ sufrir en su propia persona, vicariamente por ellos, la maldición de la separación de Cristo (ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ). En esta petición, se asemeja él al modelo bíblico de Moisés (Ex 32,32)⁸¹⁸; incluso, en cierto sentido, a la actuación de Cristo (cf. 5,8 y además 8,32)⁸¹⁹. Como Cristo atrajo sobre sí la maldición de la ley para salvar a los pecadores perdidos, así Pablo quiere ahora salvar a sus hermanos perdidos por su incredulidad, convirtiéndose él mismo (αὐτὸς ἐγὼ) en maldito entregado a la ruina⁸²⁰. Y como tales son excluidos a la eucaristía, en la liturgia primitiva cristiana, aquellos «que no aman al Señor» (1 Cor 16,22; cf. Did 10,6)⁸²¹. Esto va más allá de la intercesión profética tradicional, y se considera como acto de expiación vicaria en favor de los que caen en la privación de salvación al rechazar la expiación realizada para ellos en la cruz de Cristo⁸²². Del significado de esto da idea el que Pablo se declare dispuesto precisamente a aquella separación de Cristo de la que acaba de confesar triunfante que está a salvo para toda la eternidad (8,35-39). Pero él sabe que no debe ni puede pedir eso; ἡὐχόμεν expresa una petición no atendida ni atendible. La cruz es el único lugar escatológico de la expiación obrada mediante la justicia de Dios⁸²³, cuyo efecto salvífico ningún poder puede anular, pero del que se separa el que lo rechaza por incredulidad, sin que hombre alguno pueda expiar otra vez por él. Precisamente en eso consiste la aporía dolorosa que Pablo toca en esta nueva parte de la carta: ¿qué suerte les aguarda a los que no corresponden mediante la fe en Cristo a la

817. ἡὐχόμεν se entiende las más de las veces como deseo, cf. Bl-Debr-Rehkopf § 359,5. Sin embargo se utiliza εὐχεσθαι en los restantes lugares de Pablo (2 Cor 13,7,9), así como en NT (Hech 26,29 y ciertamente también así en 27,29, de distinta manera en 3 Jn 2) en el sentido de rezar. En otros lugares Pablo expresa un deseo no satisfecho con ὄφελον (1 Cor 4,8; 2 Cor 11,1; Gál 5,12), ἡθελον (Gál 4,20), ἐβουλόμην (Flm 13) y similares. El que, en lugar de un objeto de acusativo esté un nominativo con infinitivo responde a la regla, cf. Bl-Debr-Rehkopf § 405,1 así como los ejemplos para verbos de pedir con infinitivo pospuesto, *ibid.* § 392, 4a.

818. Cf. además la valoración rabínica de Jn 1,12 en Bill. II, 280s, así como de 4 Mac 1,11; 17,20ss, *ibid.* 279s.

819. Ciertamente es aberrante hablar de una «comparación real con Cristo» (así Windisch, *Paulus und Christus*, 242).

820. Para ἀνάθεμα (חֲרָם) en este sentido, de acuerdo con la fórmula de maldición cultural חֲרָם חֲרָם Bill. III. 446), cf. 1 Cor 12,3, diferente de ἀνάθημα = consagración a la divinidad, cf. Dt 7,26; 13,16.18; 20,7; Jos 6,17s; 7,11ss; Zac 14,11 etc., y para esto Behm, ThWNT I, 356s; Bill. III, 260s.

821. Cf. para esto, Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahls-liturgie*, en *Ende des Gesetzes*, 123-132.

822. En este sentido, esta petición de Pablo se diferencia también de la fórmula testificada por el rabinismo: «Que yo sea expiación en favor de N.», cf. para esto Bill. III, 261.

823. Cf. ἐπαρξ 6,10; Heb 7,27; 9,12; 10,10.

justicia de Dios en la cruz, a los que se han convertido en enemigos de Dios en otro sentido más profundo que los pecadores por los que ha muerto Cristo (cf. 5,8-10; 8,7)?

Pablo está pensando en los judíos, pero evita casi constantemente en los capítulos 9-11 el término Ἰουδαῖοι⁸²⁴, utilizado hasta ahora. Los llama primero sus hermanos e incluye así a sus «copartícipes de raza según la carne» en la hermandad de los cristianos⁸²⁵. ¿En qué sentido? No se fundamenta ésta en la descendencia judía, sino en las «notae» de la elección de Dios que Pablo enumera a continuación: a ellos les corresponde el nombre honorífico «israelitas» como auto-designación confesional que Dios dio a Jacob (Gén 32,38s)⁸²⁶. A continuación, Pablo expone las instituciones de salvación que implica ese nombre. Son la posición jurídica como hijos de Dios (cf. de manera especial Ex 4,22; Os 11,1; Jub 2,20); la gloria de Dios, la atmósfera y fuerza radiante de su presencia inmediata que acompañó a los padres en el desierto (cf. Ex 16,10), de la que Moisés recibió la *torá* (Ex 24,16), que tuvo su lugar en la Tienda (Ex 40,34s) y posteriormente en el templo de Jerusalén (Is 6,3; Heb 9,5); igualmente las sucesivas alianzas⁸²⁷, la legislación⁸²⁸, el culto⁸²⁹ y las promesas⁸³⁰. Comenzando de nuevo con ὄν, añade Pablo que a los israelitas pertenecen los patriarcas, cuya elección constituyó la primera piedra de la historia de

824. Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 26s. Las excepciones (9,24; 10,12) confirman la regla; porque allí se trata del aspecto de la universalidad (judíos-gentiles).

825. Κατὰ σάρκα pertenece sólo a τῶν συγγενῶν μου y no a τῶν ἀδελφῶν μου; contra Michel 226, cuya frase correcta: «El nuevo nombre de hermano no ha eliminado el antiguo» sólo así adquiere su peso. Cf. así también 2 Cor 11,22 (κατὰ σάρκα se refiere sólo a la jactancia falsa: v. 18); de distinta manera Flp 3,5 (cf. v. 7).

826. Cf. para esto, por ejemplo, Jub 15,30: «Pero él ha elegido a Israel para que sea su pueblo». Para el conjunto, cf. Kuhn, ThWNT III, 360-366.

827. P46 B D F G b c vg²¹ sa bo^{ms} Cyr leen ἡ διαθήκη y armonizan así con el restante uso lingüístico de Pablo. La variante en plural es original como *lectio difficilior* (de distinta manera sólo Cerfaux, *Privilège*, 13). De varias alianzas se habla muchas veces a partir de Eclo 44,12.18; Sab 18,22; 2 Mac 8,15, cf. Munck, *Christus und Israel*, 29 nota 32. Para Filón y la tradición rabínica, cf. Behm, ThWNT II, 131.

828. Νομοθεσία es habitual en el judaísmo helenístico, cf. Michel 227. El término designa rara vez el acto de legislar, casi siempre la *torá* misma en su significado de constituir la alianza y el pueblo, cf. Gutbrod, ThWNT IV, 1082. Por eso es dudoso si aquí Pablo ha elegido intencionadamente νομοθεσία en lugar de νόμος y afirmar sobre esa base que cuenta entre las *notae electionis* «no la posesión de la ley por los judíos, sino el hecho de legislar, por consiguiente, la actuación de Dios, de la que fue hecho copartícipe Israel» (así Luz, *Geschichtsverständnis*, 272; Käsemann 247). Pablo escribe más bien νομοθεσία en correspondencia con νόμοθεσία (así correctamente Dreyfus, *Le passé*, 133, nota 5); Cranfield 463.

829. Λατρεία significa en LXX casi constantemente (como traducción de עֲבָדָה) el culto, cf. ThWNT IV, 61. Cf., por ejemplo, Ab 1,2: «En tres cosas se basa el mundo: en la *torá*, en el culto y en la demostración de obras de amor».

830. Como διαθήκη leen P46 D F G a bo^{ms} ἡ ἐπαγγελία.

la salvación; y con acento claro, lo más importante: «De ellos (ἐξ ὧν) procede también Cristo, según la carne». Porque según la confesión fundamental de 1,3 «ha sido engendrado de la semilla de David según la carne»⁸³¹. La añadidura τὸ κατὰ σάρκα se corresponde con κατὰ σάρκα en v. 3. Efectivamente, en ambos lugares se expresa una delimitación: como los judíos son hermanos no en virtud de la descendencia, así el Mesías, judío de nacimiento (cf. Jn 4,22), no es el Mesías en virtud de ello. Pablo expondrá esto en v. 6ss. Aquí, sin embargo, se pone el acento en la pertenencia de Cristo a Israel como el pueblo de la elección de Dios. El que venga de este pueblo el Mesías es, al igual que todo lo indicado con anterioridad, un *signum* de su elección; concretamente, el último y más importante⁸³².

En v. 5b viene una doxología de la que se discute si se refiere a Cristo (I) o a Dios (II)⁸³³. Dependiendo de la solución que se adopte, detrás de κατὰ σάρκα se pone una coma⁸³⁴ o un punto. A favor de I habla el que en los restantes pasajes paulinos las doxologías no independientes se refieren siempre al sujeto que precede⁸³⁵; y, consecuentemente contra II, que las doxologías independientes suelen comenzar con εὐλογητός⁸³⁶, mientras que el sujeto antepuesto se encuentra sólo en doxologías no independientes. Por consiguiente, no está indicado estilísticamente que con ὁ ὧν se esté pensando en otro sujeto distinto del antepuesto inmediato⁸³⁷. Sin embargo, a favor de II habla el hecho de que todas las doxologías paulinas restantes alaban a Dios, no a Cristo. También aquí tenemos ante nosotros una doxología teológica porque todos los *signa* de Israel enumerados son instituciones salvíficas de Dios. Además, la frase de participio «Que está por encima de todo» es un predicado de Dios (cf. Ef 4,6, así como, especialmente, también Rom 3,29s), lo cual se adecua

831. Michel 228; Schlier 287; en contra, sin motivo aparente Käsemann 247.

832. Así, con razón, Dreyfus, *Le passé*, 139.

833. La conjetura ὧν ὁ, propuesta en primer término por J. Crell († 1631) y después por el sociniano J. Schlichting († 1661), hace que se nombre la pertenencia a Dios como el privilegio histórico-salvífico mayor, último y más amplio de Israel. En tiempos más próximos ha sido sostenido, por ejemplo, por J. Weiss, *Beiträge*, 238; K. Barth 265s, nota (cf., sin embargo, Id., KD II/2, 226) y recientemente, de manera enérgica, por Bartsch, *Röm 9,5 und 1 Cor 11,31*. *Eine notwendige Konjektur in Römerbrief*: ThZ 21 (1965) 401-409; cf. también Lorimer, W. L., *Romans 9,3-5*: NTS 13 (1966-1967) 385s. Se trata de una solución tanto hábil como arbitraria del problema exegético de Rom 9,5b; cf. al respecto Kuss 691-694; Cranfield 466.

834. Así Ir^{mt} Tert Cris Ambst.

835. Cf. 1,25; 11,36; 2 Cor 11,31; Gál 1,5; 2 Tim 4,18.

836. Cf. 2 Cor 1,3; Ef 1,3; 1 Pe 1,3; Lc 1,68. Existen también, sin embargo, doxologías que comienzan con el sujeto, cf. por ejemplo, Sal 67,19 κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός (inmediatamente después en v. 20: εὐλογητός κύριος); Sal 71,17 ἔστω τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας (de manera inversa v. 18).

837. Cf. la recopilación de los argumentos a favor de I en Lagrange 277; recientemente Schlier 287s; Kuss 695; Cranfield 464-468.

también a la posición del Cristo exaltado⁸³⁸, pero que en el contexto no ha sido apuntado; Pablo apunta a la superioridad del Dios que elige. Finalmente, existen analogías estilísticas tanto a favor de la posición del sujeto delante del predicado⁸³⁹ como también a favor de la inclusión de la frase de participio⁸⁴⁰. En contra de I habla el que Pablo no aplica en ninguna otra parte, directamente, el predicado «Dios» a Cristo⁸⁴¹. Las razones a favor de II y contra I dominan con fuerza⁸⁴².

Resumen

En vez de aproximarse con distanciamiento al problema del Israel enemigo del evangelio, Pablo comienza su comentario sintiéndose personal y profundamente afectado. Tal vez el motivo más inmediato de esto fueron los reproches judíos contra Pablo, el apóstata⁸⁴³, tomados quizás en los círculos de sus adversarios judeo-cristianos en oriente y lanzados por éstos hacia Roma. A favor de esta sospecha habla, primero, la afirmación extraordinariamente fuerte de su tristeza y de su dolor en v. 1s, así como, segundo, el que Pablo exponga todo el cuerpo de la carta a la comunidad de Roma manteniendo una confrontación constante con la sinagoga. En Rom 9-11 toma la objeción de 3,1 una vez que ha tratado la de 3,5 en los capítulos 6-8. Sin embargo, precisamente esto pone de manifiesto cuán profundamente está unido histórico-salvíficamente el tema de la justicia de Dios con el de la elección de Israel; cf. el πρώτον en 1,16; 2,9, así como la tesis del testimonio de la Escritura 1,2; 3,21b. El que los judíos, como israelitas a los que les «han sido confiadas las palabras de Dios» (3,2) y a los que estaban destinadas todas las instituciones salvíficas de la elección que enumera Pablo en 9,4s, se opongan a la justicia de Dios (cf. 3,3) es un problema histórico-salvífico grave para el apóstol. Daría

838. Cf. 8,34; 1 Cor 15,25s; Flp 2,10; Ef 1,20s; Col 1,18.

839. Cf. *supra*, nota 835. Luz, *Geschichtsverständnis*, 27 remite también a las analogías de la designación tannaíta de Dios «El Santo, bendito sea».

840. La demostración la presenta Champion, L. G., *Benedictions and Doxologies in the Epistles of St. Paul*, Dis. Heidelberg 1934, 124s. Por eso es superflua la tercera solución: referir ὁ ὧν ἐπὶ πάντων a Cristo y considerar θεὸς εὐλογημένος εἰς τοὺς αἰῶνας ἁμῖν como doxología teológica añadida. Para la historia de la influencia (dogmática) de la doxología en Rom 9,5b, cf. detalladamente, Kuss 679-696; Cranfield 469s.

841. Cf., sin embargo, Flp 2,6 ἐν μορφῇ θεοῦ — ἴσα θεῷ y 2,9 τὸ ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὀνομα. La polémica antiarriana hizo que Rom 9,5b se convirtiera en un topos de la divinidad de Cristo; cf. el informe en Schelkle, *Paulus*, 330-334.

842. Así también Käsemann 248; Kuss 678, 695s; cf. los mencionados en Kümmel, *Jesus und Paulus*, en *Heilsgeschehen und Geschichte*, 86, nota 15, así como Luz, *Geschichtsverständnis*, 27; Thüsing, *Per Christum*, 147-190. A favor de la interpretación cristológica se declaran Schlier 288 y Cranfield 468.

843. Así, por ejemplo, Michel 223; Kuss 669.

todo, incluso la vinculación a Cristo, si con ello pudiera salvar a sus hermanos incrédulos. Pero sabe que es imposible, lo que hace que el problema se haga más candente y atormentador.

La cristiandad olvidó pronto, y mantuvo en el olvido a través de los siglos hasta nuestros días, tal afectación y participación personal y ha considerado la «cuestión judía» como resuelta mediante el no de la sinagoga misma del que sólo se pueden salvar individuos concretos a través de la conversión. ¿Cómo pudo no sentirse afectada por el problema? ¿cómo pudo darse la dureza dogmática, la consecuencia horrible de que la Iglesia y los cristianos consideraran como maldito por Dios al judaísmo que permaneció en la *torá* y se opuso al evangelio? El genocidio de los campos de aniquilación masiva de las SS rompió ese hechizo. La constitución del Vaticano II «Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» ha tomado como postura eclesial el planteamiento paulino del problema juntamente con la sensibilización personal; y muchos círculos de trabajo cristiano-judíos han nacido en los últimos decenios. Mediante sus actividades, ambas comunidades son movidas a hacer suyo, por fin, el planteamiento paulino del problema.

2. 9,6-29 La persistencia de la justicia de Dios es independiente de los hombres

Bibliografía: Berger, K., *Abraham in den paulinischen Hauptbriefen*: MThZ 17 (1966) 47-89, aquí 77-82; Bornkamm, G., *Paulinische Anakoluthe*, en *Das Ende des Gesetzes*, 76-92, aquí 90-92; Dinkler, E., *Prädestination bei Paulus*, en *Signum Crucis*, Tübingen 1967, 241-269; Luz, U., *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 64-84; Lyonnet, S., *De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rom 9*: VD 34 (1956) 193-201.257-271; Maier, F. W., *Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9-11*, 1929; Montagnini, F., *Elezione e libertà, grazia e predestinazione a proposito di Rom 9,6-29*, en *Israelfrage*, 57-86; Munck, J., *Christus und Israel*, 31-62; Peterson, E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 16-40; Plag, Chr., *Israels Wege zum Heil*, 14-17; Vischer, W., *Das Geheimnis Israels*, 84-104; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 113-121.203-208.

a) 9,6-13 Elección como selección

6 No es que haya fallado la palabra de Dios. Pues no todos los descendientes de Israel son Israel. 7 Ni por ser descendientes de Abrahán son todos hijos. Sino que: «(Sólo) por Isaac llevará tu nombre una descendencia». 8 Es decir, los hijos de la carne no son los hijos de Dios, sino (sólo) los hijos de la promesa son re-

conocidos como «descendencia». 9 En efecto, la palabra de la promesa dice así: «Por este tiempo volveré y Sara tendrá un hijo». 10 Pero no sólo (Sara), sino también Rebeca, que concibió (dos veces) de un solo hombre, nuestro padre Isaac: 11 pues cuando (ambos) no habían nacido aún, ni habían hecho nada, ni bueno ni malo —para que se mantuviese la libertad de la elección divina, 12 que depende no de las obras, sino del que llama—, le fue dicho a Rebeca: «El mayor servirá al menor», 13 como está escrito: «Amé a Jacob y odié a Esaú».

Análisis

V. 6a es una tesis que tiene dos explicitaciones a continuación (cf. 11b): v. 6b-9 y v. 10-13. Ambas secciones han sido construidas de la misma manera: a) comprobación del hecho histórico de que la pertenencia a los elegidos se le ha dado en cada caso sólo a uno de los dos hijos (v. 6b-7 y 10); b) el sentido de tal selección (v. 8 y v. 11-12a); c) la palabra de Dios con la que ha entrado en vigor esa selección (v. 9 y v. 12a-13)⁸⁴⁴. Esta tesis de v. 6a es, al mismo tiempo, el título de toda esta parte de la carta⁸⁴⁵. Aparece de manera especial en el capítulo 11, cf. 11,29.

En cuanto al estilo, esta sección se diferencia de la precedente. Comienza aquí una discusión de manera abrupta. Con las tesis formuladas de manera negativa en v. 6, Pablo responde a la correspondiente tesis adversaria que marcó la discusión ya en 3,1ss⁸⁴⁶. Esta tesis dice así: si según Pablo la masa de los judíos está excluida de la salvación de Dios porque se obstina en la incredulidad y, en consecuencia, no todos los israelitas pertenecen al pueblo de la elección, entonces esto quiere decir prácticamente que se ha hecho caduca la palabra de Dios que él dio, sin embargo, a todos los israelitas.

Explicación

Pablo continúa sin llamar todavía por su nombre al problema del 6 que se trata: ¿ha excluido Dios de la salvación (cf. 11,1) al judaísmo que se obstina en la incredulidad a pesar de las instituciones de sal-

844. Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 70, nota 168.

845. Así Käsemann 279; Cranfield 473. V. 6a es no sólo tesis de 9,6b-13 (así Luz, *Geschichtsverständnis*, 70), ni tampoco sólo de 9,6b-29 (así Berger, *Abraham*, 80, cf. sin embargo correctamente 79).

846. Cf. Jeremías, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en *Abba*, 269-276, aquí 271.

vación (v. 4s) dadas a él como «Israel»? Con la tesis presentada en v. 6a Pablo niega⁸⁴⁷ esto con el mismo argumento que utilizó ya en 3,2: la palabra *de Dios* mediante la que han sido puestas en vigencia todas las instituciones de salvación⁸⁴⁸ «no es caduca»⁸⁴⁹; es decir, la verdad y fuerza de sus promesas goza aún de validez plena (perfecta), cf. Is 55,10s; Sal 119,89-91.

Y Pablo ofrece a continuación un razonamiento que sorprende a primera vista. Sin duda, hay que presuponer la pregunta no expresada de si la tesis v. 6a no se ha hecho insostenible a causa de la defección de Israel (cf. 3,3). Y Pablo responde: no, porque (γάρ) aquel Israel al que se dirigen aquellas instituciones de salvación de la palabra de Dios no debe ser confundido con la totalidad de los israelitas por nacimiento (v. 6b; cf 2,28s). Pablo explicita esto fijándose en el comienzo de la historia de la elección: no todos los israelitas⁸⁵⁰ son israelitas de verdad ni todos los que descienden físicamente de Abrahán son «descendencia de Abrahán» en el sentido de la promesa. Esta tuvo desde un principio carácter seleccionador, como se desprende del texto de Gén 21,12 (LXX). Cuando se dice «Por Isaac llevará tu nombre una descendencia» quedan excluidos con ello los descendientes de Ismael (cf. Gál 4,21-31). El sentido es, pues, el siguiente: «sólo en Isaac»⁸⁵¹. Y a eso apunta también κληθήσεται: sólo mediante una llamada concreta especial de Dios (*passivum divinum* cf. v. 12) la «descendencia» física de Abrahán se convierte en «descendencia» en el sentido de la promesa hecha a Abrahán, es decir, en hijo de Abrahán que participa en la elección de éste.

8 Esto significa (τοῦτ' ἔστιν) que no todos los hijos de Abrahán que lo son «según la carne», es decir, por la descendencia física de él, son hijos de Dios, es decir, pertenecen a Dios en el sentido de la elección (cf. υιοθεσία v. 4), sino sólo *los* hijos que han pasado a serlo mediante la palabra de promesa concreta dirigida a ellos, a los que Dios «computa» a la descendencia de Abrahán en el sentido de la historia de la elección.

847. En οὐχ οἶον ὅτι se han juntado dos fórmulas de negación diversas con idéntica significación («no como si»): οὐχ οἶον y οὐχ ὅτι; cf. Bl-Debr-Rehkopf § 304,4 y 480,6. Los Padres entendieron no rara vez como «non potest», así por ejemplo, Agustín, *Ep.* 136,31 (cf. Schelkle, *Paulus*, 354).

848. Käsemann 250 acentúa con razón que ὁ λόγος τοῦ θεοῦ no designa de manera general la intención y la voluntad de Dios (así Zahn 436; Michel 231), sino «las promesas hechas concretamente a Israel», cf. 3,2 τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.

849. Cf. πίπτειν 1 Cor 13,8; Lc 6,17. *Oppositum* es μένειν 9,11; 1 Cor 13,13; 2 Cor 3,11; 9,9; Heb 7,3.24; 12,27; 1 Pe 1,23.25; Jn 6,27; 12,34; 1 Jn 2,17; 3,15.

850. Οἱ ἐκ Ἰσραὴλ quiere designar probablemente la descendencia por nacimiento del pueblo de Israel (cf. v. 4 y 11,1), no del patriarca Jacob = Israel (así, por ejemplo, Michel 231). Porque de lo contrario, había que esperar que v. 7a estuviera antepuesto.

851. Así Schlier 290.

Como en 2,26, λογίζεσθαι es un acto jurídico de Dios en el que él confiere al hombre una «cualificación» histórico-salvífica que el hombre no tiene ni puede tener de por sí⁸⁵². «Al apóstol le interesa señalar que la promesa no se transmite de manera inminente ni se puede continuar físicamente, sino que tiene que ser prometida y conservada siempre de nuevo»⁸⁵³. En las determinaciones, contrapuestas entre sí, «hijos de la carne» e «hijos de la promesa», los genitivos tienen función calificadora. Igual que en Gál 4,23.28-30 la promesa se contrapone a la carne. Pero mientras que allí se trata de una contraposición de carácter dualista, fijándose en dos personas engendradas de manera diferente como representantes de dos alianzas contrapuestas, aquí la oposición tiene la función de perfilar el carácter de selección de la promesa: Isaac e Ismael son en un principio «hijos de la carne» como descendencia física de Abrahán, sin embargo, se le da la promesa a uno y al otro no. Mediante el llamamiento divino se le confirmó a Isaac la filiación de Abrahán histórico-electiva como filiación divina que ni a él ni a su hermanastro se adjudica por ser «hijos de la carne»⁸⁵⁴. La promesa se añade en cada caso, de manera actual, a la «carne». Comienza a surgir una oposición allí donde lo que es cuestión de la promesa se promete a la carne; y este es el frente contra el que Pablo argumenta polémicamente (cf. 2,17ss).

De hecho, un principio fundamental de fe del judaísmo es que la pertenencia a Israel se logra mediante el nacimiento. Sin duda, éste es sólo un momento, al que tienen que sumarse otras condiciones para que la pertenencia a Israel se convierta en pertenencia a la salvación, en primer lugar la observancia de la *torá*⁸⁵⁵; además los prosélitos podían pertenecer a Israel sin ascendencia judía. Sin embargo, todo esto no disminuye lo más mínimo su importancia soteriológica, como se ve con claridad sobre todo por Sanh 10,1: «Todo Israel participa del mundo futuro».

852. Cf. así también el juicio de justificación tomado de Gén 15,6 en Rom 4 y para esto, Heidland, *Anrechnung*, 64s, el cual destaca con razón en Rom 9,8 el significado especial del poner aparte.

853. Käsemann 250.

854. Käsemann 250 no contempla esta diferencia entre Rom 9,8 y Gál 4,23.38-30 y habla así, al menos de manera difusa, de una «antítesis dualista de espíritu o promesa y carne». No es casual que la antítesis espíritu-carne de Rom 8 no se encuentre en Rom 9.

855. En este sentido no existe oposición objetiva alguna entre v. 4s y v. 6ss. Pablo no devalúa ni aquí ni allí la carne como tal; ni opina que para participar en el verdadero Israel sea irrelevante la descendencia física (contra Dinkler, *Prädestination*, 88). La carne tiene, sin embargo, su significación —absolutamente positiva— tan sólo como espacio histórico concreto de la elección divina en el que ésta se está realizando siempre de nuevo como selección, de manera que una continuidad real de la historia de Israel existe sólo como historia de la actuación electora de Dios; cf. Berger, *Abraham*, 81s; Käsemann 251. Cf. al respecto la oposición de parecer entre R. Yehuda y R. Meir en Qid 36a Bar sobre si la vulneración de las obligaciones filiales abole el derecho de hijo o no; Bill. III, 263 (nota a) y 264 (nota d). A la opinión de R. Meir responde Justino, Dial. 140 (en Bill. III, 264, nota e).

- 9) Puesto que la auténtica filiación de Abrahán se crea mediante la palabra que llama, Pablo cita el texto de la promesa Gén 18,10.⁸⁵⁶, donde Dios promete a Sara al mismo tiempo su venida a ella y el nacimiento del hijo al que debe darse la participación en la elección de Abrahán: concretamente Isaac (v. 7).
- 10) En v. 10-13 Pablo muestra la misma estructura⁸⁵⁷ de la elección como selección fijándose en la siguiente generación de los patriarcas. A diferencia de lo que acontece en el caso de Isaac e Ismael, Jacob y Esaú son hermanos de padre y madre, incluso mellizos; Rebeca los concibió al mismo tiempo de *un solo hombre*⁸⁵⁸. Como en 4,1, el cristiano Pablo habla como israelita: «Isaac, nuestro padre»⁸⁵⁹.
- 11) La frase comenzada en v. 10 se interrumpe mediante el paréntesis v. 11-12a y se continúa en v. 12b de manera distinta a como se comenzó en v. 10. Todo el acento recae en este paréntesis⁸⁶⁰. Como sujeto del genitivo absoluto hay que añadir, naturalmente, *υἱὸν*; Pablo escribe para lectores que conocen la Biblia. Ya cuando fueron engendrados los dos hijos (v. 10), más aún, cuando no habían nacido aún y, por consiguiente, no podían obrar ni para bien ni para mal⁸⁶¹, Dios ya había hecho su elección. Pues tenía intención (*ἵνα*) de revelar en este caso especial que en la historia de Israel tiene que permanecer este carácter de selección de su acción electora; así lo decidió en su designio de salvación el que fija la historia con anterioridad (cf. 8,28b.29). *Μένειν* tiene este doble significado: en la tercera generación de la historia de la elección se seguirá el mismo criterio de pertenencia a esa historia que en la segunda (y en la primera: cf. 4,5s). Pero además, segundo, este permanecer tiene, al mismo tiempo, el sentido funda-

856. La estructura de la frase responde a la de Gén 18,14. De Gén 18,10 proviene *κατὰ τὸν καιρὸν τούτων* así como *ἐλεύσομαι* (en lugar de *ἔξω*; 18,14, por el contrario *ἀναστρέφω*).

857. Para la elipsis *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καί*, cf. 5,3.11; 8,23.

858. Cf. Lev 18,20.23; Núm 5,20 *διδόναι κοίτην (הכבש בתן)*. *Ἐξ ἑνός* tiene sentido sólo en esta significación concreta de *κοίτην ἔχουσα* (contra Käsemann 251). Porque ciertamente no se trata que acentuar que Jacob y Esaú tuvieron el mismo padre, pues este caso se había dado ya respecto a Isaac e Ismael, sino que se trataba de mellizos que han sido engendrados al mismo tiempo. Así, atinadamente Berger, *Abraham* 82; últimamente Kuss 707; Cranfield 477.

859. No se trata aquí especialmente de una manera de hablar judeo-cristiana (así Käsemann 252). *Κατὰ σάρκα* falta en este lugar intencionadamente. Porque cuando Pablo habla del verdadero desenvolvimiento de la historia de la elección en su comienzo presupone que todos los cristianos como elegidos de Dios (8,29s) participan en ella de igual manera que los patriarcas llamados.

860. Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 70s.

861. *Κακόν* en vez de *φαῦλον* en P46 D F G Ψ pm es ciertamente armonización secundaria con el lenguaje habitual. Para *ἀγαθόν* — *φαῦλον*, cf. 2 Cor 5,10; Jn 5,29; (3,20).

mental: permanece así y no de otra manera por siempre, y precisamente ahí la palabra de Dios tiene consistencia y no falla (v. 6a).

Frente al primer ejemplo emerge aquí un acento nuevo: en su libertad de seleccionar y de llamar a quien quiere, Dios es independiente de lo que hace el hombre. Los hijos no nacidos todavía no disponían en modo alguno de la posibilidad de influir en la elección de Dios ya sea cualificándose uno mediante buenas acciones para la promesa o descalificándose para ella el otro mediante malas acciones. El hombre no consigue en virtud de las obras la participación en la elección de Dios, sino sólo mediante la llamada de Dios. De esta manera, Pablo aplica el principio de su doctrina de la justificación a la historia inicial de Israel y con ello a la historia de la elección en conjunto. Naturalmente, hay que tener en cuenta que falta aquí el pensamiento decisivo de la doctrina de la justificación que Pablo hace valer enfáticamente en 4,1-8 fijándose en Abrahán: es el pecador maldito por la ley al que Dios regala la justicia sólo en virtud de la fe en su acción salvífica en Cristo, y, por consiguiente, sin obras de la ley (3,28). Mediante v. 11a se pone en claro aquí el sentido de *οὐκ ἔξ ἔργων*: en modo alguno mediante obra humana, ni buena ni mala. Por consiguiente, Pablo está preocupado aquí por algo distinto que en la justificación: concretamente, por la total independencia de la «llamada» de Dios con la que selecciona a quien quiere. Sin duda que también en la justificación es decisivo el «solus Deus», pero allí indica que ningún otro poder es capaz de salvar al pecador sino el amor de Dios que se entrega y que Dios ha demostrado precisamente así su justicia «cuando éramos todavía pecadores» (5,8). Aquí, por el contrario, Dios actúa «cuando no habían nacido aún y no habían hecho nada, ni bueno ni malo». E igualmente la sentencia de justificación es también una llamada que se corresponde con la del Creador «que llama a la existencia a lo que no existe» (4,17); pero allí la llamada de Dios afecta al injusto, de manera que su fuerza creadora está en línea con la de resucitar a los muertos. Aquí, por el contrario, actúa creativamente en el sentido de que elige antes de que el elegido haya entrado en la vida. Y aunque la justificación del injusto está ya pre-determinada, según 8,28-30, en el designio salvífico de Dios, aquí se trata de la independencia de Dios en la selección de los portadores de su promesa, que está decidida ya en su designio salvífico y se demuestra con constante novedad en la historia de la elección. A pesar de la correspondencia que se da entre la actuación justificadora y electora de Dios no se deberían pasar por alto estas diferencias. No se puede entender ni emplear 9,12a como principio de la justificación

ni como criterio hermenéutico de la exégesis del pasaje de la justificación⁸⁶².

Como en v. 9, así también ahora sigue en v. 12b el texto del llamamiento de selección de Dios: Gén 25,23. La frase de que el mayor (como el de más edad) debe servir al menor (como el más joven) es entendida por Pablo quizás en el sentido de Gál 4,24s. Es seguro que no está pensando aquí en dos pueblos⁸⁶³, ni «atemporalmente» en «personas, que son elevadas a la categoría de tipos»⁸⁶⁴. Por más sentido general que puedan tener v. 11b.12a, Jacob y Esaú son tenidos en cuenta aquí como ejemplos de la actuación seleccionadora concreta de Dios. Demuestra esto la segunda cita, tomada de los profetas, que se añade, en el sentido de 3,21, a la tomada de la *torá*: Mal 1,2s⁸⁶⁵. También en 4 Esd 3,16 se cita este pasaje, igualmente en contexto electivo-histórico⁸⁶⁶. Con ἡγάπησα se piensa en la elección; con ἐμίσησα, en el rechazo. Pablo apunta aquí a una doble predestinación⁸⁶⁷, pero no en sentido cosmológico, sino en el histórico-salvífico, para destacar la libertad completa, absoluta en la que Dios constituye y hace avanzar la historia de su pueblo elegido en medio de la historia del mundo.

Resumen

Como en 2,28s Pablo contraponía al judío que se gloria de su condición de elegido (2,17ss) la imagen del verdadero judío «cuya alabanza no proviene del hombre, sino de Dios», así ahora a la in-

862. También Kuss 709 acentúa esto así.

863. Así Lietzmann 91; Maier, *Israel*, 28; Michel 235; Kuss 709s. El rechazo moral, que Kuss 711-713, siguiendo a Reimarus, opina que tiene que aproximar, fijándose en las historias del Génesis, al lector actual, no se da en Pablo toda vez que él valora toda la historia bajo el aspecto del designio de Dios, lo que nada tiene que ver con la «apologética» (713).

864. Así Käsemann 252. Lo mismo hay que decir también frente a las muchas exégesis tipológicas de los Padres que apuntaban a la Iglesia y a la sinagoga desde Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 21,2s; cf. Schelkle, *Paulus*, 355s.

865. Pablo cita según LXX y se limita a colocar τὸν Ἰακώβ al principio; καθάπερ (B) es primitivo frente al habitual καθὼς que lee la mayoría de los manuscritos; así destaca de manera más enfática la correspondencia de la cita de los profetas con la de la *torá*. Además, καθάπερ es un término paulino que fuera de Pablo aparece sólo en Heb 4,2; 5,4.

866. Cf. 4 Esd 3,13-15 (Abrahán, Isaac, Jacob y Esaú). Que al mencionar a Esaú se piensa en Roma (así Gunkel, H., en Kautzsch, *Apokryphen* II, 353, nota p, y posteriormente Käsemann 252; Schlier 293, nota 6) no se desprende ni del contexto de este pasaje ni de 4 Esd 6,7-10.

867. Dinkler, *Prädestination*, 92, indica con razón que la idea de la *praedestinatio gemina* sólo se encuentra aquí.

terpretación judía de la condición de elegidos de todos los israelitas contraponen la idea de la verdadera pertenencia a Israel que es fundamentada constantemente por la elección libre de Dios, y la correspondiente interpretación de la historia de Israel como historia de la elección siempre actual mediante la llamada de Dios. Y muestra esto fijándose en el comienzo de esta historia: la llamada de la promesa fue para Isaac y no para Ismael; y después para Jacob, no para Esaú. Sólo en este sentido es cierta la afirmación de que «la palabra de Dios no ha fallado» (v. 6a). Porque ni la llamada de Dios es jamás dependiente de los hombres ni su actuación electora está condicionada por la actuación de los hombres.

Rom 9,6-13 se corresponde con Rom 4 en cuanto que también allí la continuidad de la historia de la promesa está dada no en la facticidad de la «carne», sino sólo en la palabra de promesa de Dios. Pero ambos pasajes se diferencian en que en Rom 4 la «cuestión» es la justificación del pecador mediante Dios y, consiguientemente, el criterio de la consecución de la promesa hecha a Abrahán es la fe, mientras que en Rom 9,6ss la cuestión se concentra por completo en la libertad de la actual actuación electora de Dios.

Se presenta el problema, si se escucha la tesis de v. 6a en el espacio de v. 1ss, como respuesta a la acuciante pregunta acerca de la suerte del judaísmo incrédulo en la época del cristianismo primitivo. Entonces v. 6a dice en principio exactamente lo mismo que 3,3: que la verdad de la promesa de salvación dada por Dios no se he hecho caduca por la caída de su pueblo. En lugar de esto, Pablo fundamenta la tesis en v. 7ss diciendo que es verdadera porque Dios, desde el principio, hace portadores de su promesa, en completa independencia de los hombres, a aquellos de los que él se adueña mediante selección libre. Pero si Dios elige y rechaza de esta manera, ¿habría que solucionar entonces aquel problema de 9,1ss diciendo que Dios ha rechazado al Israel incrédulo en la libertad de su actuación predestinadora (11,1)? Sin duda que Pablo no ve en Jacob y Esaú tipológicamente la Iglesia y la sinagoga; por consiguiente, en el rechazo de Esaú no quiere que se vea el del judaísmo incrédulo. Pero desde v. 6b la idea corre claramente en esta dirección; y el paréntesis de v. 11-12a está formulado fundamentalmente de manera que el «llamamiento» de Dios conlleve en todo caso la llamada a ser cristiano⁸⁶⁸. Así nace al menos la apariencia de que Pablo quiere decir que en la incredulidad de los judíos actuales se pone de manifiesto que Dios los ha rechazado ya con anterioridad

868. Cf. v. 24 y 8,30; 1 Cor 1,9; 7,15ss; Gál 1,6; 5,13; 1 Tes 2,12; 4,7; 2 Tes 2,14; Col 3,15; Ef 4,1,4; 1 Tim 6,12; 2 Tim 1,9; 1 Pe 1,15; 2,9,21; 3,9; 5,10; Heb 9,15.

y que ellos, por consiguiente, no tenían derecho a llevar el nombre honorífico de Israel.

El capítulo 11 pondrá de manifiesto que ésta *no* es la respuesta que Pablo tiene que dar en último término al problema de Israel. Pero al mismo tiempo, hay que tomar plenamente en serio 9,7-13 precisamente en el radicalismo del pensamiento que corre hacia la elección y el rechazo como un primer paso, necesario, para la solución del problema. Puesto que la pertenencia a Israel jamás desde el principio fue cuestión de la «carne» ni está condicionada en modo alguno por la actuación del hombre, sino que es *creada* en novedad constante mediante la actuación electora libre de Dios, ninguno de los judíos que rechaza el evangelio puede pretender para sí la pertenencia a la comunidad salvífica de Dios, aduciendo tan sólo su condición de israelita por nacimiento y afirmando ser justo porque cumple la ley. Pablo comienza, pues, su raciocinio con una crítica radical, correspondiente a 2,17ss, de la pretensión de elección de Israel. En cualquier caso, éste no tiene peso alguno para negar que el Israel incrédulo está rechazado por Dios⁸⁶⁹.

b) 9,14-29 La libertad de la justicia de Dios en ira y compasión

14 ¿Qué diremos, pues? ¿acaso hay injusticia en Dios? ¡De ningún modo! 15 Pues dice él a Moisés: «Seré misericordioso con quien lo sea; me apiadaré de quien me apiade». 16 Por tanto, no (está en la mano) del que quiere, ni tampoco del que corre, sino en la de Dios que se compadece. 17 Pues la Escritura dice al Faraón: «Te he suscitado precisamente para mostrar en ti mi poder y así mi nombre sea dado a conocer en toda la tierra». 18 Así pues, usa de misericordia con quien quiere y endurece a quien quiere.

19 Pero me dirás: Entonces, ¿por qué me reprende? Porque ¿quién hubiera (podido) resistir (jamás) a su voluntad? 20 ¡Oh hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿acaso dirá la obra a su creador: por qué me hiciste así? 21 O ¿es que el alfarero no es dueño de hacer de la misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables?

22 Pero si Dios, en la intención de demostrar su cólera y de dar a conocer su poder, soportó con gran longanimidad vasijas de (su) cólera maduras para la perdición, 23 y para dar a conocer la riqueza de su gloria con vasijas (de su) compasión que él ha preparado de antemano para gloria, 24 a los que también ha llamado,

a nosotros, no sólo de entre (los) judíos, sino también de entre (los) gentiles. 25 Como dice en (el libro de) Oseas: «A un no-pueblo llamaré mi pueblo; y a la no-amada, amada. Y sucederá: 26 que en el mismo lugar en que se les había dicho: no sois mi pueblo, allí mismo serán llamados hijos de Dios vivo». 27 Pero Isaías clama sobre Israel: «Aunque el número de los hijos de Israel fuera como la arena del mar, (sólo) el resto será salvado. 28 En efecto, consumando y abreviando, el Señor cumplirá su palabra en la tierra». 29 Y como predijo Isaías: «Si el Señor Sebaot no hubiera dejado un (resto de) semilla, como Sodoma hubiéramos venido a ser y a Gomorra nos asemejaríamos».

Análisis

De lo que antecede surge una objeción grave (v. 14) cuya negación inmediata razona (γράφ v. 15) Pablo en v. 15-18 en dos pasos paralelos (v. 15s y v. 17s). A continuación aparece una vez más el adversario (v. 19a) y es rechazado igualmente con dos comparaciones paralelas (v. 19b-21). En v. 22s comienza, con una frase condicional, una nueva idea que se interrumpe, sin embargo, en un anacoluto. La frase de relativo de v. 24 empalma con v. 23; en ella se habla del llamamiento de cristianos tanto de entre los judíos como de entre los gentiles. Se corrobora esto en v. 25-29 mediante una serie de citas de profetas. La primera de ellas anuncia el llamamiento de cristianos de la gentilidad; y las dos siguientes, la reducción de Israel a un resto, concretamente a los judeo-cristianos. El estilo de diatriba de la argumentación de los doctores de la ley se mantiene hasta v. 23 y se transforma en v. 24 en estilo de confesión («nosotros»). A la interrupción de la idea en ese lugar corresponde también la interrupción del estilo.

Las citas escriturísticas en v. 25-29 forman una «cadena». V. 27s y v. 29 están unidos mediante la idea del resto; ὑπόλειμμα y σπέρμα tienen idéntica significación. Artísticamente más lograda es la unión de v. 25s con v. 27s, porque en v. 27b está mezclado Is 10,22 και ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἄμμος τῆς θαλάσσης con el comienzo de Os 2,1, que no había sido citado en v. 26: και ἦν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης. Teniendo esto presente, se ha sospechado que Pablo ha tomado en v. 25-29 un «Florilegium» compuesto por la tradición kerigmática u homilética⁸⁷⁰. Porque el encadenamiento de Os 2,1 e Is 10,22 indica que se ve una conexión objetiva estrecha entre ambos pasajes: Os 2 trata de la rea-

869. En Is 1,9, TM lee שרִיד כמעט.

870. Así Michel 247; Schlier 304, nota 8. En contra Käsemann 261.

ceptación del Israel caído y se refiere esto, mediante el estrecho ensamblaje con Is 10, a la suposición de un resto. En el contexto paulino, por el contrario, v. 25s se refieren al llamamiento de los cristianos gentiles (v. 24), mientras que, por el contrario (δέ, v. 27a) Is 10 e Is 1 hablan únicamente de la salvación de un resto extraído de la totalidad de Israel. Es decir, que Pablo ve aquí a los judeo-cristianos mencionados en v. 24. A esta línea del pensamiento paulino se opone, sin embargo, aquel encadenamiento entre Os 2 e Is 10, que sólo tiene sentido presuponiendo que se trata aquí de la reaceptación de Israel, que es de lo que se trata en el texto de los profetas. La cadena de citas como tal quiere, pues, en el texto de la Escritura, hablar de la comunidad judeo-cristiana como del resto de Israel retomado, y refleja su autocomprensión específica. Es Pablo el que desengancha el primer eslabón de la cadena de su ensamblaje con el segundo al aplicar osadamente Os 2 a los cristianos gentiles y separar de él el testimonio de Isaías sobre los judeo-cristianos. Habrá que examinar en la exégesis si algunas diferencias sorprendentes frente al texto de los LXX se deben igualmente a Pablo o ya a la pieza de tradición. Pero en cualquier caso, el καλέσω del v. 25, que falta en Os 2,25, proviene indudablemente de la mano de Pablo, el cual toma así la palabra-clave decisiva de la tesis presentada inmediatamente antes en v. 24.

Explicación

14 Con la pregunta de diatriba: «¿Qué diremos, pues?» introduce Pablo una objeción contra lo dicho en v. 6-13, objeción que le ha ocupado ya en 3,5. Puesto que allí se trata de un ataque de adversarios concretos, los mismos oponentes se encuentran también tras la pregunta de v. 14. Es decir, que Pablo utiliza el estilo de discusión de la diatriba tanto aquí como allí no simplemente para dar vivacidad a su pensamiento⁸⁷¹, sino porque se encuentra en una discusión real de gran alcance⁸⁷². El adversario extrae una consecuencia fatal del pensamiento de Pablo: si la elección de Dios no afecta realmente a Israel como totalidad, sino que se realiza una y otra vez en la libre selección de Dios, como «amor» y «odio», sin tener en cuenta para nada las obras humanas, entonces habría que decir que Dios actúa injustamente⁸⁷³. No está pensando simplemente en un trato de desigualdad, de parcialidad, aunque esta idea resuena sin duda aquí. Más

871. Así Käsemann 255; Cranfield 482, nota 2.

872. Cf. Bultmann, *Stil*, 72; Michel 238; Luz, *Geschichtsverständnis*, 72s.

873. La formulación es judía; παρὰ τῶ θεῶ (= יהוה יעם), cf. Bill. III, 79s.

bien, el adversario ve ahora —como en 3,5— puesta en entredicho la justicia de la alianza de Dios⁸⁷⁴: si Dios actúa sin motivos, lo que, para el judío, significa sin tener en cuenta el nacimiento y el mérito⁸⁷⁵; si Dios elige a unos y rechaza a otros en lugar de salvar a todos los israelitas.

Como en 3,5, la respuesta es rotunda: «¡De ningún modo!»⁸⁷⁶. Igualmente, en lo que sigue Pablo se agarra firmemente a la idea atacada. Así como en v. 7ss argumenta con el texto de la Escritura, así coloca ahora en v. 15 —en paralelo con el dicho sobre Jacob y Esaú en v. 13— la palabra dirigida a Moisés (Ex 33,19) que invoca el nombre de Dios como la libertad concreta de su compasión⁸⁷⁷. Se deriva (ἄρα οὖν) de ahí una corroboración de lo dicho en v. 12: lo que respecta a la pertenencia, a la elección y a la recepción de la promesa no es, fundamentalmente, cuestión del hombre, no depende de lo que el hombre «quiere» (cf. 7, 15ss) ni puede conquistarlo «corriendo» en el estadio⁸⁷⁸, sino que es asunto exclusivo de Dios y le viene tan sólo a aquel al que Dios regala su compasión. Expresiones similares se encuentran también en el judaísmo circundante⁸⁷⁹. Sobre todo en la comunidad de Qumrán se repite constantemente que la pertenencia a la comunidad de salvación se debe sólo a la compasión de Dios por la que el individuo ha sido «aproximado»⁸⁸⁰.

A la libertad de la compasión de Dios corresponde, sin embargo, 17 la libertad de su rechazo. Pablo documenta esto también con el texto de la Escritura que dice en Ex 9,16 al Faraón⁸⁸¹: que su aparición en la historia⁸⁸² es obra de Dios, con el objetivo preciso⁸⁸³ de demostrar

874. Cf. Luz, *Geschichtsverständnis* 74, nota 188.

875. Cf. la exégesis rabínica de Ex 33,19 en Bill. III, 268.

876. Μὴ γένοιτο = חלילה.

877. Partiendo de Ex 33, 19 מן המונא/רומן/19 se convirtió en un nombre de Dios habitual en el rabinismo; cf. Eclo 50,19; Bill. III, 268.

878. Cf. 1 Cor 9,24.26; Gál 2,2; 5,7. Se trata de un motivo de la diatriba extendido; cf. Pfitzner, V. G., *Paul and the Agon-Motive*, 1967, 135s.

879. Cf. especialmente AsMos 12,7: «Porque no se me ocurrió esto como consecuencia de mi habilidad y capacidad, no, sino mediante su dulzura, compasión y longanimidad».

880. Cf., por ejemplo, IQH 4,32.34-37; 6,8-10; 7,27; 9,14; 10,5-12.14-23; 11,29-32; 12,33-36; 13,17; 14,12s; 15,13-16; 16,9.

881. «Dios habla» (v. 15) y «La Escritura habla» (v. 17) son fórmulas de introducción utilizadas con igual frecuencia en el judaísmo; cf. para esto Thyen, H., *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, 1955 (FRLANT 65), 70. Michel 239 sospecha desatinadamente que Pablo quiere acentuar más fuertemente en v. 17 «la distancia entre Dios y el rey pagano».

882. Hay que entender ἐξήγησα, como en Jer 27,41; Hab 1,6; Zac 11,16 y otros lugares, en el sentido de dejar hacer acto de presencia en la historia; cf. igualmente el simple ἐγείρειν en Jue 2,16.18; 3,9.15; 1 Re 11,14.23; Is 41,25; 45,13; también Mt 11,11; 24,11; 24 par; Lc 1,69; 7,16; Jn 7,52; Hech 13,22. LXX tiene διετηρήθησ como

su poder⁸⁸⁴ en él y hacer que su nombre sea dado a conocer sobre toda la tierra. La primera frase final⁸⁸⁵ indica la intención natural en la historia del Exodo; la segunda, la intención más amplia de dar a conocer⁸⁸⁶ a escala mundial esta demostración de poder de Dios. Así Dios asignó al Faraón su papel negativo en la historia con la finalidad positiva de demostrar su poder superior sobre el poder del que aparece como su antagonista y demostrarlo ante el mundo entero.

18 Así, ambas cosas son ciertas: Dios⁸⁸⁷ demuestra su compasión a quien quiere, y endurece⁸⁸⁸ a quien le place. Pablo quiere destacar esa voluntad de Dios absolutamente libre, independientemente de los hombres. Puesto que es la Escritura misma quien destaca tanto en versión positiva como negativa esta voluntad de Dios, esa misma palabra nos da también la seguridad de que Dios no actúa entonces de manera injusta: la justicia de Dios sólo puede existir en esta libertad absoluta de su actuación, ya que un Dios dependiente del hombre no sería Dios y, por consiguiente, una justicia dependiente de los hombres no sería justicia de Dios⁸⁸⁹. Si bien esto tiene una validez fundamental, sin embargo sólo es reconocible mediante la historia concreta de Israel atestiguada en la Escritura⁸⁹⁰.

19 Aquí interviene de nuevo el adversario y radicaliza la objeción: si las cosas están así, si Dios puede endurecer a quien quiere, ¿cómo puede después «censurar»⁸⁹¹ a un hombre tal, es decir, pedirle responsabilidades? V. 3,5 hace patente la conexión de v. 19 con v. 14:

traducción de ἡ ἰσχυρία. El activo ἐξήγειρα corresponde al TM, pero da un carácter fundamental a su expresión.

883. Εἰς αὐτό τοῦτο refuerza ἐνεκεν τοῦτου LXX.

884. Δύναμιν en lugar de ἰσχύον LXX.

885. Ὅπως en vez de ἵνα LXX.

886. Para διαγγέλλειν = «proclamar», cf. ThWNT I, 97.

887. D pc a m vg^{ms} Ambst añaden aclarando ὁ θεός.

888. Para σκληρύνειν, cf. Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,20; 11,10; 14,4.17; Eclo 16,15s (añadidura griega en LXX); Pseudo-Filón, *Lib. Ant.*, 10,2 («obduratum est adhuc cor Egyptiorum»). Textos posteriores hacen que sea no Dios, sino un demonio, el que endurece los corazones de los egipcios, cf. Jub 48,17; TestSal 25,3; Act Thom 32 (Bonnet II/2, 149). Para el tema fuera de la historia del faraón, cf. Berger, *Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mc 10,5*: ZNW 61 (1970) 1-47, aquí 7-11.

889. Cf. especialmente Schlier 297, quien indica también con razón que «existe responsabilidad humana frente a Dios... en sentido estricto sólo allí donde el hombre da una respuesta a la palabra de Dios en su historia concreta y soberana».

890. Acentúa esto con razón Luz, *Geschichtsverständnis*, 75s. Compara (*ibid.*, 79) los paralelos en Sab 11,2-12,22.

891. Para μέμψασθαι cf. en el NT también Heb 8,8; fuera, por ejemplo, Sib 5,237; Pr-Bauer 993 señala como paralelo helenístico tardío Oenomaus en Eusebio, *Praep. Ev.*, 6,7.36; ὁ Ζεὺς οὗτος bajo cuya coacción está todo, τί ἡμᾶς τίνονται... τί δὲ καὶ ἀπειλεῖ ἡμῖν.

«¿Es Dios injusto al dejar caer su ira?». En este sentido se entiende aquí el término «censurar», como la voz de la cólera de Dios. Porque (γάρ) ¿cómo puede oponerse a Dios aquel que está sometido absolutamente a la voluntad⁸⁹² de Dios⁸⁹³? ¿quién se acarreará entonces sobre sí la ira de Dios si toda insurrección contra su poder no tuviera posibilidad alguna a causa de la absoluta arbitrariedad de ese poder? Si el Faraón ha sido endurecido por Dios, ¿cómo puede Dios echarle en cara tal endurecimiento de su corazón⁸⁹⁴? ¿acaso tal prepotencia absoluta de Dios no mata toda responsabilidad de los hombres?

Pablo reacciona con un discurso de censura: el adversario se imagina ante el estrado de un tribunal hipotético, precisamente como fiscal contra Dios en el mismo plano que éste. ¿Acaso ha olvidado que él es un hombre⁸⁹⁵ y que en cuanto tal no puede contradecir a Dios, no puede pleitear con él⁸⁹⁶? Esto es tanto como decir que Pablo priva bruscamente a la objeción de toda competencia. Y en una doble comparación cuyos motivos son familiares y conocidos para el interlocutor judío por la tradición bíblica, Pablo expone lo que es un hombre frente a Dios. En sintonía con Is 29,16⁸⁹⁷, Pablo le recuerda que él como criatura no tiene posibilidad alguna de formular preguntas a su Creador acerca de por qué ha actuado así y no de otra manera. Empalmado⁸⁹⁸ estrechamente con ἡ, sigue la segunda comparación. Está unida con la primera mediante la sintonía con Is 29,16 en las palabras «alfarero» y «arcilla»⁸⁹⁹. Que el hombre como criatura es como la arcilla en manos del alfarero que le da la figura y el destino que quiere, es un

892. Τῷ βουλήματι αὐτοῦ recoge el doble ὃν θέλει de v. 18.

893. Ἀνθέστηκεν es perfecto gnómico, cf. Schlier 298. El motivo proviene de la Sabiduría, cf., Job 9,12-20; Sab 11,21 y especialmente 12,12: τίς ἀντιστήσεται τῷ κρίματι αὐτοῦ; además, por ejemplo, 4 Esd 7,19: «non est iudex super deum neque intellegens super altissimum».

894. Ex 7,16; 10,3; cf. 9,34 y 10,16.

895. En este sentido se corresponde el vocativo ὁ ἄνθρωπε con τῷ θεῷ, colocado eficazmente al final. Μενοῦν γε tiene aquí, como en 10,18 fuerza adversativa; de distinta manera en Flp 3,8. Se encuentra (I) al comienzo de la frase en Ν² D² Ψ pm sy^b. Falta (II) en P46 D F G 629 latt. Su posición detrás del vocativo en (B) Ν A 81.630.1506.1739.1881 pc (III) tal vez sea original. I armoniza Flp 3,8; Lc 11,28 con 10,18; II facilita la lectura. A favor de II está Käsemann 257.

896. Para ἀνταποκρίνεσθαι = «dar réplica» cf. Job 16,8; Lc 14,6. Pr-Bauer 145 compara Píndaro, *Pyth.* 2,88: χρεὶ δὲ πρὸς θεῶν οὐκ ἐρετίζειν.

897. Is 29,16 LXX: μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· οὐ σύ με ἐπλασας; ἢ τὸ ποιῆμα τῷ ποιήσαντι· οὐ συνετάς με ἐποιήσας;. Para πλάσσειν como término de creación, cf. Gén 2,7s.15; F. Josefo, *Ant.* 1,32.34; Filón, *Op. Mund.* 134; Lel. Allg. I, 31.43.47; Sib 3,24; 1 Cl 33,4s; Diog 10,2. Más documentación, en ThWNT VI 256-260.

898. Para el empalme de parábolas y comparaciones con ἡ; cf. Mc 8,37 (lección variante); Mt 7,9.10; 12,5.29; Lc 15,8.

899. En Is 29,16 LXX: οὐχ ὡς ὁ πηλὸς τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε.

topos bíblico⁹⁰⁰. Pablo confiere a éste aquí —tal vez en sintonía con Sab 15,7— un matiz especial mediante el que se comenta v. 18: el alfarero puede, de la misma masa de arcilla, hacer al mismo tiempo un recipiente que sirve para usos nobles (εἰς τιμὴν) y otro que sirve para usos innobles (εἰς ἀτιμίαν).

22s Hasta ahora Pablo ha estado interesado en demostrar mediante la Escritura que Dios siempre que ha actuado en la historia de Israel ha obrado con la libertad absoluta de su voluntad creadora, tanto cuando otorga su compasión a unos hombres como cuando rechaza a otros. Y cuando —como el alfarero con sus vasijas— hizo a unos sus elegidos y a otros sus enemigos, siempre sucedió de acuerdo con su voluntad y siempre para su propia glorificación. Pero precisamente esta aplicación radical de la libertad creadora de Dios a la historia de Israel dio pie a la objeción de v. 14. Y detrás se esconde, desde v. 1, la pregunta acerca de la posición histórico-salvífica de los judíos en el presente cristiano, que ciertamente son israelitas y están en posesión de todas las instituciones salvíficas de Dios (v. 4s), pero como tales rechazan y niegan el evangelio. ¿Se demuestra ahí que Dios los ha excluido del ámbito de influencia de la elección y de la participación en la promesa dada a Abrahán, que para ellos ha fallado su palabra dada, y que, por consiguiente, frente a ellos Dios ha transformado su justicia en injusticia? Pablo ha negado inmediatamente esto último, pero destacando la libertad de la justicia de Dios para elegir y para rechazar, la libertad de su voluntad, que se realiza independientemente del hombre y a la que los hombres no pueden acusar ni negar. ¿Aplicará Pablo esta idea realmente al Israel actual? De hecho en v. 22s comienza a hacerlo. V. 22s es una frase condicional bimembre: mediante καὶ⁹⁰¹ v. 23 como segundo miembro está unido a v. 22 (εἰ). Sin embargo, en v. 23 falta el verbo principal. La frase-ἵνα se corresponde con la frase participial de v. 22; ἵνα de v. 23 toma θέλων de v. 22a; y γνωρίση de v. 23, se corresponde con γνωρίσαι de v. 22a. Se trata de un paralelismo adversativo. La «riqueza de su gloria» (v. 23) es concepto contrapuesto a «cólera» (v. 22a); «vasijas de la cólera maduras para la perdición» (v. 22a) corresponde a la parte opuesta,

900. Cf. Is 41,9; 45,9; 64,7 (LXX); Jer 18,1-6; 19,10s; Job 10,9; Eclo 33(36),13; Sab 12,12; 15,7; TestN 2,2; 1QS 11,3.21s; 1QH 3,24; 4,29; 10,3-12; 12,24.26.32s; 15,13-22; escatológicamente SalSal 17,23. Bill. III, 271 señala paralelos rabínicos; griegos, Almqvist, H., *Plutarch und das NT*, Uppsala 1946 (ASNU 15), 87s. Una protesta moderna formula Kuss 729s: con la «metáfora bárbara por antonomasia», Pablo no ha cerrado el paso al «reproche de la "injusticia" de lo despótico, tiránico, sultánico».

901. Καὶ falta en B 326.1739^{ms} pc lat; también en P46, sin embargo, aquí se ha deshecho el margen del manuscrito, cf. para esto Luz, *Geschichtsverständnis*, 241, nota 51; B1-Debr-Rehkopf § 468, 2, nota 2 considera esta variante como original.

«vasijas de compasión que él ha preparado de antemano para gloria (v. 23a)».

V. 22 empalma claramente con v. 17s⁹⁰². Igualmente, v. 23 con la palabra-clave «compasión» recoge v. 15s. Sin embargo, lo que mediante los ejemplos escriturísticos en v. 15-17 se ha presentado como paradigma de la actuación divina pasada en la historia bíblica se aplica ahora al presente. Que Pablo piensa en v. 22 en los judíos incrédulos contemporáneos suyos⁹⁰³ y en v. 23 en los cristianos, se desprende claramente del v. 24 unido mediante un relativo. V. 19-21 preparan la aplicación de la idea⁹⁰⁴. A ello responde también el cambio temporal de presente a aoristo.

Pero, ¿en qué sentido se entiende la actuación de Dios en las vasijas de su ira y de su compasión? Es claro, ante todo, que se trata de una actuación distinta, incluso contrapuesta, de Dios frente a dos grupos de personas diferentes⁹⁰⁵. En el sentido de v. 21, las «vasijas» son hombres en los que Dios actúa; concretamente, en unos mediante su ira y en otros por medio de su compasión⁹⁰⁶. En la exégesis se discute, sin embargo, cómo entiende Pablo esto.

Si se arranca de la clara referencia de v. 22a a v. 17, entonces la actuación de Dios sobre las «vasijas de su cólera» responde a su forma de actuar con el Faraón. La intención de Dios, indicada allí con εἰς αὐτὸ τοῦτο..., ὅπως, se destaca aquí en el participio θέλων. En ambos lugares Dios apunta a la «demostración» o «manifestación» de su poder frente a sus adversarios, a los que él mismo ha llamado (v. 17) y ha formado como «vasijas» (v. 22): v. 17, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου se corresponde con v. 22, θέλων... γνωρίσαι τὸ δυνάτων αὐτοῦ⁹⁰⁷. En v. 22 se trata de la «demostración»⁹⁰⁸ de la ira de

902. Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 241.

903. Contra Luz, *Geschichtsverständnis*, correctamente, por ejemplo, Käsemann 258.

904. Por consiguiente, v. 19-21 no son una digresión, contra Luz, *Geschichtsverständnis*, 237,241.

905. Así, atinadamente, Käsemann 258; Kuss 732. Indudablemente equivocada es la interpretación de Maurer, ThWNT VII, 364, según el cual «la compasión de Dios obra incluso en las vasijas de su cólera».

906. Así, atinadamente B1-Debr-Rehkopf § 165, 2, nota 2: «Portadores de cólera»; igualmente Käsemann 258 contra Maurer, ThWNT VII, 364, que entiende en sentido de «instrumentos de la cólera» (según Is 13,5 Símaco y Jer 27 [50], 25 «armas de la cólera»); así también Munck, *Christus und Israel*, 55; Michel 245, nota 2, que se une, sin embargo, a la interpretación pregnante de Schlatter 305: «El genitivo indicará quién ha formado esas vasijas. Los acontecimientos en que piensa Pablo se encuentran bajo la intención divina de mostrar la cólera. Esta intención es lo que confiere a estas vasijas la existencia, la eficacia y el poder».

907. Para este adjetivo sustantivado, cf. 2,4 τὸ χρηστὸν αὐτοῦ; 1 Cor 1,25 τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ. Para esto, cf. B1-Debr-Rehkopf § 263, 2 nota 5.

908. Para ἐνδείξασθαι, cf. 3,25; Ef 2,7; 1 Tim 1,16.

Dios, por lo que se toma el «endurecimiento» de v. 18 y se refuerza escatológicamente. Esta intención de Dios (θέλων; cf. ὃν θέλει de v. 18) responde al hecho de que los hombres afectados, como «vasijas de cólera», ya «están preparados, maduros, para la perdición»⁹⁰⁹. En la demostración de la cólera se realiza esta predeterminación a la aniquilación escatológica⁹¹⁰; cf. 1 Tes 2,16b.

Sin embargo, ¿cómo encaja aquí la expresión de la frase condicional misma (v. 22b)? De 2,4 se desprende que la longanimidad de Dios concede a los pecadores un plazo en el que se suspende todavía su corrupción como consecuencia de su pecado (cf. ἀνοχή 3,25), a fin de mantener abierta para ellos la posibilidad de convertirse⁹¹¹. Si se entiende v. 22b en este sentido⁹¹², entonces se encuentra en tensión con la frase de participio que le precede en v. 22a. Pero si se interpreta esta frase en sentido concesivo o modal, en tal caso se desprende de v. 22 que Dios no ejecuta todavía su voluntad de juicio de ira sobre los pecadores porque, en su gran longanimidad, quiere concederles aún un tiempo para la conversión. Sin embargo, de conversión no se habla en todo el contexto. La mirada se centra por completo en la actuación de Dios, no en la del hombre. Por eso, otros exegetas⁹¹³ ven expresada la intención de la longanimidad de Dios en lo que dice v. 23⁹¹⁴: Dios retarda su ira contra las «vasijas de cólera» a fin de utilizar ese plazo para dar a conocer la riqueza de su compasión con el otro grupo de las «vasijas de compasión»; es decir, el retraso de la cólera frente a Israel hace que aparezca el portento del llamamiento de los gentiles (v. 24), en el que Israel, a su vez, tiene que aprender que puede y debe ser salvado sólo mediante la compasión de Dios. Entonces habría que considerar v. 22-24 como una unidad; el anacoluto se encontraría sólo en la conclusión de v. 24. En v. 22-24 Pablo querría apuntar ya a lo que expondrá luego en el capítulo 11.

En esa exégesis se pierde la correspondencia con v. 17. Se puede encontrar la ruptura con lo que antecede en el δὲ de v. 22, que tiene

909. Para καταρτίειν, cf. 1 Cor 1,10; Heb 13,21; 1 Pe 5,10; también 2 Cor 13,9; Ef 4,12. En Heb 11,3 y Herm v. 2,4 se utiliza el verbo como término de creación, en paralelo con κτίειν Herm m 1,1. Cf. también Is 54,16 ἔκτισά σε οὐκ εἰς ἀπόλειαν φθεῖραι.

910. Para ἀπόλεια, cf. Flp 1,28; 3,19; 2 Tes 2,3; 2 Pe 2,3; Heb 10,39; Ap 17,8,11; ἀπόλλυσθαι por ejemplo 2,2; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15; 4,3; 2 Tes 2,10, también Sant 4,12.

911. Cf. así todavía 2 Pe 3,9.15 (con referencia a Rom 2,5?); Sant 5,7; Lc 13,8; 18,7; Mt 18,26; Hech 17,30.

912. Así, por ejemplo, Weiss 423s; Peterson, *Kirche*, 260s; Schlier 301s.

913. Cf. especialmente Barth, K., KD II/2, 247-253; Maurer, ThWNT VII, 363-365. En parte, de distinta manera Munck, *Christus und Israel*, 50-57.

914. Tal interpretación de la frase final de v. 23 subyace probablemente en la variante B, donde falta καί (cf. *supra*, nota 901).

entonces plena fuerza adversativa. En cualquier caso, crea dificultades el καί al comienzo de v. 23, que difícilmente se puede concebir como «epexegetico»⁹¹⁵, sino, más bien, sólo como vínculo sintáctico. Por consiguiente, v. 23 no indica, en modo alguno, la intención de la longanimidad de Dios de v. 22b. Hay que entender v. 22 como una aseveración independiente en sí en contraposición a v. 23. Entonces se indica la intención del «soportar» las «vasijas de cólera» en la frase de participio de v. 22a: para demostrar en ellos su cólera en el juicio final, Dios les ha permitido actuar como enemigos de su causa en el limitado tiempo histórico del pasado y del presente⁹¹⁶ y no se ha lanzado contra ellos. Por consiguiente, su longanimidad, vista desde el prisma escatológico, en modo alguno responde a una intención de salvación, sino, más bien, de desgracia. A favor de esta interpretación habla, primero, el que se trate precisamente de «vasijas de cólera» preparadas para la aniquilación escatológica que la gran longanimidad de Dios no hace sino aplazar momentáneamente, en contraposición a las «vasijas de su compasión», que están predeterminadas a la glorificación escatológica (cf. 8,17.30). Y si la voluntad de Dios acerca de los primeros apunta a dar a conocer el poder de su cólera escatológica (cf. 1 Tes 2,16)⁹¹⁷, respecto de los otros pretende la manifestación de la riqueza de su gloria. Interpretado así, v. 22 se corresponde con afirmaciones análogas del entorno judío sobre el retraso de la cólera divina contra los gentiles hasta el juicio final⁹¹⁸. ¡Pero Pablo refiere esto a los judíos! En segundo lugar, en esta interpretación se conserva la referencia a v. 17. Finalmente, corresponde a ella, tercero, también la continuación en v. 25-29, donde —en oposición a la llamada de la compasión sobre los gentiles en v. 25s— en v. 27-29 se invoca «sobre

915. Así Maurer, ThWNT VII, 364 con nota 35: «y concretamente con el único fin». En contra Luz, *Geschichtsverständnis*, 242 nota 57.

916. Käsemann 258 ve la demostración de la cólera como acontecimiento actual: «El juicio de Dios se ejecuta ya en las vasijas de la cólera, entregadas a su obstinación y a su culpa, según 1,24ss». Pero no tiene en cuenta aquí que la longanimidad de Dios que las sustenta en el presente apunta a la ejecución futura de la cólera que se retiene todavía ahora.

917. El intento de Munck, *Christus und Israel*, 51-53, de interpretar este lugar como Rom 9,22s partiendo de Rom 11,25ss, no llega a convencer.

918. Cf., por ejemplo, 2 Mac 6,14s: «En efecto, mientras que en los pueblos restantes el Señor espera con longanimidad y sólo les castiga una vez que han llenado por completo la medida de los pecados, quiso proceder con nosotros de distinta manera para que a nosotros no termine por afectarnos su venganza después de haber llegado hasta el extremo con los pecados». De manera similar 4 Esd 7,44; Bar 59,6; también Sab 12; 15,1; 1QH 15,17-20, así como los paralelos rabínicos en Luz, *Geschichtsverständnis*, 246 nota 73. En este sentido interpreta, por ejemplo, Kühl 333; Althaus 95; en contra Luz, *Geschichtsverständnis*, 244. Atinadamente Zeller, *Juden und Heiden*, 203-208.

Israel» no la salvación de todos, sino sólo del resto; la mayoría de Israel es excluida, por el contrario, de la salvación.

Pero Pablo no concluye la frase condicional de v. 22s, sino que en v. 24 especifica a quién se está refiriendo en v. 23. Teniendo en cuenta el contexto, hay que añadir en la apódosis: si Dios actúa así en unos y en otros, ¿con qué derecho puedes entonces tú, hombre, contradecir el poder de esta su voluntad y considerar su actuación como injusta? Sin embargo, en lugar de terminar así, en la conclusión de su refutación de las objeciones del adversario, cita en v. 25-29 el texto de la Escritura mediante cuya autoridad está asegurado *eo ipso* que Dios no actúa injustamente cuando separa a la parte incrédula de Israel del destino a la glorificación futura y la «madura» para el juicio de cólera, aunque permite que esa parte campee a sus anchas todavía en su animadversión contra el evangelio. El que sepamos por capítulo 11 que esto no es la última palabra respecto al problema histórico-salvífico de Israel no puede ser razón para suavizar o eliminar dialécticamente las aristas de la argumentación.

24 Unido mediante relativo, v. 24 precisa quiénes son las «vasijas de la compasión»: «nosotros», los llamados por Dios. El llamamiento como adjudicación de la elección de Dios se llevó a cabo a través del evangelio (2 Tes 2,14). Y a los cristianos convertidos a la fe mediante él los caracteriza como «llamados»⁹¹⁹ que, como tales, pertenecen a Cristo (cf. 1,6; 1 Cor 7,21s) y mediante la comunión con él (cf. 1 Cor 1,9) son llamados a la libertad (Gál 5,13) y a la paz (1 Cor 7,15; Col 3,15), al reino de Dios y a su gloria⁹²⁰ como a su luz maravillosa (1 Pe 2,21). Por eso en la tradición cristiana primitiva Dios llega a tener el nombre ὁ καλέσας⁹²¹ como el que se compromete a sí mismo, mediante su llamada con los llamados (11,29), y los distingue con la pertenencia a él (2 Tes 1,11). En Rom 9,24 la llamada dirigida a los cristianos actualiza la palabra dirigida a los patriarcas de Israel (v. 6; cf. 11,29). Porque los llamados ahora proceden no sólo de los judíos (cf. 1,16; 15,8s)⁹²². El ámbito de la elección divina circunscrito a Israel adquiere ahora dimensiones mundiales (cf. Ef 2,14-18); se elimina la distinción judía entre Israel y los *goyim*; y esto ha sucedido según la ley de la libre actuación electora que ha marcado desde el principio, dentro de Israel, la historia de la elección divina⁹²³.

919. Cf. 8,28; 1 Cor 1,2,24; 7,18.20.24; Jds 1; Ap 17,14; cf. κλήσις en 1 Cor 1,26; 7,20; Flp 3,14; Ef 1,18; 4,1,4; 2 Tim 1,9; 2 Pe 1,10.

920. Cf. 1 Tes 2,12; 1 Pe 5,10; Heb 9,15; cf. ἄνω κλήσις Heb 3,1.

921. Cf. Gál 1,6; 5,8; 1 Tes 2,12; 5,24; 1 Pe 1,15; 2,9; 5,10.

922. Καί subraya ἡμᾶς bajo el punto de vista de que también los gentiles son llamados. No se trata de una gradación de la predeterminación de v. 23 al llamamiento según 8,30 (así Käsemann 261).

923. Cf. Peterson, *Kirche*, 35s.

Pablo legitima esta tesis mediante la autoridad de la Escritura⁹²⁴; 25s aquí concretamente con la autoridad de los profetas (cf. 1,2). Se encuentra ante una palabra de Dios⁹²⁵ del libro de Oseas, que, según Pablo, habla del llamamiento de los gentiles. En los v. 25.26 se reúne Os 2,25 y Os 2,1. «Llamaré» es un *futurum propheticum*. Dios anuncia mediante el profeta el llamamiento de los gentiles que se ha realizado ahora. En el «no-pueblo» Pablo entiende que se nombra a los gentiles, que, según la concepción judía, no poseen el privilegio de la elección como pueblo de Dios. Dios se lo ha concedido ahora a ellos mediante su llamada creadora. Los no-amados, los no-elegidos (cf. v. 13) se han convertido así en amados de Dios, en sus elegidos. La cita de Os 2,1 en v. 26 precisa y subraya: justamente allí donde Dios ha negado a los gentiles el privilegio de ser su pueblo, allí⁹²⁶ les promete ahora incluso la filiación divina (cf. 8,14-16), promesa que anteriormente fue hecha sólo a Israel (v. 4; cf. Jub 2, 19).

En v. 27s, Pablo contrapone a esto la palabra⁹²⁷ inspirada de Isaías 27s sobre Israel⁹²⁸, tomada de Is 10,22s y que precisa v. 6b: del gran número de israelitas de nacimiento debe ser salvado sólo «el resto»⁹²⁹, concretamente los judeo-cristianos de v. 24. V. 28 es difícil. Tras συντέμνων⁹³⁰ se rompe la secuencia de los LXX, de manera que λόγον se ha convertido en objeto de ποιήσει. Λόγον ποιήσει sólo puede

924. No se trata simplemente de una confirmación de v. 24 (así Käsemann 261). Atinadamente Schlier 303: «Pablo es consciente de que dice y debe decir algo destructor y algo terrible para Israel, sus hermanos según la carne. Por eso se ocupa de endurecer de nuevo la frase, y ahora detalladamente mediante la Escritura».

925. A λέγει hay que añadirle Dios como sujeto. En ἐρρέθη y κληθήσονται, Dios es el sujeto lógico.

926. En la tradición del texto de Os 2,1 LXX, ἐκεῖ parece un elemento nuevo en el texto de Pablo (cf. la edición de Ziegler, *Duodecim prophetae, Septuaginta XIII*, Göttingen 1943, 148, de distinta manera Rahlfs 491); por consiguiente, podría ser una añadidura paulina (o prepaulina) que da más fuerza a ἐν τῷ τόπῳ οὐ. Por consiguiente, no se desmocha por completo este giro al traducirlo por «en lugar de» (así pondera Pr-Bauer 1629 remitiendo a Achmes, *Oneirocriticon*, ed. F. Drexel 1925, 207,17, y tras él la mayoría de los exegetas), sino que subraya como indicación teológica de lugar: «precisamente allí donde», cf. 5,21. Me parece equivocada la sospecha de Sanday-Headlam, a los que se suma Munck, *Christus und Israel*, 58; dice que con τόπος se piensa en Jerusalén o en Palestina.

927. Para κράζειν como término de locución inspirada, cf. 8,15; para esto, paralelos griegos en Pr-Bauer 885; rabínicos en Bill. III, 275.

928. Ὑπέρ en el sentido de περί.

929. P46 N¹ D F G Ψ pl corrigen según LXX κατάλειμμα.

930. ...συντέμνων ἐν δικαιοσύνη, ὅτι λόγον συντεταμμένον ποιήσει ὁ θεός ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλην² D F G Ψ pl lat sy^b añaden lo omitido. Ἐν δικαιοσύνη habría sido perfectamente útil en el contexto paulino según v. 14 (¿una señal de que la cita proviene de tradición prepaulina?).

significar traducir una palabra en hechos⁹³¹. Συντελεῖν significa «consumar», «ejecutar»; y συντέμνειν «abreviar»⁹³². Ambos *participia coniuncta* difícilmente pueden tener a λόγον por objeto⁹³³, de forma que se dijera: Dios cumplirá su palabra sólo en proporciones limitadas. Esto estaría en contradicción directamente con la tesis de v. 6. Sólo puede indicar que Dios realizará su palabra (*futurum propheticum*) al consumir plenamente su intención de salvación (concretamente en el llamamiento de los cristianos, v. 24), pero no en todos los israelitas, sino «abreviando» su número, sólo en el «resto»⁹³⁴.

29 Se añade a esto una cita de Is 1,9 (sin variar el texto de los LXX). En el «nosotros» tal vez escuche Pablo a los judeo-cristianos como los representantes verdaderos de Israel; si Dios no los hubiera dejado aparte como resto del Israel κατὰ σάρκα, entonces todo Israel hubiera sido hecho semejante a Sodoma y Gomorra⁹³⁵. Así el raciocinio, con las dos últimas citas de los profetas, termina de manera muy sombría respecto del problema del Israel incrédulo: está excluido de la salvación (v. 27s); la suerte de Sodoma y Gomorra se cierne sobre él (v. 29). Sólo están exceptuados los judeo-cristianos como el resto prometido de Israel, en el que Dios realiza la palabra de la promesa dada como vasija de su compasión, y de esta manera ha demostrado plenamente su justicia, mientras que en la parte restante de Israel como vasija de su cólera se ejecutará el juicio y los aniquilará.

Resumen

«¿Es Dios injusto?». Esta pregunta planea de manera ominosa sobre la sección. ¡No! ¿Cómo podría ser injusto el Dios que ha demostrado su justicia en la muerte y resurrección de Cristo a todos los hombres, tanto judíos como gentiles? Ahora bien, cuando la gran mayoría de los judíos rechaza y combate esta actuación de Dios para salvación de todos, ¿acaso entonces esta justicia de Dios no debe convertirse frente a ellos en poderoso enemigo que aniquila a los

931. Así, de Dios también en Is 10,23 (cf. nota 930); cf. 4 Re 20,9, así como, en cuanto al asunto, Sal 32,9; 148,5; Is 55,10-12. Para λόγον ποιεῖν de hombres, cf. en LXX Ex 35,1; Lev 8,36; Dt 12,28; 31,12; 32,46; Jue 11,37; 21,11; 2 Re 14,22; 4 Re 11,5; 2 Crón 23,4; Est 5,5; Job 22,4; Jer 22,4s; 51,17; 1 Mac 2,34; 2 Mac 7,24.

932. Cf. Pr-Bauer 1568, quien indica que ambos verbos se encuentran juntos también en Dan 5,27; 9,24 (Teodoción); igualmente Is 28,22.

933. Contra Käsemann 263, que quiere entender λόγον en el sentido de «rendición de cuentas».

934. Así Schlier 304s.

935. Cf. Jer 23,14; Hes 16,46.49. Para la interpretación escatológica de Gén 19, cf. Dt 32,32-35; Jub 16,5s; Mt 10,15 par; 11,23s; Lc 17,28-30; 2 Pe 2,6; Jds 7; Ap 11,8.

adversarios de su actuación salvífica? Ciertamente Dios se enfrentó de esta manera al Faraón cuando se compadeció de su pueblo esclavizado y lo condujo a la libertad. En aquella ocasión Dios desplegó el poder excelso de su cólera contra el poderoso gentil. ¿Acaso ejecutará ahora realmente el mismo juicio de cólera sobre el pueblo de su elección? ¿no equivaldría esto a romper su justicia?

El judaísmo consideró a Israel, aunque el pecado y la injusticia eran tan grandes y extendidos en él, como fundamentalmente distinto de los gentiles injustos, porque Dios jamás rompió la fidelidad a su pueblo elegido, sino que, al menos, dejó abierta siempre la puerta a la conversión. Pablo ha partido igualmente de que la palabra de Dios nunca falla (v. 6). Pero ha interpretado esto en v. 7ss diciendo que la promesa de Dios jamás fue hecha de manera global a todos los israelitas «según la carne», sino que fue otorgada siempre sólo a determinados elegidos, porque Dios no hace depender su llamada ni de los datos de la «carne» ni de las obras de los hombres (v. 12). En esta dirección continúa su pensamiento de manera inequívoca. Dios fue siempre libre para compadecerse de quien quiere y para endurecer a quien le place (v. 18) sin que los hombres, con su «querer y correr» (v. 16), hubieran podido, o tenido permiso para predeterminar su voluntad. Al mismo tiempo, los hombres continúan siendo responsables ante él; sencillamente, se disecciona la objeción de v. 19. Pero bajo el aspecto de la libertad de la voluntad de Dios, al hombre continúa compitiéndole siempre y sólo la función de la criatura que no tiene permiso para preguntar por qué el Creador lo ha formado así y no de otra manera (v. 20). El es como la arcilla en manos del alfarero, que puede hacer de ésta lo que quiera: tanto una vasija para usos nobles como para innobles (v. 21). Ahora bien, esto vale también para el presente: si Dios, por una parte, permite que los incrédulos judíos perseveren en su enemistad contra el evangelio para luego, al final, ejecutar en ellos el juicio de cólera (v. 22) y, por otra parte, otorga su compasión a los cristianos a los que ha destinado a participar de su gloria (v. 23), concretamente a los cristianos venidos tanto del judaísmo como de la gentilidad, para quienes su llamada vale por igual (v. 24), ¿quién puede ver injusticia en ello? En verdad, dice claramente el testimonio profético de la Escritura, que Dios, mediante la llamada del evangelio, ha querido hacer su pueblo y sus hijos a los gentiles que anteriormente habían estado excluidos de su elección (v. 26s), mientras que respecto de Israel se dice que no serán salvados de la perdición inminente todos los israelitas, sino tan sólo el resto (v. 27-29). Como al principio y en el medio de la historia de la salvación, de igual manera actúa también ahora, al final, con el poder de su voluntad libre. Por consiguiente, nadie puede reprocharle que actúe de manera injusta: su justicia ha

suscitado siempre adversarios. ¿Por qué no ahora adversarios de entre su propio pueblo?

Cierto, Pablo sabe que el esplendor y la plenitud de salvación de las instituciones de Dios están del lado de los hermanos judíos «según la carne» (v. 4s). Precisamente por eso es tan grande su tristeza y su dolor debido a que ellos se enfrentan, como enemigos del evangelio, a la justicia de Dios. Pablo está convencido también de que Dios ni rompe ni revoca su palabra dada. Pero sabe también que Dios realiza su palabra sólo en la libertad que le es propia como Dios, independientemente de los hombres. Si ya en 2,17ss el llamamiento de los judíos a los signos de su elección no podía competir con el juicio de su pecado y de su culpa, así también ahora carece completamente de validez jurídica su objeción a la exclusividad de la salvación en la Iglesia compuesta de judíos y de gentiles, diciendo que, si esto es así, Dios ha roto su justicia respecto de Israel. *En contra* apunta el raciocinio de nuestra sección. Pablo no quiere exponer una doctrina general de la libertad de la voluntad de Dios, que se realiza en predestinación doble, sino que quiere tapar la boca a la irritación del interlocutor judío contra la actuación electora de Dios en el presente cristiano, contra la Iglesia compuesta por judíos y gentiles, con cuyo llamamiento desaparece la exclusividad de Israel como único pueblo de Dios.

Pero al exponer así la idea de la absoluta libertad de Dios para compadecerse y para endurecer, para llamar y para excluir de la salvación respecto del judaísmo anticristiano de su tiempo hasta el final amargo del inminente juicio de cólera, llegó a un resultado que se ve envuelto en el peligro extremo de la contradicción con el evangelio, tal como lo ha llevado al paroxismo, sobre todo, en 5,20s. En efecto, si la compasión de Dios está, final e irrevocablemente, de esta manera *junto* a su ira, y si a la ira de Dios compete realmente la función y el poder de allanar el camino a su compasión, entonces ha terminado la tesis decisiva de la superioridad de la gracia sobre el poder del pecado. Por eso no se puede dar en Rom 9 la respuesta última a la acuciante pregunta acerca de la suerte de Israel. Rom 9 únicamente quiere destruir la pretensión de Israel a la salvación por su elección y se encuentra, por otra parte, dentro de Rom 9-11 en el lugar equivalente al que se encontraba 2,17ss (contra la objeción de 3,1ss) dentro del contexto de Rm 1-3. Así como allí, por encima de la afirmación de la cólera universal de Dios contra todos los pecadores, el evangelio proclama la eliminación de este juicio de ira sobre éstos, así dentro de Rom 9-11 se eliminará el resultado del primer paso del pensamiento en Rom 9 (como después también el del segundo paso en Rom 10) mediante la idea-meta de Rom 11: la compasión de Dios, que ha demostrado

él ahora a los llamados de entre los judíos y de entre los gentiles, a la Iglesia, tiene la fuerza para anular su cólera contra el Israel incrédulo, y salvará al final también a Israel como totalidad⁹³⁶.

3. 9,30-10,21 Oposición de Israel a la justicia de Dios

Bibliografía: Barrett, C. K., *Romans 9:30-10:21. Fall and Responsibility of Israel*, en *Israelfrage*, 109-121, especialmente 106-113; Black, M., *The Christological Use of the OT in the NT*: NTS 18 (1971/1972) 1-14; Bring, R., *Christus und das Gesetz*, Leiden 1969, especialmente 1-34.35-72; Id., *Paul and the OT. A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with special reference to Romans 9:30-10:13*: StTh 25 (1971) 21-60; Bultmann, R., *Christus des Gesetzes Ende*, en *Glauben und Verstehen* II, 32-58; Cranfield, C. E. B., *Some Notes on Romans 9:30-33*, en *Jesus und Paulus (FS W. G. Kümmel)*, Göttingen 1975, 35-43; Conzelmann, H., *Paulus und die Weisheit*: NTS 12 (1966) 231-244; Delling, G., *Nah ist dir das Wort*: ThLZ 99 (1974) 401-412; Dülmen, A., *Theologie des Gesetzes*, 123-127.205-218; Flückiger, F., *Christus des Gesetzes Telos*: ThZ 11 (1955) 153-157; Howard, G. E., *Christ and the End of the Law*: JBL 88 (1969) 331-337; Kertelge, K., *Recht-fertigung*, 95-99; Luz, U., *Geschichtsverständnis*, 96-98.139-145.156-158; Minde, H. von der, *Schrift und Tradition*, 117-119; Müller, Chr., *Gottes Gerechtigkeit*, 33-38.72-75; Müller, K. H., *Anstoss und Gericht*, 1969 (StANT 19), 71-83; Munck, J., *Christus und Israel*, 62-79; Peterson, E., *Die Kirche aus Juden und Heiden*, 41-52; Plag, Chr., *Israels Wege zum Heil*, 18-32; Sand, A., *Gesetz und Freiheit. Von Sinn des Pauluswortes: Christus des Gesetzes Ende*: ThGl 61 (1971) 1-14; Schoeps, H. J., *Paulus*, 177-183.248-259; Stuhlmacher, P., *Gerechtigkeit Gottes*, 91-99; Suggs, M. J., *The Word is Near to You*.

a) 9,30-33 Israel ha errado la justicia por la fe

30 ¿Qué diremos, pues? Que los gentiles que no corrieron al encuentro de (la) justicia, han conseguido (la) justicia; y concretamente (la) justicia que (se consigue) en virtud de la fe. **31** Pero Israel, que corrió al encuentro de la ley de la justicia, no llegó a la ley. **32** ¿Por qué? Porque no (la han logrado) por la fe, sino que han querido (conseguirla) por las obras. **33** Tropezaron con la

936. Para la historia de la influencia y del problema de Rom 9 bajo el aspecto de una doctrina de la predestinación en la que hay que hablar, desde Agustín, no sólo de una predeterminación a la salvación, sino también de una predestinación a la condenación, cf., de manera detallada y comprometida, Kuss 828-935.

«piedra de tropiezo», 33 como está escrito: «He aquí que pongo en Sión una piedra de tropiezo y una roca de escándalo; y (sólo) quien confía en ella no será confundido».

Análisis

Algunos intérpretes consideran 9,30-33 como resumen conclusivo de lo que antecede⁹³⁷. A favor de esta opinión se puede aducir que, primero, «¿qué diremos, pues?» (v. 30) tiene la función de resumir y constituye así el contrapunto de v. 14⁹³⁸; que, segundo, v. 30s, con la estructura «los gentiles... Pero Israel», recogen y continúan v. 25-29; y que, tercero, la nota personal en 10,1 se corresponde con la de 9,1-3 e introduce, como allí, un pensamiento nuevo. Además hay que tener presente, cuarto, que la cita de v. 33 está junto con Os 2 en la serie paralela de citas de 1 Pe 2,6ss. Pablo podría haberlo encontrado en un trozo de tradición similar, de manera que también desde ese punto de vista v. 30-33 forman una unidad con v. 25-29.

Sin embargo, v. 30-32 aportan, en cuanto a contenido, algo nuevo respecto a lo que precede: lo que se ha comentado hasta ahora sólo bajo el aspecto de la actuación libre de Dios, aparece ahora bajo el aspecto de la doctrina de la justificación de los capítulos 3s. Esto une 9,30-33 con 10,1ss; en efecto, se puede decir perfectamente que 9,30ss anuncia el tema de lo que viene a continuación⁹³⁹. Dado que esta sección cierra formalmente lo que precede e introduce al mismo tiempo el contenido de lo que sigue, no se la puede relacionar de manera exclusiva con lo uno ni con lo otro. Su función es la de cerrar el primer pensamiento introduciendo el tema del siguiente⁹⁴⁰.

Explicación

30 Desaparece la objeción blasfema de v. 14. En el hecho de que Dios ha llamado a los gentiles, al no-pueblo, a ser su pueblo, mientras que de su pueblo Israel ha conservado sólo un resto para su salvación escatológica (v. 25-29) se demuestra no la injusticia de Dios, sino más

937. Así, por ejemplo, Leenhardt 149; Michel 249; Lyonnet, *Quaestiones* II, 86; Plag, *Israels Wege*, 13; Schlier 305 con nota 10; Pesch, R., en *Israelfrage*, 86; Unnik 121s.

938. Käsemann 265; Michel 249.

939. Así, la mayoría de los exegetas, últimamente Käsemann 264; Kümmel, *Die Probleme von Römer 9-11*, en *Israelfrage*, 13-23, aquí 21.

940. Cf. Michel 249; Barrett, en *Israelfrage*, 123.

bien la libertad de su justicia para la cólera y para la compasión. Pero si se mira a los hombres, entonces emerge la causa verdadera de por qué Israel está excluido de la salvación en la que Dios ha recibido a los gentiles: la injusticia de Israel y la justicia de los gentiles.

A decir verdad, desde el punto de vista de la soteriología judía, esto aparece como completamente paradójico y sumamente enojoso. Si se compara el camino de salvación con un estadio, entonces, desde la historia de la elección, hay que decir que los corredores que son admitidos a esta competición son exclusivamente israelitas. Los gentiles, como pecadores que son por su misma condición (Gál 2,15), están descalificados y excluidos por principio. Porque en esta carrera se trata de la *halakah*, del cumplimiento de la *torá* como camino para la salvación. Los gentiles, que no tienen la *torá* (2,14), viven *eo ipso* sin ley; en consecuencia, de manera injusta; y, por consiguiente, no tienen derecho ni oportunidad de participar en esta carrera de los justos para conquistar la salvación como la corona victoriosa de la justicia. Ahora bien, si Pablo ha dicho en los capítulos 2s que los judíos han pecado sin excepción y se han hecho así semejantes a los «pecadores de entre los gentiles» (3,9), entonces el resultado tiene que ser precisamente: todos son injustos. Pero no es así: los gentiles sin ley, los que no han transgredido ni siguiera una vez la senda de la observancia de la *torá*, han alcanzado la meta; los judíos, por el contrario, que, a pesar de todo, han corrido con todo el celo de la ley (10,2) hacia la meta de la justicia por la ley, se van de vacío.

Pablo es consciente de esta paradoja enorme. Sí, señor; esto es precisamente así: los gentiles, que en modo alguno han tomado parte en la carrera para alcanzar la meta de la justicia por la *torá*⁹⁴¹, han alcanzado justicia⁹⁴². Ciertamente, no justicia por las obras de la ley, sino justicia por la fe (cf. 3,22.28)⁹⁴³. Por el contrario, Israel, que posee la *torá* y que, mediante ella como don salvífico de la elección, ha sido colocado en el camino de la justicia⁹⁴⁴, ha corrido hacia ella

941. Διόκειν tiene aquí significación correspondiente como en v. 16 τρέχειν; cf. Flp 3,12.14 y así Dt 16,20; Prov 15,9; Eclo 27,9.

942. P46 G añaden el artículo: τὴν δικαιοσύνην. Para καταλαμβάνειν, cf. de nuevo Flp 3,12s; 1 Cor 9,24.

943. Aquí hay también un paralelo del estilo de interpretación concretizadora mediante la repetición de la palabra a interpretar con δέ y la adición interpretadora; cf. 3,22 δικαιοσύνην δέ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

944. Νόμον δικαιοσύνης significa aquí: la justicia es el contenido de la *torá* en cuanto que asigna el estatuto salvífico de la condición de justo al que la pone en práctica; por consiguiente, no se está pensando sólo en la exigencia (así, por ejemplo, Zahn 470) ni tampoco exclusivamente en la promesa (así Käsemann 265), sino principalmente en el hacer posible la justicia. Esto no contradice 4,13s; Gál 2,21; 3,11.21, etc., porque efectivamente la frase está formulada desde el aspecto judío bajo el que el resultado: οὐκ ἐφθασεν produce un choque.

y no ha alcanzado la meta que ella le propuso. Ἐἰς νόμον⁹⁴⁵ οὐκ ἔφθασεν no dice sólo que Israel no ha conseguido la justicia, sino, de manera más fuerte, por ser más fundamental: con ello, tampoco ha «alcanzado» la ley. La *torá* es precisamente no un don salvífico que tiene consistencia como tal, tanto si Israel la cumple como si no, sino que quien no *cumple* la ley pierde también la pertenencia a ella como *signum* de la elección (cf. 2,12s y 10,5).

Pero el «correr» por la pista de la *torá*, ¿no significa, con todo, que Israel ha intentado verdaderamente cumplir la ley (cf. Flp 3,6) y, sin embargo, ha errado la meta?

32a

V. 32 da la razón de por qué Israel no ha logrado la ley: «porque no por la fe, sino por las obras»⁹⁴⁶. No se puede añadir como verbo ἔδωκεν⁹⁴⁷, sino ἔφθασεν. Porque no se trata precisamente del cómo del διώκειν, sino, como indica v. 30, de la contraposición entre correr y no correr, que responde a la que existe entre «mi pueblo» y «no mi pueblo» en v. 25s. Israel ha errado la meta no porque haya corrido hacia ella equivocando la táctica (de hecho ha corrido), sino que no ha conseguido la justicia «en virtud de la fe», como los gentiles de v. 30, pues pensó poder alcanzar la meta «en virtud de las obras»⁹⁴⁸. Los «pecadores de entre los gentiles» (Gál 2,15) alcanzaron la *compasión* de Dios; Dios los ha llamado como tales (v. 25s) y ellos han aceptado esta llamada como Abrahán, en la fe «en aquel que justifica al impío» (4,5); y de esta manera, han alcanzado justicia. Israel, por el contrario, opinó equivocadamente que, privilegiado por el don de la *torá*, debe y puede conseguir justicia mediante el cumplimiento de la ley, «en virtud de las obras».

¿Consiste, pues, su error en que entendió equivocadamente la ley como «llamada al rendimiento»⁹⁴⁹ mientras que tendría que haber comprendido que no se trata de «un rendir» «en el que uno se hace valer, sino (de un) “entregarse y abandonarse por completo a Dios” como aquel que nos hace justos»⁹⁵⁰? Ciertamente que los gentiles de v. 30 han recibido la justicia como regalo de Dios, sin haber hecho ellos algo para lograrla, sin «querer ni correr» (v. 16), «no en virtud de obras, sino exclusivamente en virtud del que llama» (v. 12). Frente a esto,

945. N² Ψ pl lat sy añaden: νόμον δικαιοσύνης.

946. N² D Ψ pl vg^{ms} sy añaden, con corrección objetiva: ἐξ ἔργων νόμου.

947. Contra Munck, *Christus und Israel*, 62s; de igual manera Schlier 307; también Barrett, *Romans 9,30-10,21*, 109; Kuss 744; Cranfield 509.

948. Para ὡς ἐξ ἔργων como «algo supuesto subjetivamente por Israel» a diferencia de ἐκ πίστεως como un «dato objetivo», cf. Radermacher, L., *Ntl. Grammatik*, ²1925 (HNT 1), 26s.

949. Käsemann 265.

950. Schlier 306.

Israel creyó conseguir la justicia en virtud de la actividad de correr, pero no la consiguió. Sin embargo, no se habla de un intento de recompensa como impulso para correr; y mucho menos de que «el hombre no cumple la ley como voluntad de Dios, sino que se afirma a sí mismo, se erige un templo a sí mismo o “se jacta”»⁹⁵¹. Conviene no olvidar el contexto anterior: así como la situación de los gentiles de v. 30 es la de v. 25s, de la misma forma la de Israel es la insalvable carencia de salvación de v. 27-29. En esta situación se *obstinó* Israel pensando equivocadamente que debía y podía eliminar mediante las obras de maldición de la ley y, como injustos que son, alcanzar la justicia por el camino del cumplimiento de la ley en lugar de, como los «pecadores de entre los gentiles», dejarse regalar justicia por la fe como don de aquel que justifica a los pecadores.

Que en v. 31s Pablo piensa en la decisión de Israel *frente al* 32b-33 *evangelio* — y no, como en 1,18-3,20, en la justicia de la ley en el tiempo precristiano⁹⁵² — se desprende no sólo de la oposición a v. 30, sino también del razonamiento, partiendo de la Escritura, recogido en v. 32b-33. En v. 32b Pablo anticipa el resultado de la colocación de la «piedra de escándalo» por Dios, del que habla la cita de v. 33: los israelitas han venido a tropezar con esta piedra que se encontraba en su camino; es decir, se escandalizaron con Cristo⁹⁵³. Se piensa en Cristo⁹⁵⁴ como aquel que no permite que quede confundido (cf. 10,11) el que confía en él⁹⁵⁵. Estos son en el momento presente los gentiles, los que han conseguido justicia «por la fe»; concretamente, en virtud de la fe *en Cristo*. Los judíos, por el contrario, son los que tropiezan con la «piedra de tropiezo» y con la «roca de escándalo», colocada por Dios mismo en Sión, en el centro de Israel, y han caído. Y sucede esto precisamente allí donde, según la espera judía referida al final, está el lugar de la epifanía última de Dios y la nueva revelación escatológica de la *torá*: ἐν Σιών⁹⁵⁶.

951. *Ibid.*, 307.

952. Así interpreta, sobre todo, Barrett, *Romans 9,30-10,21*, 112s, según el cual en v. 32 se trata de dos posibles maneras de utilizar la ley de las que dispone Israel ya desde un principio: «a faith-response and a works-response. The latter leads to disaster, the former to righteousness and salvation» (*ibid.*, 113). De igual manera Cranfield 509s.

953. Para esta significación de προσκόπτειν, extendida en la literatura helenística, cf. Pr-Bauer 1420s.

954. No la *torá*, como opina Barrett, *Romans 9,30-10,21*, 112. Para la exégesis mesiánica del pasaje en el Targum, cf. Jeremias, ThWNT IV 276s.

955. Para πιστεύειν ἐπι, cf. 4,5.24; 1 Tim 1,16; Hech 9,42; 11,17; 16,31; 22,19; Lc 24,25; (Heb 6,1). Koiné lat syⁿ añaden πᾶς, donde, sin duda, se percibía el eco de 10,11.

956. Cf., por una parte, ThWNT VII, 291-338; por otra parte, Gese, H., *Das Gesetz, en Zur biblischen Theologie*, München 1977, 55-84; Stuhlmacher, P., *Das Gesetz als Thema biblischer Theologie*: ZThK 75 (1978) 251-280.

Se trata de una cita peculiar en la que se mezcla Is 28,16⁹⁵⁷: Ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελεῖ ἑκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, e Is 8,14: καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς, ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα, καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι. En Rom 9,33, en lugar de la piedra preciosa de Is 28, se habla de la piedra de tropiezo de Is 8, «colocada» por Dios en Sión⁹⁵⁸; y la subsiguiente frase de la confianza de v. 33b se encuentra en Is 8, naturalmente, en un texto considerablemente distinto. Puesto que se introduce la cita en v. 32b con el término λίθος τοῦ προσκόμματος y la combinación de ambos lugares de Is responde con toda precisión (en consecuencia inversa) al contexto v. 30-31s, es muy natural suponer que fue Pablo el que reunió de esta manera ambas citas proféticas *ad hoc*. Que éste, sin embargo, las encontró una junto a otra en una cadena cristiana primitiva de testimonios lo pone de manifiesto una mirada a 1 Pe 2,6-8 y Bern 6,2s, lugares en que independientemente de Rom 9, se citan ambos pasajes juntamente con Sal 118,22⁹⁵⁹. 1 Pe 2 es, además, particularmente interesante porque el contexto se dirige a cristianos de la gentilidad, fijándose en su conversión y se cita en ese marco Os 2,25.

La afirmación de que Dios es el que personalmente «ha colocado» la piedra de tropiezo y con ello ha ocasionado en último término el fracaso de Israel en Cristo, a pesar de que éste descende «según la carne» del centro de Israel (9,5), empalma una vez más nuestra sección con la precedente. Sin embargo, a diferencia de ésta, aquí el tono descansa sobre «tropiezo», es decir, el rechazo por Israel. Con ello emerge el nuevo tema: la culpa de Israel en su exclusión de la salvación, debido a su incredulidad frente al evangelio.

Resumen

Según la tesis fundamental de 1,16s el evangelio es un poder de salvación para todo *el que cree*; crea una comunidad compuesta por judíos y gentiles. Pero mediante su rechazo por la mayoría de los judíos, ha nacido una nueva frontera allí donde está superada la antigua entre judíos y gentiles: entre la Iglesia, compuesta tanto de judíos

957. Para el trasfondo histórico-tradicional, cf. de manera especial Müller, *Anstoss*.

958. Τίθημι en lugar de ἐμβαλῶ se encuentra también en 1 Pe 2,6; en contra, Bern 6,2 cita según LXX.

959. Cf. para 1 Pe 2,6-8, por ejemplo, Luz, *Geschichtsverständnis*, 96 (con bibliografía), así como ahora, de manera especial, Brox, N., *1 Petr.* 1978 (EKK XXI), 322s notas 313,314 (bibliografía) (ed. cast. en preparación, Sígueme); Müller, *Anstoss*, 74s. Para Bern 6 Prigent, P., *Les testimonia dans le christianisme primitif. L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, 1961 (EtB), 171-177.

como de gentiles, ámbito de salvación de la justicia por la fe —de una parte— e Israel —de otra— en cuanto que se niega a admitir la justicia por la fe y se obstina en la justicia por las obras. Cristo, en cuya muerte expiatoria la justicia de Dios se ha convertido en amor que se entrega por *todos* (3,22s; 5,8), cuya fuerza, la gracia, ha eliminado el pecado *de todos* (5,20s), este mismo Cristo se ha convertido, al mismo tiempo, en la «piedra de tropiezo» para Israel, el pueblo de la elección. El resto de Israel se separa de la masa de Israel en él por la fe o la incredulidad. ¿El Mesías, que debe aparecer como el Salvador escatológico que unifica⁹⁶⁰ a Israel, se convierte aquí en divisor de Israel, en causa de su aniquilación escatológica? Se comprende que el judaísmo se escandalizara de ello y que continúe escandalizándose todavía hoy. Sin duda, cada judío tenía claro que los verdaderamente apóstatas de su pueblo no tienen parte en la salvación de Israel, sino que son excluidos de ella para la aniquilación eterna. Pero el criterio de tal exclusión es la *torá*, como ésta es también la causa y el criterio de la participación de los justos en la salvación. Y puesto que la *torá* es ley *de Dios*, también su Mesías actuará de acuerdo con el criterio de ella. ¿Cómo puede entonces el Mesías convertirse en tropiezo de aquellos que «corren tras la ley de la justicia»? ¿y cómo se puede trazar una distinción entre justicia por la fe y por las obras, cuando la fe en Dios es elementalmente reconocimiento de su ley, confianza en su ley, y se concreta en las obras de la ley⁹⁶¹? ¿Qué provocación a la fe judía se encierra en la afirmación del apóstol cristiano de que los gentiles alcanzaron la justicia sin haber corrido tras ella, mientras que Israel, que corrió tras la ley, no la alcanzó! ¡Ese es el hecho! Pero para entender correctamente el sentido y la intención de esta provocación, es importante separar interpretaciones equivocadas del texto.

En la contraposición «por la fe» y «por las obras, no se trata, primero, de que en el cristianismo aparezca un “principio” nuevo ocupando el lugar del principio judío de la justicia por la ley (Baur), de que, por consiguiente, se haya cambiado la imagen de Dios: que del Dios que exige, recompensa y castiga se haya pasado al Dios que regala, que despierta confianza y perdona; y que, correspondiente-

960. Cf. la 10.^a petición de Šmoneh 'esreh: «Haz resonar la gran trompeta para nuestra libertad y levanta un estandarte para reunir a nuestros exiliados: Bendito eres tú, Yahvé, que reúnes a los expulsados de tu pueblo». En la recensión babilónica se habla de la reunión «desde las cuatro esquinas de la tierra hacia nuestro país» (Bill. IV, 212).

961. Cf. 4 Esd 9,7: «qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem»; 13,23 «qui habent operas (1. opera?) et fidem ad fortissimum»; además, por ejemplo, 7,34; 6,28; 5,1; sBar 59,10, así como, especialmente, 57,2 y 54,21: «Porque al final del mundo se recompensará a los que hicieron el mal de acuerdo con su acción mala, y tú glorificas a los creyentes de acuerdo con su fe».

mente, se haya pasado de la relación con Dios mediante una religión de prestaciones a otra a través de una religión de fe. Esta extendida interpretación moderna no pasa de una variación de aquella antigua: «El judaísmo tiene que escandalizarse de Cristo en cuanto que la exigencia de la fe exige la ruptura con su pasado religioso»⁹⁶². Así entendió equivocadamente entonces el interlocutor judío a Pablo. Y así pierde su peso teológico la enumeración de las instituciones de salvación en 9,4s, que son la “base” del judaísmo como Israel, y que Pablo reconoce expresamente. El “cristianismo” no pasa a ocupar el lugar del “judaísmo” como nueva religión con otra piedad. Aunque Pablo se vio obligado a hablar del juicio de cólera de Dios sobre Israel, ni podía ni debía pronunciar contra Israel la excomunión de principio que llevó a cabo el judaísmo contra los cristianos con la inclusión de la maldición sobre los «minim» en la Oración de las dieciocho peticiones y que posteriormente la Iglesia practicó, de manera tan frecuente y extendida, contra el judaísmo.

Una segunda interpretación equivocada, que se combina frecuentemente con la primera, no es menos errónea ni menos ofensiva: como si Pablo opinara que el judaísmo ha «malinterpretado la voluntad de Dios en la ley, que llama a la justicia... y la ha convertido en llamada a las prestaciones»⁹⁶³. ¿Cómo, entre los exegetas cristianos, se puede admitir una imagen de la postura religiosa fundamental del judío hambrienta de prestaciones y de salario «en la que el hombre no cumple la ley de la voluntad de Dios, sino que se afirma, se asegura, se construye y se ensalza a sí mismo»⁹⁶⁴. Nada de esto hay en el texto de Pablo.

Lo que preocupa a Pablo es un problema elementalmente judío, inteligible sólo desde lo más interior de la fe judía: ¿cómo se convierte en justo el israelita caído, el pecador? La respuesta a *esta* pregunta es la que constituye la oposición entre cristianismo y judaísmo. El judaísmo responde: «por las obras de la ley». En efecto, la *torá* es ante todo el documento divino de la elección, a la que pertenece fundamentalmente todo judío como israelita. Es cierto que hay que cumplir la *torá*, pero el que la ha transgredido puede retornar a ella; efectivamente, ésta revela la longanimidad y la bondad de Dios para los que pecan entre sus hijos. Pero retorno a la *torá* significa precisamente: hacer lo que ella dice. Que los pecadores puedan hacerse justos por las obras de la ley es gracia de la que dispone cada israelita como

962. Así de nuevo Käsemann 267; cf. *ibid.*: «Cuando Cristo aparece en escena se agudiza el conflicto entre fe verdadera y falsa».

963. Käsemann 265, cf. *supra*, nota 949.

964. Schlier 307. Malamente Jülicher 298: «Por vanidad nacional subliman la ley...».

consecuencia de la elección de Dios. Pero *hacerse* justo se puede sólo mediante la observancia personal de la *torá*; y sólo ésa es la medida de la justicia.

Pablo, por el contrario, responde: ningún pecador se hace justo por las obras de la *torá*. La *torá* maldice a cada pecador y le cierra el retorno a la justicia. E Israel se encuentra bajo la maldición de igual manera que los gentiles. La justificación del pecado se da sólo mediante el acontecimiento de expiación en la muerte de Cristo; la participación en la salvación, sólo mediante la resurrección del Crucificado por nosotros. Por eso el pecador se hace justo sólo «por la fe»; concretamente, mediante la fe en este Jesús como Cristo. Mas como en la muerte y resurrección de Cristo Dios mismo ha actuado en su justicia a favor de todos los hombres, la fe está abierta a todos, tanto judíos como gentiles. La diferencia entre judíos y gentiles ha desaparecido, tanto en el sentido negativo mediante el pecado, en el que Israel se hizo semejante (3,9) a los «pecadores de entre los gentiles» (Gál 2,15), como en el sentido positivo mediante el efecto salvífico del acontecimiento de Cristo, por el que está creada la Iglesia compuesta por judíos y gentiles. Ahora bien, si Israel se niega a reconocer este acto de salvación de la justicia de Dios en la fe, se coloca contra ella y se excluye de la salvación creada a través de ella para judíos y gentiles. Mientras Israel se mantenga en esta «rebelión», tampoco la *torá* permanece para él como el bien de salvación que cree tener en ella. Precisamente porque corre tras ella con obras de la ley, por eso no la ha alcanzado ni podrá alcanzarla jamás por ese camino. Porque como ley de Dios, la *torá* tiene la función de maldecir⁹⁶⁵ pecadores. Sólo en Cristo cumple su función original y propia: la de adjudicar salvación y vida a los justos. La negativa frente a Cristo es así también inmediatamente negativa frente a la *torá*. Pablo expondrá esto en la sección siguiente.

b) 10,1-21 Israel se cierra a la justicia de Dios que está abierta a todos los creyentes

1 Hermanos, el compromiso de mi corazón y mi oración a Dios por ellos (apuntan) a (su) salvación. 2 En efecto, declaro en favor suyo que tienen celo por Dios, pero no el correspondiente conocimiento (recto). 3 Pues desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios. 4 Porque el fin de la ley es Cristo para justicia

965. Cf. Bornkamm, *Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis*, en *Geschichte und Glaube* II, 73-119, aquí 107.

de todo el que cree (en él). 5 En efecto, Moisés escribe: El hombre que hace la justicia que (viene) de la ley, vivirá por ella. 6 Mas la justicia (que viene) de la fe dice así: «No digas en tu corazón: ¿quién subirá al cielo?», esto es, para bajar a Cristo; 7 o «¿quién descenderá al abismo?», esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos. 8 Entonces, ¿qué dice? «Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón». Es la palabra de la fe que nosotros proclamamos. 9 Porque si confiesas con tu boca: «Jesús es Señor», y crees en tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, serás salvado. 10 En efecto, con el corazón se cree para justicia, pero se confiesa con la boca para la salvación. 11 Porque dice la Escritura: «Todo el que cree en él no será confundido». 12 En efecto, no existe diferencia alguna entre judíos y griegos, porque uno y el mismo es el Señor de todos, que hace llegar su riqueza a todos los que lo invocan. 13 Pues «todo el que invoque el nombre del Señor, será salvado».

14 Pero, ¿cómo pueden invocar (a aquel) en quien no han creído? ¿cómo creerán (en aquel) al que no han escuchado? y ¿cómo pueden oír sin predicadores? 15 Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como está escrito: «¡Cuán a tiempo (vienen) los pies de los que predicán el bien!». 16 Pero no todos han obedecido al evangelio. Pues Isaías dice: «¡Señor! ¿Quién ha creído nuestro mensaje?». 17 Por consiguiente, la fe viene de la predicación (que se debe escuchar); pero el mensaje, de la palabra de Cristo. 18 Pero digo yo: ¿Acaso no han tenido la oportunidad de escuchar (esta palabra)? ¡Cierto que sí!: «Por toda la tierra se ha extendido su sonido y hasta los confines del mundo sus palabras». 19 Pero digo yo: ¿Acaso Israel no ha comprendido? Moisés es el primero en decir: «Yo os provocaré celos de un no-pueblo, os moveré a cólera contra un pueblo insensato». 20 Isaías, a su vez, se atreve a decir: «Me he dejado encontrar por quienes no me buscaban; me he revelado a aquellos que no preguntaban por mí». 21 Mas a Israel dice: «Durante todo el día extendí mis manos hacia un pueblo incrédulo y rebelde».

Análisis

Con una declaración personal —que se corresponde con 9,1ss— a los destinatarios, Pablo introduce en v. 1s la nueva sección, que explicita la tesis de 9,30-33. Con su deseo y oración por la salvación de Israel (v. 1) y con su testimonio del celo de ellos por Dios (v. 2a) contrasta, sin embargo, su crítica a cómo «entienden» ellos la justicia

(v. 2b-3). A esa interpretación, Pablo contrapone en v. 4 la antítesis cristiana. Se puede considerar v. 1-4 como una sección en sí⁹⁶⁶. Sin embargo, v. 4 se comenta en v. 5-13 (γάρ) mediante la Escritura, y en este sentido pertenece a lo que viene después de él⁹⁶⁷. Por consiguiente, la mejor forma de hacer justicia a la exposición del pensamiento de Pablo es considerar v. 1-23 como una unidad⁹⁶⁸.

Pablo confronta a Moisés con la justicia por la fe a través de dos citas de la Escritura; además, al hacer la segunda cita (v. 6b-8), la interpreta cristológicamente. En virtud de esta interpretación, explicita él en v. 9s la «palabra» de la cita anterior («cerca de ti está la palabra», v. 8) como el evangelio que obra justicia y salvación en la confesión y en la fe. Se corrobora esta significación salvífica de la fe mediante otra cita de la Escritura (v. 11) y se destaca su validez universal para judíos y gentiles (v. 12), para lo que Pablo vuelve a consignar la palabra profética citada en 9,33b (v. 13).

En cuanto a los v. 14-21, se separan frecuentemente como una sección nueva, independiente de la anterior. De hecho, Pablo apunta aquí a la incredulidad de Israel (v. 16), mientras que en v. 4-13 ha presentado de manera positiva el efecto salvífico de la justicia por la fe. Pero la idea apunta desde v. 1 a la incredulidad de Israel y a su exclusión de la salvación, debida a ese motivo. El sorites en v. 14s, que acaba con la cita de 15b, es ciertamente el presupuesto para comprobar la desobediencia «de algunos» en v. 16, pero empalma inmediatamente con el término «invocar» en v. 13. Bajo este aspecto, v. 14s son, ante todo, la continuación de lo anterior⁹⁶⁹. La nueva idea no comienza hasta v. 16 con ἀλλ'. Sin embargo, v. 17 impide que hagamos comenzar una nueva sección con el v. 16. El v. 17 compendia, por una parte, v. 14s; y por la otra, da pie a la siguiente pregunta de v. 18. El término que sirve de lazo de unión es ἀκοή, que se debe tomar conjuntamente con ἤκουσαν. En v. 18s Pablo formula dos preguntas en descargo de Israel, pero cada una de ellas es respondida en sentido contrario mediante una cita de la Escritura. Constituyen el final dos citas con las que —en línea con 9,25s y 9,27-29— la admisión paradójica de los gentiles es confrontada con los esfuerzos inútiles de Dios en favor del Israel obstinado en la desobediencia y en la oposición. Por consiguiente, se debería considerar v. 14-21 no como una sección independiente, sino como continuación inmediata de v. 5-13; y entender, por consiguiente, v. 1-21 como un raciocinio cerrado en sí.

966. Así Käsemann 264; Barrett, *Fall*, 116; Kuss 748.

967. Así, por ejemplo Luz, *Geschichtsverständnis*, 31, el cual, sin embargo, acentúa la función de paso de v. 4; Schmidt 175 concibe v. 4 como tesis de v. 5-13.

968. Así Michel y Schlier.

969. Contra Käsemann 281.

En esta sección sorprende el gran número de citas de la Escritura, que cumplen una función estructuradora desde v. 5 hasta la conclusión. A diferencia de lo que sucede en 9,25ss, aquí no se encuentra indicación alguna de que exista un contexto previo, tradicional, de estas citas. Al parecer, Pablo las ha reunido *ad hoc*⁹⁷⁰ y las utiliza para construir su pensamiento. A favor de tal hipótesis hablan también las numerosas desviaciones frente al texto de LXX, que están condicionadas mayoritariamente por el contexto. Por consiguiente, hay que considerarlas como modificaciones del texto introducidas por Pablo.

Explicación

- 1 Con el vocativo «hermanos», Pablo se dirige a los cristianos de Roma, cf. con anterioridad 8,12. Su deseo⁹⁷¹ apasionado y su oración a Dios tienen por beneficiarios «a ellos»: que ellos sean salvados⁹⁷². Porque según las palabras proféticas de 9,27s, y especialmente de 9,29, Israel está excluido de la salvación. Aquí se ve con claridad especial que salvación es fundamentalmente liberación del juicio de cólera, porque todos son pecadores y no hay justos a los que Dios permita la adjudicación de la salvación como consecuencia de su proceder justo. A la desgracia que amenaza a Israel responde la tristeza y el dolor de Pablo con los que ha introducido en 9,1ss esta parte de la carta. Aquí Pablo habla positivamente con el corazón abierto, suplicando a Dios, del mismo modo que los profetas intercedían en favor del pueblo⁹⁷³. De aquí no se puede concluir que Pablo esté ya anticipando 11,25ss, convencido de que su súplica sea escuchada, pero sí se puede decir que no considera como imposible evitar la aniquilación que amenaza a Israel. En Dios todo es posible (cf. 4,17ss).
- 2 Como fundamentación de su súplica les extiende un certificado de que «tienen celo» por Dios, es decir, tienen un compromiso incondicional, claro, que se corresponde con el de Dios (cf. Ex 20,5). De manera especial Pinjás, cuyo celo es alabado en Núm 25,11.13, es

970. Para el trasfondo de tradición de la *interpretación* de Dt 30,12-14, cf. *infra.*, p. 276.

971. Ἐυδοκία es semitismo, en LXX traduce a יְצִיָּה, cf. ThWNT II, 740-743. Designa en general la complacencia bondadosa, especialmente de Dios; pero puede significar también inclinación hacia algo. Cf. en sentido negativo, Sir 18,31 εὐδοκίαν ἐπιθυμίας; en sentido positivo 2 Tes 1,11 εὐδοκίαν ἀγαθοσύνης. En Flp 1,15 es oppositum a διὰ φθόνον καὶ ἔριν, y designa, por consiguiente, compromiso positivo. Lo mismo se indica en Rom 10,1; en cualquier caso, más que un simple deseo (así Michel 253, nota 1).

972. Εἰς σωτηρίαν = ἵνα σωθῶσιν cf. v. 10.

973. Cf., por ejemplo, Gén 18,23ss; Ex 32,30-32; Am 7,1-6; 4 Esd 12,48.

considerado, juntamente con Elías (1 Re 19,10.14) como representante y modelo de tal celo por Dios (cf. Sal 106,29s; Eclo 45,23; 1 Mac 2,27.49.54)⁹⁷⁴, al que se sintieron obligados los devotos especialmente desde las luchas de los macabeos (cf. 1 Mac 2,50). El celo por Dios se ha convertido desde entonces en celo por la ley⁹⁷⁵. Pablo, mirando retrospectivamente su pasado, dice de sí mismo que fue «según la ley un fariseo y por el celo de ella un perseguidor de la Iglesia» (Flp 3,5), «aventajando a sus coetáneos en el celo por las tradiciones heredadas de los padres» (Gál 1,14; cf. Hech 22,3). De ahí que sepa por experiencia personal qué compromiso lleva aparejado tal celo, y pueda presentarse como testigo de que los judíos incrédulos tienen absolutamente ese celo. Pero Pablo tiene que añadir: lo tienen «no en correspondencia con el conocimiento (recto)». Ἐπίγνωσις significa constantemente el conocimiento concreto de un hecho (1,28; 3,20) o de lo que hay que hacer (Flp 1,9; Flm 6; cf. Rom 1,32). La siguiente frase de v. 3 dicen en qué consiste el «conocimiento» que les faltaba a pesar de todo su celo. Al desconocer la justicia de Dios y edificar⁹⁷⁶ (en lugar de ella) su propia justicia rehusaron someterse a la justicia de Dios. Por oposición de la justicia «propia» se desprende con claridad que ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη designa la justicia propia de Dios; y concretamente en el sentido expuesto en 3,21-26⁹⁷⁷. Someterse a ella significa reconocerla en la fe⁹⁷⁸. Para entender lo que se quiere decir con la justicia «propia» es muy importante ver que se trata de un comportamiento respecto de la justicia de Dios revelada en la muerte expiatoria de Cristo. Los judíos rechazan someterse a ella y, en su lugar, intentan lo que sólo la justicia de Dios puede y hace: justificar al pecador; intentan hacer eso por sí mismos, con las obras de la ley (9,32)⁹⁷⁹.

Por consiguiente, tampoco aquí hay una referencia general a las obras como tal, al hacer por sí mismo, al que el hombre tendría que renunciar frente a la fe como un pasivo dejarse regalar. Puesto que con el intento de «justicia propia» no se critica el afán del judío por

974. Para la valoración rabínica del celo de Pinjás y de Elías, cf. Hengel, M., *Die Zeloten*, 1961 (AGSU 1), 160-175.

975. Cf. para esto Hengel, *Die Zeloten*, 181-188; especialmente IQS 4,4 מְשִׁיבֵי צִדְקָה; 9,23 y del Maestro de Justicia IQH 2,15; 14,14. Para los zelotas en este contexto histórico-tradicional, cf. Hengel, *Die Zeloten*, 188-234.

976. Para στήσαι cf. ἰσχύνομεν 3,31. Está detrás ἰκίη cf. Michel 254, nota 2.

977. Cf. tomo I, 253.

978. Cf. como opuesto a ἀγνοεῖν Flp 3,8 γινώσκεις Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου y 3,10 γινώσκει αὐτόν, etc.

979. El ὥς de 9,32 se explica aquí mediante ζητούντες, el cual a su vez corresponde a διώκειν νόμον δικαιοσύνης.

autorealizarse como mérito personal ante Dios⁹⁸⁰. Es verdad que Pablo reconoce expresamente en v. 2 su celo *por Dios*; y el inadecuado «conocimiento» de su celo no debe interpretarse como motivación religiosa equivocada mediante la cual del supuesto celo por Dios se pasara de manera inadvertida al celo del hombre por sí mismo. Se trata, más bien, de que los judíos no conocen de manera adecuada a Dios, concretamente como aquel que ha demostrado ahora de nuevo su justicia (3,21), de forma que en la muerte expiatoria de Cristo ha eliminado los pecados *de todos* y de forma que los *pecadores* son justificados en la *fe* en Dios como fe en Cristo. Frente a esto, ellos se aferran a las condiciones precristianas de la justificación mediante la observancia de la ley. Hacen esto en contra de la justicia de Dios demostrada en la muerte de Cristo, y siguen así su camino propio, que desvía de Dios⁹⁸¹. La justicia que se esfuerzan por lograr es, en este sentido «propia», voluntariosa, obrada sin duda en el celo de Dios y de su ley (9,31b). Para ser justificados como pecadores y «erigir» de nuevo su justicia perdida, permanecen en el camino de la observancia de la ley (9,32), y rechazan la fe en Cristo como la piedra que Dios les ha colocado en el camino para que tropiecen (9,32-33). Ven a Dios en la ley en lugar de contemplarlo en Cristo, y por consiguiente, quedan fuera de la justicia de Dios, solos consigo mismos. Es verdad que la buscan en sus esfuerzos de hacerse justos mediante la observancia de la ley, de corresponder a la justicia de Dios en la ley, pero no alcanzan ni ésta ni la ley (9,31); tan sólo una justicia propia, una justicia a base de esfuerzos propios, que no es justicia en modo alguno. Porque ya no se puede encontrar a Dios como portador de la salvación en la ley que condena al pecador, por más cumplimiento de la ley que pueda amontonar como capital celeste para compensar sus pecados, sino que se le encuentra sólo en la cruz de Cristo y, por consiguiente, sólo en la fe.

Es evidente que el paralelo más próximo de Rom 10,3 es Flp 3,9. También allí se trata de la oposición entre la justicia propia («mi») de Pablo y «la de Dios», como oposición entre la justicia «por la ley» y la justicia «en virtud de la fe». Sin embargo, hay que señalar una diferencia en el tema: mientras que en Rom 10,3 se habla de la justicia de Dios que se contraponen a la «propia» del hombre, en Flp 3,9 habla Pablo de la justicia que se le adjudica no en virtud de la observancia de la ley, sino que le es regalada por Dios y se alcanza,

980. Cf. en contra también Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 176-178,217; al mismo tiempo —aludiendo al παντί acentuado en v. 4.11-13— interpreta ἰδὸν, en virtud de la validez de la ley reservada a Israel con exclusión de los gentiles, como una justicia que es accesible sólo a Israel y que está «reservada» para Israel. Para esto, cf. *infra.*, 278.

981. Cf. así también Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 92s; Käsemann 268.

por consiguiente, sólo en virtud de la fe. El tema de Flp 3 es el del cambio de la existencia en la conversión (cf. especialmente 3,7s); el tema de Rom 10 es el cambio de rumbo del orden de salvación⁹⁸².

V. 4 dice por qué es conocimiento (v. 2) equivocado el de los judíos (γάρ). Se discute aquí en qué sentido se ha empleado la palabra τέλος.

En la época clásica griega⁹⁸³ y helenística, el sentido fundamental es el de «consumación», ya sea en el sentido de un escalón supremo o en el sentido de una meta alcanzada. Este último significado se diferencia en múltiples aspectos; el término puede significar, por una parte, el resultado o el desenlace de un asunto o la suerte final⁹⁸⁴; pero, por otra parte, también el final o el poner término. Se corresponde con esto también el uso del término en los LXX⁹⁸⁵. Hay que señalar que γῆ en sentido escatológico⁹⁸⁶ no se traduce por τέλος, sino generalmente por συντέλεια. «Finis» en este sentido se encuentra con frecuencia en 4 Esd para designar la fase final de la historia⁹⁸⁷. A esto corresponde en Pablo τὰ τέλη τῶν αἰώνων 1 Cor 10,11 (cf. 1 Pe 4,7), así como el técnico-absoluto τὸ τέλος en 1 Cor 15,24 (cf. Mc 13,7 par; Mt 24,14)⁹⁸⁸. De distinta manera Rom 6,21s, donde τέλος tiene también sentido escatológico, pero designa la suerte correspondiente a la actuación: lo que resulta en la actuación; de igual manera 2 Cor 11,15; Flp 3,19; (1 Tes 2,16); 1 Pe 4,17.

Contemplado desde el uso del término, τέλος en v. 4 puede significar, pues: 1. consumación; 2. meta; 3. final⁹⁸⁹. El primer significado queda descartado sobre todo por el contexto. Cristo como la «piedra de tropiezo» (9,32s) sale al encuentro de Israel en el camino de la «ley de justicia» (9,31s); y consiguientemente, según v. 3, existe

982. Cf. Tomo I, 255s. De igual manera también Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes*, 100s.

983. Cf. para esto Liddell-Scott 1772-1774; ThWNT VIII, 50-52.

984. Cf., por ejemplo, Filón, *Jos.* 122 y especialmente Test A 6,4: τὰ τέλη τῶν ἀνθρώπων δεικνύουσιν τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν; cf. *ibid.*, 1,4; Test B 4,1.

985. Cf. ThWNT VIII, 52s. Son equivalentes, sobre todo ἵσις y ἴσις con derivados.

986. Así particularmente también en los escritos de Qumrán, así como en la literatura rabínica, cf. ThWNT VIII, 54.

987. Para esto ThWNT VIII, 54. Cf. de manera especial 4 Esd 7,113: «Dies enim iudicii erit finis temporis huius et initium futuri immortalitatis temporis»; cf., con la mirada puesta en Esaú y Jacob, 4 Esd 6,7-10; como contenido de la revelación divina al Vidente, 4 Esd 3,14; 6,12; 12,9; 14,5.

988. Cf. así también la expresión preposicional ἕως τέλους, 1 Cor 1,8; 2 Cor 1,13 (cf. μέχρι τέλους Heb 3,6,14; y ἄχρι τέλους Heb 6,11; Ap 2,26); εἰς τέλος 1 Tes 2,16 (cf. Mc 13,13 par).

989. Cf. Stalder, *Werk des Geistes*, 351s, así como la compilación de la bibliografía en Luz, *Geschichtverständnis*, 140s; Käsemann 270. Contra la suposición no documentada de Barth, K., KD II/2, 169, de que τέλος traduce aquí al arameo כּלל = «suma, resumen, denominador común», cf., por ejemplo, Plag, *Israels Wege*, 20.

una oposición total entre la «justicia propia» de los judíos y la justicia de Dios; y, según v. 5ss, entre la justicia por la ley y la justicia por la fe. Pero en la medida en que Cristo es *τέλος νόμου* «para justicia a favor de todo creyente», es él el que, según 9,30, ha permitido a los gentiles sin ley «alcanzar» justicia; y la voz de la justicia por la fe es su palabra (v. 8.17). Por eso, la mayoría de los exegetas considera que el tercer significado es el único posible. Pero ¿en qué sentido? Según Bultmann, al que siguen muchos, Cristo es el final de la ley como el final de todos los esfuerzos del piadoso para justificarse a sí mismo ante Dios mediante obras de ley⁹⁹⁰. Aunque esto es cierto, sin embargo no aparece destacado en esta *exégesis* que en v. 4 no aparecen en contraposición recíproca dos posturas religiosas diversas, sino dos «poderes»: Cristo y la ley; y concretamente, la *torá* de Moisés como la que maldice al pecador y Cristo como el que ha eliminado esta maldición de la ley mediante su muerte expiatoria. Cristo es el final de la ley en la medida en que ha puesto fin a la función de la ley de maldecir al pecador. Así como la ley sólo puede obrar «para justicia» a favor de aquel que la observa, Cristo obra para justicia a favor del que cree en él⁹⁹¹. En este sentido fundamenta v. 4 (*γάρα*) la crítica en v. 3. El celo por Dios, en el que los judíos quieren hacerse justos mediante el cumplimiento de la ley, contradice a la justicia de Dios porque ésta ha puesto fin al obrar de la ley para maldecir en la muerte expiatoria de Cristo, de manera que se corresponde con ella sólo el que cree en Cristo, no el que por causa de la ley tropieza en Cristo (9,31-33).

Sin embargo, con esto no ha emergido en la tesis de v. 4 un matiz que se desprende de 9,31. Se dice allí que los judíos, en el camino del cumplimiento de la ley, no han conseguido cumplir *la ley*, por consiguiente, la han errado como meta del camino. Si, por el contrario, Cristo es *τέλος νόμου* creando justicia para el creyente, obra entonces no sólo lo que la ley no podía obrar (cf. 8,3), sino que además consume lo que los judíos esperan de la ley. En este sentido, Cristo es *τέλος νόμου* como la meta de la *torá* hacia la que han «corrido» los judíos⁹⁹².

990. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 21987, 316s,319s: Cristo significa el final de la ley como «esfuerzo del hombre por conseguir la salvación mediante el cumplimiento de la ley». Cristo le dice no sólo que mediante la observancia de la ley no puede conseguir la salvación, sino también que incluso no debe, en cuanto que, más bien, tiene que ser justificado en la fe y renuncia a tal autorealización mediante la justicia por la ley.

991. Cf. particularmente Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 126s,217s.

992. Así ahora Cranfield 519. No veo por qué tenga que ser «absurdo acentuar la conexión lógica con la imagen del correr» (Käsemann 270). Zeller, *Juden und Heiden*, 193, nota 244, nombra autores que entienden *τέλος* en Rom 10,4 no sólo como «final», sino también como «meta»; cf. particularmente Bring, *Christus und das Gesetz*, 46s; Id., *Paul and the OT*.

La meta es efectivamente Cristo, no la *torá*; pero la justicia que Cristo obra para el creyente es originariamente la meta de la *torá*; sin embargo, ésta «era demasiado débil» (8,3) para realizar esto frente a los pecadores. En el sentido de 8,2 se puede decir incluso: Cristo es la meta de la ley en la medida en que en Cristo Jesús la *torá* se ha convertido en «ley del Espíritu de vida».

Finalmente, tampoco se puede pasar por alto un tercer matiz. En 9,30 y 9,31s se enfrentan todavía gentiles y judíos, aunque ya no en el sentido judío tradicional. Ahora Cristo es más bien el final y la meta de la ley «para todo el que cree», en concreto: tanto para judíos como para gentiles (cf. v. 12s). Israel, que rechaza esta fe, no se encuentra ya ahí frente a los gentiles, sino frente a la Iglesia universal como comunidad escatológica de salvación compuesta tanto por judíos como por gentiles⁹⁹³. Si existe todavía una posibilidad de «salvación» (v. 1) para Israel, ésta radica tan sólo en que éste responda en la fe a la justicia de Dios en Cristo como final y meta de la *torá*, y se haga así igual a los gentiles.

Ch. Plag⁹⁹⁴, en conexión con L. Baeck⁹⁹⁵ y H. J. Schoeps⁹⁹⁶, ha propuesto otra interpretación. Recurre a una opinión doctrinal transmitida en Sanh 97a (Bill. III, 826). Se trata de una opinión «de la escuela de Elías»⁹⁹⁷ según la cual la historia del mundo se divide en tres épocas, de 2000 años cada una de ellas; la central es la de la *torá*. Esta concluirá con la irrupción del tiempo del Mesías. Según Plag, de la experiencia de la resurrección de Jesús, Pablo concluyó que con ella como irrupción de la era mesiánica el tiempo de la *torá* llegó a su fin. Y opina que de esta manera se explica 1. la «visión de la ley sorprendentemente positiva» en v. 5; y 2. el «uso peculiar del AT en el ámbito de Rom 9-11»⁹⁹⁸. Ahora bien, Plag mismo se da cuenta de que: 1. aquella opinión doctrinal «está prácticamente aislada»⁹⁹⁹ en el contexto total de las restantes doctrinas rabínicas sobre la *torá* y el tiempo del Mesías; y 2. la antigüedad de su tradición, que ella se apropia, es cuando menos indeterminable¹⁰⁰⁰. Es demostrable tan sólo la concepción de una abrogación

993. Para esto, cf. particularmente Dülmen, *Theologie des Gesetzes*, 126s,217s.

994. Plag, *Israels Wege*, 19-26.

995. Baeck, L., *The faith of Paul*: JJS 3 (1952) 93-110.

996. Schoeps, *Paulus*, 177-183.

997. Se encuentran paralelos en Aboda Zara 9a (Bill. IV, 991s); Seder Elijahu Rabba 2 (6,31) y Midr Ps 90 § 17 A 95 (Bill. III, 844s; IV, 991). Cf. también pMeg 70d y Pesiqta Rabbathi 1 (4a).

998. Plag, *Israels Wege*, 21.

999. Plag, *Israels Wege*, 23; cf. también Luz, *Geschichtsverständnis*, 144s.

1000. Plag, *Israels Wege*, 22s. Opina a continuación (24-26) que el origen judío precristiano se puede consolidar con afirmaciones semejantes en las *vitae prophetarum* (ed. Th. Schermann, TU 31) (Heft 3,49 y 76), así como en el *Libro de las abejas*, de Simón Basra (ed. Budge, III; textos en Plag, 24). Sin embargo, se trata en la tercera y en la primera prueba de la idea, presente también en otras partes, de una suspensión

escatológica de determinadas partes de la *torá*, por ejemplo, de algunas prescripciones relacionadas con la pureza, superfluas ya mediante la pureza escatológica de los rescatados; sin embargo en ninguna parte se habla de la abrogación de la *torá* como totalidad. Sobre todo, esta abrogación parcial sólo se concibió como ocasionada por la irrupción del tiempo mesiánico como tal, pero en ninguna parte es fundamentada mesiánicamente como en Pablo. Por eso falta la oposición entre Mesías y *torá*, así como entre fe y obras de la ley; sobre todo la fe en el Mesías en modo alguno es judía. Si existe algún presupuesto judío de la tesis paulina de Rom 10,4, entonces éste sólo puede darse en la espera de una reconciliación escatológica que Pablo (o el cristianismo «helenista» antes de él¹⁰⁰¹) ha visto cumplida en la cruz de Cristo.

- 5 Pablo prueba (γράφ) la tesis de v. 4 sirviéndose de la Escritura. Como representante de la *torá*, escribe Moisés¹⁰⁰² como principio de la justicia por la ley: «El que la haya observado vivirá en ella» (Lev 18,5; cf. igualmente Gál 3,12)¹⁰⁰³. Lo que allí es evidentemente una promesa, se convierte en Pablo en aviso o condenación del pecador que «no se mantiene en todo lo del libro de la ley para cumplirlo», como cita Pablo en el paralelo de Gál 3,10 tomándolo de Dt 27,26. En el sentido de Pablo hay que oír: Sólo el que cumple la ley obtendrá de ella el reconocimiento como justo y será asignado a la consecuencia de la justicia, a la vida. Pablo contrapone (δέν) a la justicia por la ley la voz de la justicia por la fe, voz que aparece aquí personificada contra Moisés¹⁰⁰⁴. Lo que ella dice lo cita Pablo, también, de la *torá* de Moisés, concretamente de Dt 30,12s. Sin duda que modifica profundamente el texto del pasaje. Toma de Dt 9,4 la frase «No digas en tu corazón» y la añade como introducción. Pero se elimina todo aquello que en el texto de los LXX se refiere a la *torá* como «este manda-

escatológica del culto; para la segunda prueba, por el contrario, claramente de una resonancia de Hech 6,13s. Cf. para el conjunto Davies, W. D., *Tora in the Messianic Age and/or the Age to come*, 1952 (JBL. MS 8), 54-66.

1001. Cf. para esto tomo I, 297.

1002. V. 5 asegura así la comprensión de νόμος en v. 4 como *torá*; contra por ejemplo) Sanday-Headlam 284.

1003. LXX: φυλάξατε πάντα τὰ προστάγματα μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά, ἢ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Pablo, obligado por el contexto, cambia el plural de los mandamientos por el singular de la justicia de la ley. P46 B D F G pl sy^{9p} armonizan con la añadidura de αὐτά y con la mutación en αὐτοῖς en LXX. Ἄνθρωπος falta en G sy^{9p} Chr Ambst, probablemente por influencia de Gál 3,12. Ὅτι está (I) en P46 B Koiné F G a pl it sy detrás de τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, (II) en N* (A) D* 81.630.1506.1739 (1881) pc co delante de τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ. II es original puesto, que los manuscritos de I, armonizando con el texto de LXX, añaden αὐτά como objeto de ποιήσας, de manera que el acusativo τὴν δικαιοσύνην se convierte en *accusativus graecus*. La lección variante de A: τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως es un error del copista.

1004. Para este medio estilístico en la diatriba, cf. Bultmann, *Stil*, 87s; Thyen, *Stil*, 42.

miento» (Dt 30,11): 1. La continuación de «¿Quién ha subido al cielo?», es decir, la frase de Dt 30,12, «y la tomará para nosotros, y después que la hayamos escuchado la cumpliremos». Según Pablo, se trata precisamente, no como en Lev 18,5, del cumplimiento de la *torá*, sino de la justicia por la fe. Por eso, el objetivo de tal ascenso imposible sólo puede ser bajar a Cristo, el garante de ella (v. 4). Τοῦτ' ἔστιν es una fórmula exegética de introducción según el método *pesher*, tal como lo conocemos por los textos de Qumrán¹⁰⁰⁵. 2. La segunda pregunta con «¿quién?» en v. 7 intensifica el texto de los LXX Dt 30,13: en lugar de «pasar al otro lado del mar», de donde hay que recoger la *torá*, se trata aquí del descenso al *sheol*, al reino de los muertos¹⁰⁰⁶, concretamente con la intención de sacar a Cristo de entre los muertos. 3. La frase positiva y decisiva de v. 8a, que viene después de las dos preguntas rechazadas, responde casi literalmente a Dt 30,13. Pero una vez más falta la añadidura decisiva allí: «y en tus manos, para cumplirla» (la palabra de la *torá*). Porque según la interpretación de Pablo, se habla de la «palabra de la fe que proclamamos nosotros» (concretamente los apóstoles cristianos) (v. 8b).

Si bien es correcto indicar que en la exégesis judía de la Escritura —de manera especial en la secta de Qumrán— se procedió entonces con método similar, ya que se concibió el texto de la Escritura como proclamación escatológica del acontecimiento de salvación que se cumple en el presente¹⁰⁰⁷, sin embargo no se puede cerrar los ojos al hecho de que esta exégesis de Dt 30 es sumamente violenta incluso en el marco de aquel método *pesher*, habitual entonces. La eliminación de toda referencia a la *torá*, con lo que se pone por primera vez a Dt 30 en oposición a Lev 18,5, oposición que no existe en modo alguno, sólo puede explicarse como polémica consciente¹⁰⁰⁸.

1005. Cf., por ejemplo, IQS 8,15 (); 9,19; 1QpHab 12,7; 4Qflor 1,12; 2,1,3; CD 1,13; 6,4. En detalle, la fórmula de introducción dice: = «su significación se refiere a» 1QpHab 1,2. Michel 257, nota 2 destaca con razón la diferencia entre este τούτ' ἐστιν exegético y la fórmula de definición, que suena exactamente igual y que se encuentra frecuentemente en la diatriba. Cf. Windfuhr, D., *Der Apostel Paulus als Hagadist*: ZAW 44 (1926) 327-330, aquí 328; además, especialmente, Bonsirven, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1938, 42.

1006. Puede quedar abierta la pregunta de si se trata de una resonancia de Sal 106,26 (ἀναβαίνουσιν εἰς τὰν οὐρανὸν καὶ καταβαίνουσιν εἰς τὰν ἄβυσσον), como se supone casi siempre, o de una variante de la traducción de θάλασσα y ἄβυσσος, como opina Plag, *Israels Wege*, 27, nota 91.

1007. Así, con especial énfasis, Munck, *Christus und Israel*, 67.

1008. Michel 256 con nota 4 y Munck, *Christus und Israel*, 67s sospechan una respuesta polémica a las objeciones de la sinagoga, que «entendió referido a la ley precisamente este pasaje fundamental de Dt 30,11-14 y lo utilizó contra la predicación cristiana»; cf. también Käsemann 227. Cf., por lo demás, los paralelos objetivos en EvThom 3 con el acento gnóstico: «Pero el Reino está en vosotros», concretamente en el autoconocimiento, «y está fuera de vosotros», concretamente en los «pobres», a los que les falta el autoconocimiento.

Mientras la sinagoga animaba a sus oyentes diciéndoles que no necesitaban esforzarse para llegar a las alturas del cielo ni a la lejanía de la otra orilla del mar para recoger allí la *torá*, sino que podían escucharla aquí y ahora en el culto¹⁰⁰⁹, Pablo contrapone: se trata de Cristo, al que nadie necesita bajar del cielo (puesto que él ha bajado de allí, cf. Flp 2,6-8 y Jn 3,13; 6,33.38.41s.50s.58, o porque no descenderá como el Juez celeste hasta el momento de celebrar el juicio final, cf. 1 Tes 4,16), y, sobre todo, nadie tiene que sacarlo del reino de los muertos, puesto que ha resucitado ya de entre los muertos (v. 9). Más bien, está «próximo» en la palabra del kerigma, en el que se proclama la justicia por la fe, en lugar de la justicia por la ley.

Frecuentemente, se ve la oposición entre v. 5 y v. 6-8 en que Moisés «escribe» y la justicia por la fe «habla»¹⁰¹⁰. Sin embargo, en este punto la interpretación es prácticamente la misma. Según 9,17, la Escritura «habla» al Faraón, *γέγραπται* aparece constantemente en Pablo como rólulo sobre citas que afectan al presente cristiano, cf. 9,33 y 1,17. En lo que sigue se encuentran también *λέγει* (10,11.16.19.20.21) y *γέγραπται* (10,15) yuxtapuestos sin diferencia alguna. En v. 6 el acento descansa sobre οὕτως, no sobre λέγει como la diferencia respecto del carácter escrito de la palabra. A lo sumo se puede decir que con el frecuente λέγει se subraya la actualidad de la palabra de la Escritura, en la que, según v. 6, habla la justicia por la fe, mientras que la palabra de Moisés está circunscrita a la frase de Lev 18,5, anacrónica ya desde Cristo. Pero de todos modos, la oposición, conocida por 2 Cor 3 (y por Rom 2,29), entre letra y espíritu es un paralelo real sólo en la medida en que a la oposición entre justicia por la ley y justicia por la fe en Rom 10 responde la oposición entre «servicio de la condenación» y «servicio de la justicia» de 2 Cor 3,7-9. Sin embargo, no se habla de espíritu en Rom 10. Ya esto impide exegéticamente ver detrás de γράφει y λέγει de Rom 10 todo el conjunto conceptual de γράμμα y πνεῦμα¹⁰¹¹. Pablo trata de la oposición entre Cristo y la ley, que se concreta en la oposición entre la palabra de la ley y la palabra de Cristo. Tampoco fuera de aquí se habla generalmente del espíritu en el

1009. Bill. III, 279 remite a la paráfrasis en Targ Jerushalmi 7: «Porque próxima a vosotros está la palabra en vuestras escuelas; abrid vuestra boca para estudiar en ellas; purificad vuestros corazones para ponerla en práctica». Para las versiones en el Targum fragmentario Jerushalmi II y en el Targum del Pentateuco Neofiti I, cf. McNamara, M., *The NT and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 1966 (An Bib 27), 70-77; A. Díez Macho, *Targum Palaestinese in Pentateuchum I. Génesis*, Madrid 1988. Contra su tesis de que Pablo recurre en Rom 10,6ss a la correspondiente tradición exegética judía, cf. Müller, K. H., *Rezension zu McNamara*: BZ 15 (1971) 149s.

1010. Así, por ejemplo, Schlatter 312s; Michel 256; Käsemann 274; Schlier 311. En contra, con razón, Luz, *Geschichtsverständnis*, 91, nota 266.

1011. Así Kamlah, E., *Buchstabe und Geist*: EvTh 14 (1954) 276-282, así como Luz, *Geschichtsverständnis*, 145s; Käsemann 274s; Schlier 311.

contexto de la predicación apostólica; 2 Cor 3,17 es una concepción que se explica por la finalidad del contexto.

Los elementos cristológicos en v. 6s en el esquema de anonadamiento y exaltación tampoco son habituales en Pablo —a excepción de Flp 2,6-11¹⁰¹²—, especialmente el marco conceptual del viaje al hades y al cielo. Ef 4,8-10 y 1 Pe 3,19.22 dan testimonio a favor de su carácter tradicional en el cristianismo primitivo. Tal vez esto sea motivo suficiente para suponer que Pablo ha tomado de la tradición cristiana primitiva la cita juntamente con esta interpretación¹⁰¹³. En cualquier caso, se encuentra detrás un amplio espectro de tradición judía que tiene sus raíces en la concepción sapiencial de la sabiduría celeste oculta¹⁰¹⁴, que posteriormente ha sido transferida a la *torá*¹⁰¹⁵.

La «palabra de la fe» no es la palabra que tiene a la fe por contenido, sino aquella en la que se expresa la fe misma, la justicia por la fe de v. 6. «Nosotros», los que la proclaman, son los apóstoles cristianos, como se explica en v. 14s.

V. 9 explícita (ὄτι) que la expresión «con tu boca» de Dt 30,14 es referida a la aclamación¹⁰¹⁶ bautismal κύριος Ἰησοῦς; y «en tu corazón», a la fe en el kerigma que proclama la resurrección de Jesús de entre los muertos mediante la acción poderosa de Dios¹⁰¹⁷. Lo decisivo es que la «palabra de la fe», en confesión y fe, está «próxima» al cristiano desde su conversión y bautismo; y tiene una fuerza salvadora-escatológica, en contraposición a la justicia por la ley, cuyos seguidores judíos, adversarios del evangelio, están excluidos de esta salvación (9,27; 10,1).

1012. Para esto, cf. Munck, *Christus und Israel*, 68s.

1013. Cf. para esto Käsemann 276s. Por lo demás, en Ef 4, en conexión con la interpretación cristológica de Sal 67,19, se habla en v. 11 de la institución de los ministerios eclesiales, lo que se aproxima a la interpretación acerca de la predicación de los apóstoles en Rom 10,8.

1014. Cf. Job 28; Bar 3,29s; Eclo 1,3,6; 51,19; también 24,3-7.

1015. Cf. Bar 3,26-4,1; Eclo 24,23, así como, especialmente, el Targum fragmentario: «¿Podríamos tener a alguien como el profeta Moisés, que asciende al cielo...? ¿podríamos tener a alguien como el profeta Jonás, que desciende a la profundidad del mar?». Cf. Luz, *Geschichtsverständnis*, 92s; Lyonnet, S., *St. Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom 10,6-8*, en *Mélanges bibliques (FS A. Robert)*, Paris 1956, 494-506, aquí 502-504; Black, M., *The Christological Use of the OT in the NT*: NTS 18 (1971-1972) 1-14, aquí 9.

1016. Cf. Flp 2,11; 1 Cor 12,3; Flm 5; Hech 11,20; 16,31; 20,21, unido con la afirmación de resurrección en Rom 4,24; 2 Cor 4,14. Para el carácter de aclamación de la fórmula, cf. Wengst, *Christologische Formeln*, 22.

1017. Cf. 4,24 y para el contexto de la historia de las formas y de la tradición, la bibliografía citada en tomo I, 340, nota 903; además, de manera especial Neufeld, V. H., *The Earliest Christian Confessions*, Leiden 1963; Kelly, J. N. D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972; Martin, R. P., *Worship in the Early Church*, London 1964, 53ss; Havener, J., *The Credula Formulae of the NT. A History of the Scholarly Research and a Contribution to the On-Going Study*, Dis. München 1976.

Desde A. Seeberg¹⁰¹⁸ se ha supuesto repetidas veces y con razón que Pablo alude en Rom 10,9 a la liturgia bautismal cristiana primitiva, en la que el neófito respondía con una fórmula aclamatoria de confesión a una fórmula de fe que resumía el kerigma elemental y le era pronunciada en alta voz (o, a la inversa, él mismo decía la fórmula de fe y la comunidad respondía a ella con la aclamación). Es cierto que en el contexto no se habla en lugar alguno *expressis verbis* del bautismo. Sin embargo, v. 14s.17 muestran con suficiente claridad que Pablo, en su interpretación y valoración de Dt 30, tiene presentes la misión y la conversión que en conjunto se compendian y concluyen en la celebración del bautismo. Es perfectamente posible que fórmulas de *pistis* y *homología* fueran empleadas «por doquier en la predicación, en las instrucciones, en las oraciones, en las discusiones y en las conversaciones edificantes»¹⁰¹⁹. Y hay que reconocer que Pablo no apunta en Rom 10,9s de manera especial a la situación litúrgica como tal, sino a decir que la «palabra de la fe» está «próxima» tanto en el corazón del creyente como en su boca. Por eso elige en v. 9 esta secuencia de confesión y fe. Pero no se puede discutir fundamentalmente¹⁰²⁰ que la correspondencia de πιστεύειν y ὁμολογεῖν (así v. 10) como tal está condicionada litúrgicamente, así como que el plural uso de fórmulas de fe y de confesión tuvo su punto de fijación y de partida central y original en el culto bautismal.

- 10 La liberación de la aniquilación escatológica se basa en la justificación del pecador. Por eso Pablo añade el εἰς δικαιοσύνην de v. 4 a εἰς σωτηρίαν de v. 9 y reparte ambos, en un paralelismo retórico, entre fe y confesión (en trueque quiástico). La justicia de Dios es la que da justicia al creyente, como la acción de resurrección realizada por Dios en Jesús es el fundamento de nuestra salvación
- 11 futura. Se probará esto también con la palabra de la Escritura (Is 28,16) que fue citada ya en 9,33. Aquí, sin embargo, Pablo añade «todo el
- 12 que» tomándolo de v. 4 y con ello pasa a la idea siguiente (v. 12s), con la que continúa exponiendo la tesis de v. 4. Allí donde se acepta la palabra en fe y en confesión, allí desaparece la diferencia histórico-salvífica entre judíos y gentiles (cf. 3,22s). El Kyrios-Jesús, al que confiesan los cristianos, es el Señor único *de todos*¹⁰²¹ y hace que llegue la riqueza de los bienes de la salvación escatológica¹⁰²² a todos
- 13 los que lo invocan. Y la Escritura (Jl 3,5) corrobora que *todo el que*

1018. Seeberg, A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903 (reimpresión München 1966 con una introducción de F. Hahn), 162, 182.

1019. Campenhausen, H. von, *Das Bekenntnis im Urchristentum*: ZNW 63 (1972), 231.

1020. Contra Campenhausen, al que se une Kuss 762-766.

1021. Cf. Hech 10,36. Πάντων se debe considerar como masculino, no como neutro, contra Käsemann 279.

1022. Cf. πλοῦτος 9,23 y 11,33; Flp 4,19; Ef 1,18; Col 1,27; πλουτεῖν 2 Cor 8,9; 1 Cor 4,8; Lc 12,21; πλουτίζεσθαι 1 Cor 1,5.

invoca¹⁰²³ el nombre del Señor será salvado. Con esto se traza el arco que se extiende retroactivamente hasta v. 9s.

Una tercera idea en v. 14s explicita el «proclamar» de v. 8. En 14s un sorites retrocede del invocar (v. 12s) al hacerse creyente (v. 9-11), que, a su vez, presupone la predicación como ésta la misión. El punto álgido de este sorites, que retrocede en cada caso a la condición del miembro precedente, está construido retóricamente con las preguntas «¿cómo?». ¿Cómo se puede invocar¹⁰²⁴ al Señor si previamente no se ha llegado a creer en él? ¿y cómo se puede llegar a la fe en él si no se le¹⁰²⁵ ha escuchado? ¿cómo se le puede escuchar si no hay predicador alguno? ¿y cómo puede alguien proclamar si no ha habido misión alguna para ello? Todo este suceso de la proclamación del evangelio se corrobora en v. 15b con una cita de la Escritura (Is 52,7).

LXX: ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοήν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά. El texto de Pablo difiere fuertemente del de LXX, pero lo presupone (contra Michel 261, nota 2). Ὡς ὥραιοι reproduce tal vez LXX ὡς ὥρα y no se debería traducir entonces por «preciosos» (cf. Mt 23,27), sino por «oportuno»¹⁰²⁶. «Sobre los montes» se ha omitido; la doble mención de los mensajeros de alegrías ha quedado abreviada y reducida a una; el singular, transformado en plural¹⁰²⁷. Esta última es una variación que responde al contexto (ἀποσταλάσω v. 15). Por lo demás, quizás se trate de una cita libre¹⁰²⁸.

Todo esto ha sucedido, pero (ἀλλ') no todos obedecieron al evangelio, de manera que su ἀκούειν no se ha convertido en ὑπακούειν.

1023. Esta fórmula, referida a Dios, se encuentra extendida en el AT; cf. así también 1 Pe 1,17. Caracteriza el tono de confesión de la relación con Dios en la oración, cf. 1 Re 18,24.26 y las numerosas pruebas en ThWNT III, 500s. En el cristianismo primitivo —probablemente partiendo de Jl 3,5, cf. Hech 2,21-39— se aplica a Jesús como el Kyrios; cf. de manera especial Flp 2,9. El carácter de confesión se destaca con mucha fuerza en este uso cristiano. De esta manera, la fórmula adquiere casi la función de una denominación de los cristianos como cristianos, cf. 1 Cor 1,2; Hech 9,14; 22,16; 2 Tim 2,22; 1 Cl 60,4; Herm s 9,14; también Hech 7,59 (en boca del mártir). Cf. Langevin, P. E., «Ceux qui invoquent le nom du Seigneur» (1 Cor 1,2): ScEc 19 (1967) 373-407; 20 (1968) 113-126; 21 (1969) 71-122.

1024. La tercera persona de plural no quiere dar a entender a los judíos (contra Munck, *Christus und Israel*, 17,71; Dodd 168s; Cranfield 533), sino de manera general a todos aquellos de los que se ha hablado en v. 9 en la segunda persona del singular y en v. 10 en voz pasiva igualmente generalizadora: los πάντες de v. 12. Cf. Bl-Debr-Rehkopf § 130.

1025. Οὐ debe entenderse no local, sino como genitivo relacionado con ἤκουσαν.

1026. Así Käsemann 282.

1027. Ν² D F G Ψ pm lat sy Ir armonizan con LXX.

1028. Para la historia de la interpretación judía, cf. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I, 148-150 y el material en Bill. III, 282s.

Después del v. 3 está claro a quién se apunta: a los judíos que no se han sometido a la justicia de Dios. Pero no se nombra a Israel hasta v. 19. La incredulidad se razona con la cita de Is 53,1. V. 16 se coordina ante todo con las precedentes consideraciones generales, todas ellas corroboradas mediante citas de la Escritura.

- 17 En v. 17 se hace el resumen (ἄρα). La fe (viene) del mensaje que se debe escuchar (ἀκοή); el mensaje (proviene) de la palabra de Cristo¹⁰²⁹. Esto está en línea con v. 8: también allí se proclama la «palabra»; a ἀκοή corresponde ῥῆμα ὃ κηρύσσομεν. La identificación de la palabra como «palabra de Cristo» va más allá de v. 8: en la palabra de la fe habla y actúa Cristo mismo¹⁰³⁰, como en la palabra de los profetas actúa Dios mismo¹⁰³¹. Pero precisamente esto se había indicado también en lo precedente: «¿Cómo creerán en aquel al que no han escuchado?» (v. 14).

Algunos exegetas consideran v. 17 como glosa de v. 14s¹⁰³². De hecho, sorprende la posición de la frase detrás de v. 16. Pero ἐξ ἀκοῆς toma ἀκοή de v. 16b; y v. 18 empalma mediante ἤκουσαν con ἐξ ἀκοῆς de v. 17, y no con el ἤκουσαν de v. 16. Hay que considerar v. 16. Como la última de las explicaciones de Dt 30; y v. 17, como tesis que resume todo lo que precede. Sólo en v. 18ss se trata de manera explícita la incredulidad de Israel frente al evangelio, tema preparado mediante v. 16.

- 18 Al juicio, que amenaza desde v. 16 al incrédulo, se adelanta Pablo con una pregunta que pretende descargar de culpa a Israel: ¿quizá no han tenido la oportunidad de escuchar (la palabra)? Este es el significado que debe tener aquí ἤκουσαν, cf. v. 17 (ἐξ ἀκοῆς)¹⁰³³; y la cita siguiente, tomada de Sal 18,5¹⁰³⁴, da sólo así una respuesta aceptable; ¡Ciertamente sí (μενοῦν γε)! Lo que el salmo alaba de los cielos, lo entiende Pablo como constatación de la Escritura de que la voz de la predicación cristiana y sus palabras han penetrado

1029. N¹ A D¹ Ψ pl sy CI leen θεοῦ; leen διὰ ῥήματος (sin genitivo) F G Ambst: «auditus autem per verbum».

1030. Así Käsemann 282s; Schlier 318, el cual rechaza con razón la interpretación, partiendo de v. 15a, como la misión de predicación de Cristo (así, por ejemplo, Lietzmann 101; Michel 262; Munck, *Christus und Israel*, 72s; Kuss 776).

1031. Cf. Munck, *Christus und Israel*, 73, nota 123, que alude a la fórmula frecuente: ἐγένετο ῥῆμα κυρίου.

1032. Bultmann, *Glossen*, 280, niega al mismo tiempo la hipótesis de Müller, F., *Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer*: ZNW 40 (1941) 249-254, aquí 253, de que v. 17 y v. 15b son notas marginales paulinas. Cf. además Michel 261,262; Luz, *Geschichtsverständnis*, 32 nota 76.

1033. No: «darse por enterado de una comunicación» (Käsemann 283).

1034. De la ausencia de la fórmula de introducción no se puede deducir que no se ha considerado v. 18 como cita de la Escritura (así, por ejemplo, Zahn 489).

hasta los límites más apartados de la tierra habitable. Si se tiene presente la situación real, esto es una exageración enorme. Pablo puede dar indicaciones muy precisas sobre el estado actual de su misión-evangelio (15,19). El llegar hasta los límites extremos de la ecumene en España es algo que está todavía en proyecto (15,24). Por consiguiente, si entendemos la cita como referida únicamente a la misión de los judíos¹⁰³⁵, entonces se olvida el horizonte universal de v. 12s, que no se debe reducir precisamente en los v. 18ss. Pues, justamente de la constatación de que el evangelio, que llama a todos los pueblos, ha llegado a todas las regiones habitadas surge la pregunta de cómo es posible que Israel, de cuyo centro ha salido la palabra (15,19), no ha escuchado nada¹⁰³⁶. Por consiguiente, no se puede considerar la frase como descripción exagerada del éxito de la misión logrado ya de hecho, sino que habla de la realidad-palabra escatológica del evangelio universal¹⁰³⁷. Por eso precisamente Pablo puede aplicar al evangelio la afirmación de la Escritura acerca de la proclamación laudatoria del cielo: el evangelio es la palabra del Cristo exaltado, que habla desde el cielo a todos los pueblos. Sus mensajeros humanos se limitan, por decirlo así, a ejecutar esta realidad escatológica. Israel, que confiesa al Dios único (3,29; 10,12b) y que escucha su palabra contenida en la Escritura, en modo alguno puede decir que la llamada del evangelio, como palabra de Dios, haya pasado de largo ante él. La misión a los gentiles no es una acción no relacionada con Israel, sino actuación del Dios de Israel. Israel se ha visto afectado por esto. No es que no haya oído el evangelio, sino que no lo *ha obedecido* (v. 16).

Una segunda pregunta retórica trata de obviar de nuevo esta 19
sentencia de culpabilidad: ¿quizá no ha comprendido Israel el evangelio? Ἐγὼ tiene que indicar aquí, a diferencia de lo que sucede en los restantes lugares de Pablo, el comprender inteligente. Detrás se encuentra el topos de la ἄγνοια de la actuación de los judíos contra Jesús (Hech 3,17; 13,27; 17,30). Ya anteriormente, en su invectiva de 1 Tes 2,15s, Pablo ha omitido tal disculpa. También aquí las tres citas siguientes indican que la respuesta a esta segunda pregunta es negativa, como en v. 18. Israel ha captado perfectamente; en su desobediencia sabe lo que rechaza.

La primera cita¹⁰³⁸ es un dicho de Moisés tomado de la *torá* (Dt 32,21). En aquel contexto, Yahvé responde con cólera a la infi-

1035. Así, particularmente, Munck, *Christus und Israel*, 74s.

1036. Cf. por ejemplo, Lagrange 262.

1037. Cf. Käsemann 283s.

1038. Πρῶτος tiene que referirse a Moisés y no se puede aplicar, como Hofmann 452s; Zahn 491s y Plag, *Israels Wege*, 31, nota 111, a Israel, al menos no en el sentido de que Israel no ha comprendido «en un primer momento», por lo que Dios le da celos

delidad de su pueblo, que le ha olvidado y le ha «irritado» corriendo detrás de los ídolos «que ellos no habían conocido» (v. 17)¹⁰³⁹. Como respuesta, él quiere «darles celos con un no-pueblo e irritarlos mediante un pueblo impío» que él conduce contra ellos. Pablo actualiza esto dirigiéndose en estilo directo¹⁰⁴⁰ a los judíos incrédulos de su tiempo. El «no-pueblo» son los gentiles (cf. 9,25s), «insensatos» porque no conocen la *torá* (cf. 9,30). Con ellos da celos Dios al Israel incrédulo y lo solivianta permitiendo que *ellos* alcancen la justicia (9,30) que *Israel* no ha logrado (9,31) a pesar de su celo por Dios (v. 2). Esto sólo puede significar una cosa: en virtud de su desobediencia a la justicia de Dios (v. 3) en el evangelio (v. 16), están excluidos de la justicia y de la salvación que Dios regala (v. 12) en medida abundante a los gentiles, a este no-pueblo. En 11,11 este tema del dar celos adquiere, sorprendentemente, un sentido positivo que todavía no tiene aquí.

- 20 Isaías confirma en un principio la palabra de Moisés «atreviéndose»¹⁰⁴¹ a hacer decir a Dios: «Me he dejado encontrar por quienes¹⁰⁴² no me buscaban (cf. 9,30); me he revelado a aquellos
21 que no preguntaban por mí». Si, en contra del sentido del dicho en el pasaje de Isaías, vale esto respecto de los gentiles, de igual manera vale frente (δὲ) a Israel el siguiente dicho de Is 63,2: Dios ha extendido durante todo el día, es decir, permanentemente (cf. 8,36)¹⁰⁴³, las manos a su pueblo, que le niega obediencia (cf. v. 16) y le contradice (cf. v. 3). En su gran longanimidad (9,22), Dios ha hecho todo lo posible, mediante atenciones y exhortaciones, para que se conviertan. Por consiguiente, no se puede culpar a Dios, sino únicamente a Israel, de que los gentiles alcancen la justicia e Israel no¹⁰⁴⁴.

ahora para hacer que comprenda. Se destaca de manera especial a Moisés como primer testigo contra Israel. La serie de los testigos de la acusación continúa en v. 20 con «pero Isaías».

1039. Οὐκ ἤδεισαν (dos veces). ¿Habría que entender ἔγνω en v. 29 desde ahí?

1040. El doble αὐτούς en LXX está cambiado en ὑμᾶς.

1041. D¹ F leen ἀποτολμᾷ καὶ.

1042. Pablo invierte el orden de la secuencia de los verbos en LXX (ἐμφανῆς ἐγενόμην — εὐρέθην). P46 D¹ F G 1506^{vid} (it vg^{cl}) tienen ἐν τοῖς, igualmente B D¹ 1506^{vid} en la segunda línea de la cita. Esto es, tal vez, original, puesto que se corresponde con τοῖς LXX.

1043. Cf. Michel 264.

1044. El descargo de Dios de cualquier «culpa» en la caída de Israel sirve en el contexto de Rom 10 a la acusación de Israel (contra, por ejemplo, Maier, *Israel*, 100; Zeller, *Juden und Heiden*, 123s; Kuss 781, el cual, sin embargo, *ibid.*, 782 ve acentuada al mismo tiempo la culpa de Israel).

Resumen

1. La salvación de los judíos, que Pablo desea tan ansiosamente, es puesta en entredicho porque ellos rechazan a Cristo. Cuando todos, tanto judíos como gentiles, se encuentran bajo el dominio del pecado, existe salvación sólo mediante el efecto expiatorio de la muerte de Cristo, en la que Dios ha demostrado su justicia de alianza como amor que se entrega y ha hecho que su poder victorioso actúe en la resurrección de Cristo. Por consiguiente, sólo en la fe en Dios, con la mirada puesta en esta acción salvífica de la cruz de Cristo, se da la participación en esta liberación del dominio del pecado; sólo existe participación en la salvación escatológica por la fe en Dios que ha resucitado de entre los muertos al Crucificado. Pablo ha expuesto esto básicamente en Rom 1-5. Aquí se limita a hacer valer esto ahora frente al Israel incrédulo. Al invocar que él es «Israel», el pueblo de la elección, y que quiere permanecer bajo el dominio de la ley, en contra del evangelio-Cristo, se hace víctima de la maldición que la ley pronuncia sobre todos los pecadores. Ningún pecador se hace justo en virtud de las obras (3,20), aunque las realice llevado por el celo de Dios. La justicia que los judíos piensan obrar mediante las obras es sólo una justicia «propia», por su propia voluntad afirmada contra Dios; por consiguiente, no merece el nombre de justicia. *Post Christum crucifixum*, existe la justicia sólo como justicia por la fe, lo mismo para Israel que para los gentiles. La ley asigna la vida sólo como consecuencia de su cumplimiento demostrado en el obrar y, por eso, de hecho, puesto que todos han pecado, no puede consolar a nadie en Israel. Sin embargo, la justicia por la fe se acerca al pecador en su alejamiento de Dios, que aquél no puede eliminar por sí mismo, ni a través de su imposible esfuerzo hacia lo alto, ni por medio de la *resignatio ad infernum*; alejamiento que el pecador no puede vencer, ya que sólo Cristo lo ha abolido. Ella se aproxima, primero, en la palabra de la predicación, que el bautizado acepta en fe y confesión. Se aproxima, segundo, a todos, los judíos y griegos. Su proclamación, que debe ser escuchada y hace posible la obediencia de la fe, se lleva a cabo, tercero, mediante los mensajeros encargados. Todo esto está atestiguado en la Escritura. También, cuarto, el hecho de que no todos obedecen al evangelio que, no obstante, es palabra propia de Cristo. Todo ha sucedido, pues, para que Israel, como los gentiles, pueda venir a la fe. El ha escuchado y entendido la palabra. Sin embargo, al negar obediencia, hace que Dios le provoque mediante el llamamiento de los gentiles, del no-pueblo, mientras que extiende en vano sus manos al pueblo incrédulo y rebelde.

2. El antiguo testamento es utilizado en esta sección ampliamente para dar testimonio de que la justicia por la fe confiere liberación y salvación para todo creyente y de que el Israel incrédulo no consigue ni justicia ni salvación mediante las obras de la ley. Al igual que en Rom 4, es importante el que la ley, que Israel invoca contra Cristo, igual que los profetas, es decir, toda la Escritura, coincide en este testimonio (cf. 3,21b). Sin embargo, lo que Pablo hace decir a la Escritura se encuentra, parcialmente, en contradicción grotesca con lo que dice en su contexto propio. Vale esto de manera especial para v. 5s, donde Pablo pone en oposición recíproca dos frases de la *torá* aunque coinciden plenamente entre sí. El lector moderno debe tener presente ante todo que los métodos de tal exégesis —para nuestra mentalidad, desconsiderada y arbitraria— de pasajes escriturísticos responde fundamentalmente a la hermenéutica habitual y reconocida entonces en el judaísmo, y según la cual la Escritura testifica y legítima mediante su autoridad lo que se experimenta de la actuación e instituciones divinas en el momento presente. Su palabra escrita encierra un sentido que se descifra sólo en la experiencia del presente, y precisamente así se sienten interpelados por la palabra de Dios los que viven en el momento presente. Dicho con términos modernos: se concibe la Escritura como radicalmente «referida a los oyentes». Sin embargo, no sólo de manera general porque toda palabra recibida adquiere sentido para el receptor sólo como «texto», y el respectivo momento presente es así el criterio de la validez y eficacia de textos transmitidos. La hermenéutica judía presupone, más bien, que los textos de la Escritura contienen la palabra de Dios misma y que los oyentes actuales experimentan el efecto *de esa palabra* mediante la Escritura. Si Pablo está convencido de la actuación 'justificante' de Dios en Cristo, entonces no es que pueda, sino que tiene que interpretar la Escritura según el criterio de esta actuación divina. La palabra «cercana» de Dt 30, por ejemplo, ya no puede tratar para él de la *torá*, como entendió Pablo este pasaje siendo discípulo fariseo de los rabinos. Más bien, la Escritura tiene que hablar aquí de la palabra de la fe y entrar así en oposición con el principio de la *torá* según Lev 18.

Si se puede comprobar en la historia, entonces surge un problema difícil precisamente bajo el aspecto histórico: ¿cómo un interlocutor judío entonces, partiendo de su propio aspecto de experiencia, podía entender esta argumentación de Pablo con la Escritura a no ser que se hubiera convertido previamente a la fe en Cristo, bajo cuyo aspecto *sólo entonces* toda la argumentación podía parecerle acorde? ¿no es, por ejemplo, concluyente concebir que el interlocutor tendrá que contradecir de manera decidida (y plenamente convencido desde el punto de vista hermenéutico) a Pablo y negarse a reconocer en la «palabra

cercana» de Dt 30 algo distinto de la palabra de la *torá*, que, según Lev 18, sólo promete la vida al que la observa? ¿cómo se puede producir una comunicación cuando la misma hermenéutica, partiendo de presupuestos diversos, conduce a resultados que iluminan como tales sólo al que habla, pero no al que escucha? Considerado desde un punto de vista histórico, habrá que decir, sin duda, que esto apenas si fue posible en algún momento. De hecho, el método *pesher* de interpretación de la Escritura hizo posible la comprensión siempre sólo dentro del grupo respectivo; su correspondiente comunicación era algo interno de cada grupo. Y esto se dio en el diálogo judío-cristiano primitivo exactamente igual que en el diálogo entre la comunidad de Qumrán y sus adversarios saduceos.

Mutatis mutandis se pone de manifiesto esto también en el diálogo judeo-cristiano de nuestros días: la misma Biblia dice en pasajes decisivos a un judío algo distinto que a un cristiano. Se puede llegar, sin duda, a los mismos resultados con el mismo método exegético. Pero esto corresponde en el fondo a la comunicación que Filón de Alejandría abrió a sus colegas filósofos helenistas mediante el método alegórico, reconocido y practicado entonces de manera general. Así como allí los momentos decisivos de experiencia de la fe judía en Yahvé permanecieron en el fondo inaccesibles a la comprensión del interlocutor helenista, así también hoy el mismo método aplicado a Rom 10 puede abrir al teólogo judío de hoy la posibilidad de reproducir formalmente la argumentación paulina, pero objetivamente no se mostrará de acuerdo con la exégesis paulina de Dt 30. La interpretación cristológica sería para el judaísmo actual, igual que para el adversario judío de Pablo, una barrera decisiva para la comunicación.

Sin embargo, Pablo y su adversario judío compartían *un* presupuesto objetivo común además del formal. Y en él coinciden judíos y cristianos también hoy: la fe en Dios, cuya «esencia» está en su actuación histórica. Por eso, la incredulidad *de Israel*, del pueblo de la elección de Dios, era para Pablo un problema importante de teología *cristiana*; como también, inversamente, era una afrenta elemental, amarga, para su interlocutor judío la proclamación cristiana de la resurrección de Jesús de Nazaret, muerto por todos, como acción salvífica de la justicia de alianza *de Yahvé*. Aunque a sus adversarios judíos la interpretación de todos los pasajes escriturísticos de Rm 10 —¡a excepción de Lev 18!— continúen siéndoles inaccesibles y escandalosos, la defensa de afirmaciones sobre la *torá* para una actuación histórico-concreta nueva del Dios de Israel tales como Dt 30 no puede ser indiferente a judío alguno. Las decisiones en el diálogo judeo-cristiano se toman no en la interpretación de una Escritura común, sino en primer lugar en el diálogo sobre la actuación del Dios uno de Israel, presupuesto en el cristianismo y fundamento de la fe cristiana.

4. 11,1-32 El milagro de la justicia de Dios: la salvación escatológica de Israel

a) 11,1-10 La elección sólo de un resto

Bibliografía: Dreyfus, F., *Le passé et le présent d'Israël (Rom 9,1-5; 11,1-24)*, en *Israelfrage*, 131-151, aquí 140-147; Luz, U., *Geschichtsverständnis*, 80-83.98; Munck, J., *Christus und Israel*, 80-88; Müller, Chr., *Gottes Gerechtigkeit*, 44-47; Vischer, W., *Geheimnis Israels*, 111-117; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 126-129.

1 Según esto, pregunto: ¿pero es que Dios ha rechazado a su pueblo? ¡De ningún modo! Que yo mismo soy también un israelita, del linaje de Abrahán, de la tribu de Benjamín. 2 No ha rechazado Dios a su pueblo, al que ha elegido con anterioridad. ¿O es que no sabéis lo que la Escritura dice en (la sección sobre) Elías, de cómo él acusa a Israel ante Dios? 3 «Señor, han dado muerte a tus profetas, han derribado tus altares; he quedado yo solo y acechan contra mi vida». 4 Mas ¿qué le dice la respuesta divina? «Me he reservado siete mil hombres que no han doblado la rodilla ante Baal». 5 Pues así también en el tiempo presente ha quedado un resto de acuerdo con la selección de la gracia. 6 Pero mediante la gracia, no por las obras, pues de otro modo, la gracia dejaría de ser gracia. 7 ¿Qué quiere decir esto? Israel no ha logrado lo que trataba de conseguir, pero lo ha alcanzado la selección. Los restantes, sin embargo, han sido endurecidos, 8 como está escrito: «Dios les dio un espíritu de embotamiento: ojos para no ver y oídos para no oír hasta el día de hoy». 9 Y David dice: «Vuélvase su mesa en trampa y lazo, en piedra de tropiezo y justo pago. 10 Oscurézcanse sus ojos para que no vean y dobleguen sus espaldas sin cesar».

Análisis

1. Por tercera vez Pablo formula una pregunta que, a diferencia de las anteriores (10,18.19), no apunta a disculpar a Israel, sino que ahora saca de 10,19-21 aquellas consecuencias que se veían venir desde el principio (9,1), pero que no fueron expresadas de manera directa: la pregunta de si Dios ha rechazado a su pueblo (v. 1a). Con ella se introduce la tercera y última parte del comentario. Pablo rechaza enérgicamente también esta pregunta, lo que sorprende después de lo dicho anteriormente. Como primer argu-

mento en contra se expone a sí mismo, el israelita (v. 1b). El segundo argumento para probar que Dios no ha rechazado a su pueblo (v. 2a) es la historia de Elías (v. 2b-4), de la que Pablo saca la conclusión, decisiva para el presente, de que Dios ha dejado un «resto» (cf. 9,27-29), y sin duda, por su gracia, que se ha realizado en elección libre (v. 5s). Comenzando de nuevo con *tí oũv*, Pablo concluye de ahí en v. 7, con la mirada puesta en «los otros», en el Israel incrédulo, repitiendo lo dicho en 9,30s: Israel como conjunto no ha alcanzado lo que busca, sólo lo han logrado «la selección», mientras que Dios ha endurecido a los restantes. Y se prueba esto con la Escritura: mediante la ley y los profetas (v. 8), así como por los salmos (v. 9s). Este final está, pues, en una tensión muy fuerte respecto de la tesis de v. 1s.

2. La idea del «resto», que Pablo coloca aquí en el centro, empalmado con 1 Re 19, tiene sus raíces en la tradición veterotestamentaria-judía¹⁰⁴⁵. En 1 Re 19 está la mano del yavvista, el cual, sin que se mencione el término *רֵשֶׁת* estructura la presentación de la historia primigenia tejiéndola en la idea del resto¹⁰⁴⁶. La idea adquiere perfiles más marcados en Amós, que anuncia el juicio de Dios sobre Israel como conjunto y asigna «tal vez» sólo a un «resto de José» la posibilidad de escapar de él (Am 5,15). Isaías toma esta idea (1,8s; cf. Rom 9,29): Israel debe endurecerse (6,9s; cf. Rom 11,8), sólo un pequeño resto, semejante a un retoño, se salvará (6,13; 7,3; cf. 14,32), concretamente los creyentes (7,9; 28,16; cf. Rom 9,33). En las añadiduras¹⁰⁴⁷ secundarias, la idea del resto se ha convertido ya claramente en topos fijo; igualmente en los profetas tardíos¹⁰⁴⁸. En el judaísmo temprano no se encuentra ya la idea con tanta frecuencia¹⁰⁴⁹, porque prevalece el principio de que todo Israel participa en la salvación del mundo futuro (Sanh 10,1)¹⁰⁵⁰. Sólo en la tradición de la comunidad de Qumrán tiene gran peso la idea del resto; porque la secta se sabe a sí misma como ese resto¹⁰⁵¹. Pero en la tradición judía, los salvados al final

1045. Cf. por esto ThWNT IV, 200-215 (AT), 215-221 (Pablo en el trasfondo de la tradición doctrinal apocalíptica y rabínica); además, de manera especial, Jeremías, J., *La idea del «resto santo» en el judaísmo tardío y en la predicación de Jesús*, en *Abba. El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca 31989, 93-104; Bekker, *Heil Gottes* 62s.

1046. Cf. por ejemplo, Gén 6-8 (particularmente 6,17s); 19 (en especial v. 29); 45,7, y para esto Rad, G. von, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca 61990, 38.

1047. Cf. Is 4,3; 10,20s; 11,11.16; 28,5; 37,32.

1048. Cf. especialmente Miq 5,6s; Jer 50,20; Zac 13,8s; Sof 2,9; 3,12s, así como el material restante en ThWNT IV, 201-203.

1049. Cf. de manera especial etHen 90,30; 4 Esd 6,25; 7,28; 9,7s; 12,34; 13, 19.24.48s; sBar 29,4; 40,2; 77.2.6; 80,4.

1050. Cf. además, de manera especial, 1 Mac 4,11 en oposición a la aniquilación de los gentiles; SalSal 17,21-29.42-46; AsMos 10,7-11; Sib 5,384.

1051. Cf. de manera especial IQM 13,8; 14,8s; IQH 6,8; CD 1,4; 2,16. Por el contrario, aquí lo que queda de Israel es aniquilado «sin resto», cf. IQS 4,14; 5,13; IQM 1,6; 4,2; 14,5; IQH 6,32; 7,22s; 7,2; IQSb 1,7. Es dudoso si también los fariseos se entendieron como el «resto», como opina Jeremías, *La idea de «resto santo»*, 94, ya que ellos no defendieron la idea del rechazo de los restantes, relacionada con ésta.

de los tiempos son constantemente justos perfectos que se distinguen de los apóstatas por su fidelidad a la ley y de los pecadores mediante la observancia de ella¹⁰⁵². Pablo, por el contrario, toma sólo el momento de la intervención salvadora de Dios y desgaja el motivo de la justicia de la ley de los salvados de la idea del resto (cf. 5s).

Explicación

1 «Debo decir, pues» cierra, por una parte, la serie de preguntas λέγω de 10,18-19 e introduce, por otra parte, la nueva sección invirtiéndose ahora la relación de pregunta y respuesta. No se niega la destitución de Israel, sino su rechazo por Dios. La pregunta se distingue de las anteriores también en que es una cita de Sal 93,13¹⁰⁵³ (cf. 1 Sam 12,22). Allí la frase tiene sentido positivo para Israel, de manera que no es sólo Pablo el que niega que Dios haya rechazado a Israel, sino también la Escritura. No obstante, no se trata aquí simplemente «una posible consecuencia»¹⁰⁵⁴, sino que todo lo que antecede aboca hacia este juicio: por una parte, la libertad de Dios para demostrar en uno su cólera y en otro su compasión (9,22s), y, por consiguiente, para llamar al «no-pueblo» y salvar sólo al «resto» del pueblo de su propiedad (9,25ss); por otra parte, el «desconocimiento» de Israel de la justicia de Dios, y su escándalo en Cristo (9,30-10,4), de manera que, en su desobediencia al evangelio, se excluye a sí mismo de la salvación (10,19-21). Desde Dios y desde Israel se desprende, pues, de manera necesaria la consecuencia amarga de que Dios ha rechazado a su pueblo. Desde la vertiente de 10,21, esta pregunta de v. 1a tiene para Pablo, a pesar de su introducción con μή, un peso opresivo. Se puede actualizar esto de manera impresionante si, para su despliegue concretizador, se escuchan los improperios de la liturgia del viernes santo. La respuesta con la habitual fórmula de rechazo μή γένοιτο no tiene, pues, aquí nada de habitual. Si se tiene en cuenta lo que antecede, su contenido no es aquí algo evidente.

1052. Cf. especialmente 4 Esd 9,7s: «Pero todos los que luego están salvados, y los que después han podido escapar a causa de sus obras o gracias a la fe que han conservado, esos son los que sobreviven a todos los peligros que te he anunciado. Ellos contemplarán mi salvación en mi tierra y en mi región, que me he santificado desde la eternidad».

1053. P46 F G b Ambst leen según Sal 93,14b: τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ de manera que en v. 1 y v. 2 no está la misma cita una vez en tono negativo y otra en positivo, sino que surge un paralelismo que responde quiásticamente al de Sal 93,14ab. ¿Se trata de una habilísima y eficaz mutación del texto según Sal 93,14 o es τὸν λαὸν αὐτοῦ armonización secundaria?

1054. Schlier 321.

De manera sorprendente, Pablo la fundamenta en v. 1b fijándose en su propia persona. El, el apóstol de los gentiles (v. 13) es un israelita (cf. 9,4), del linaje de Abrahán y, por consiguiente, en el ámbito de validez de las promesas a los patriarcas (cf. 9,4s; 2 Cor 11,22), de la tribu de Benjamín (cf. Flp 3,4). El mismo también, como apóstol de Cristo, participa en las instituciones divinas de salvación que ha recordado en 9,4s a sus «hermanos según la carne». De esa manera, él mismo es un ejemplo de que la palabra de Dios no falla (9,6) y de que el pueblo de Dios continúa siendo pueblo de Dios también en la caída. Porque es Dios el que reconoció, es decir, eligió, 2 a Israel como su pueblo, como Pablo añade enfáticamente en la repetición de la cita en v. 2. Ante todo, esto quiere decir sólo que Dios realiza la elección de Israel en cuanto que salva, como el «resto» de Israel, a algunos que, como Pablo, creen en Cristo, juntamente con los gentiles.

No es otra cosa lo que Pablo expone a continuación sirviéndose de la historia de Elías¹⁰⁵⁵ (1 Re 19). Elías se presenta aquí acusando a Israel ante Dios¹⁰⁵⁶. Pablo cita 1 Re 19,10 (cf. 14). Tras el asesinato 3 de los profetas y de la destrucción de los altares, Elías es el único profeta superviviente y debe temer por su vida. Se han invertido los dos primeros miembros para que se desprenda con mayor claridad que Elías es el único profeta que sobrevive. Se ha supuesto con frecuencia que v. 3 tiene una intencionalidad tipológica; que en la situación de Elías, Pablo ve reflejada la suya propia¹⁰⁵⁷ (cf. 15,30s); y que así se puede explicar el paso de v. 1b a v. 2b-3. Sin embargo, la continuación en v. 4-6 indica que Pablo quiere llegar a la promesa del resto con la que Dios responde a la acusación de Elías en v. 3¹⁰⁵⁸. La exposición entera de la historia de Elías sirve para fundamentar la tesis de v. 2a y no de explicación a v. 1b. El dicho¹⁰⁵⁹ de Dios en v. 4=1 Re 19,18 4 va en contra (ἄλλὰ) de la resignación de Elías. Siete mil es el número simbólico para indicar el «resto de Israel»¹⁰⁶⁰. El superviviente Elías no quedará sólo. Dios quiere que siete mil se salven juntamente con

1055. Para ἐν Ἡλίᾳ, cf. 9,25; Mc 1,2 y como fórmula de cita rabínica (ב) por ejemplo Midr Hld 1, 6 (88a) a 1 Re 19: «Está escrito en Elías», Bill. III, 288.

1056. Cf. en contra 9,3 y 8,26s.34.

1057. Así últimamente Käsemann 288; con anterioridad, de manera especial Munck, *Christus und Israel*, 42,82s. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, 44s, opina que Pablo se ve aquí como Elías redivivo.

1058. Luz, *Geschichtsverständnis*, 81, objeta con razón esto contra la concepción de una tipología Elías-Pablo.

1059. Χρηματισμός, término técnico de la mántica helenística, se encuentra rara vez en la literatura greco-judía, cf. por ejemplo, 2 Mac 2,4; Filón, *Vit. Cont.* 17; 1 Cl 17,5.

1060. Cf. los 144000 en Ap 7,4-8; 14,1.3.

él. Son los que no han doblado sus rodillas ante Baal¹⁰⁶¹. Si el judaísmo ha leído ahí la fidelidad de los «supervivientes» a la ley, sorprendentemente Pablo valora el pasaje en el sentido inverso. Igual que en el tiempo de Elías sucede en el tiempo actual (cf. 3,26): existe (γέγονεν) un «resto» «de acuerdo con la elección gratuita», es decir, un resto cuya selección se ha producido mediante la gracia de Dios. La siguiente delimitación en v. 6 pone de manifiesto que el acento recae sobre esto: si este resto existe mediante gracia, ya no existe en virtud de obras; es decir, que en la elección de los «supervivientes» de Israel Dios no se rige por lo que éstos han hecho en el cumplimiento de la ley, que esto es lo que Israel pretende conseguir en contra del evangelio de Cristo (9,31s; 10,2s). Más bien, Dios lleva a cabo su elección sólo mediante su gracia (cf. 4,4s), que ha realizado su obra en la muerte expiatoria de Cristo (cf. 3,24; 5,21). Se debe entender, pues, la oposición como en 6,14. «No más» (οὐκέτι) no encierra sólo sentido lógico (= «pues no») ¹⁰⁶², sino que marca anticipadamente la diferencia del «tiempo de ahora» con el tiempo de la ley. Si, por el contrario, ahora la situación fuera otra ¹⁰⁶³, de manera que la participación en la elección continuara dependiendo del cumplimiento de la ley, entonces la gracia ya no sería gracia; significaría esto la abolición de la muerte expiatoria de Cristo (cf. Gál 2,21) ¹⁰⁶⁴.

7 ¿Qué significa esto (τί οὖν) respecto de Israel? Nada distinto de lo que se ha dicho en 9,31: lo que perseguía Israel, concretamente, participar «por las obras» en la elección, eso no lo ha alcanzado, mientras que, por el contrario, sí lo ha logrado «la selección». La mayoría de los exegetas opina que ἡ ἐκλογὴ significa aquí, a diferencia de v. 5, los gentiles como los elegidos ¹⁰⁶⁵ (cf. 10,20). Sin embargo, puesto que Pablo utiliza siempre en los lugares restantes ἐκλογὴ como *verbum actionis*, hay que preguntar si no piensa también aquí en el acción electora de Dios en su gracia, mediante la que ha

1061. El femenino ἡ Βααλ (frente a LXX ó Βααλ) se explica porque, según la costumbre judía, no se pronunciaba el nombre del ídolo, sino que se lo parafraseaba mediante los femeninos עבודת זרה o בנות בושׁת; cf. Dillmann, A., *Über Baal mit dem weiblichen Artikel*, 1881 (MPAW), 601-620; Bill. III, 288.

1062. Así según Lietzmann 103; Pr-Bauer 1174, últimamente Käsemann 288; Schlier 324; Kuss 788.

1063. Para ἐπεὶ en sentido de «porque de lo contrario», cf. Bl-Debr-Rehkopf § 456, 3, nota 7.

1064. (B) Koiné pl sy añaden: εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ (— B) χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον (B: χάρις). Kühl 372 (siguiendo a B. Weiss 470s con nota de 471) defiende esta variante que, por el contrario, es rechazada con razón por todos los modernos como glosa ulterior. Porque ¿cómo podría haberse extraviado todo este pasaje en la amplitud de la tradición textual atestiguada mediante P46, el texto egipcio y grandes partes del texto occidental (D F G lat co)?

1065. Cf. ἡ ἀκροβυστία 2,26s.

hecho sobrevivir al «resto», es decir, a los judeo-cristianos ¹⁰⁶⁶. A favor de esta interpretación, habla, sobre todo, la continuación en v. 7b: «los restantes» son, sin duda, según el contexto, la mayoría de Israel en contraposición (δὲ) al «resto» y no respecto a los cristianos venidos de los gentiles. Dios ha endurecido ¹⁰⁶⁷ al Israel incrédulo. Que 8-10 ἐπωρώθησαν es *passivum divinum* (cf. 9,18) lo muestra la fundamentación (καθάπερ) mediante la Escritura en v. 8ss.

En v. 8 tenemos ante nosotros una mezcla peculiar de diversos pasajes de la Escritura. Subyace Dt 29,3: καὶ οὐκ ἔδωκεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὄτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. De Is 29,10 proviene πνεῦμα κατανώξεως; y en la segunda mitad resuena Is 6,10: μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν. La segunda cita en v. 9s, introducida como palabra de David, corresponde (con omisiones e inversiones insignificantes) al texto del Sal 68,23s. Es natural pensar que Pablo echa mano de nuevo aquí de un «florilegio» tradicional ¹⁰⁶⁸.

Estas afirmaciones de la Escritura sobre el endurecimiento de Israel son catastrofistas ¹⁰⁶⁹. Dios les ha dado un espíritu de embotamiento ¹⁰⁷⁰, ojos que no pueden ver y oídos incapaces de escuchar ¹⁰⁷¹. Y esta perfecta incapacidad para percibir lo que Dios ha hecho y dicho dura hasta el día de hoy, de manera que ni siquiera en el «tiempo presente» (v. 5) perciben ni la acción poderosa de Dios en la resurrección de Jesús de entre los muertos ni la «palabra de la fe» (cf. 10,9). Así «David» pronuncia directamente una maldición sobre ellos: en el salmo se quiere decir, indudablemente, que la mayoría como el lugar de la comunión debe convertirse en lugar en el que la desgracia golpea como una trampa y un lazo. Puesto que Pablo puede utilizar culturalmente τράπεζα en 1 Cor 10,21, igual que la tradición rabínica habla de la «mesa» como del altar en su función expiatoria ¹⁰⁷², y puesto que esta

1066. Así, Luz, *Geschichtsverständnis*, 82 con nota 227.

1067. Para παροῦν, cf. 2 Cor 3,14; Mc 6,52; 8,17; Jn 12,40, así como πάροως 11,25; Ef 4,18; Mc 3,5. Cf. ThWNT V, 1027-1030; Gnllka, J., *Die Verstockung Israels. Jes 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*, 1961 (StANT 3).

1068. Cf. Käsemann 289 con más bibliografía.

1069. Porque Zeller, *Juden und Heiden*, 128s, no toma en cuenta esta conclusión en v. 7-10, ve desatinadamente en la idea-resto de v. 5s un aspecto positivo para Israel como conjunto; así, también Schrenk, ThWNT IV, 218s; en contra, con razón, Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, 45s.

1070. Κατάνυξις traduce en LXX a תרדמה.

1071. Cf. Mc 4,12 par; Jn 12,40; Hech 28,26s. Estos testimonios diversos ponen de manifiesto claramente que se trata de un topos ampliamente difundido de la polémica del cristianismo primitivo con los judíos; cf. Käsemann 289.

1072. Cf. Bill. III, 289.

interpretación se corresponde con la de v. 3, es natural suponer que Pablo entiende esta afirmación del salmo como maldición sobre el templo¹⁰⁷³, cuya fuerza expiatoria se ha apagado y ha sido sustituida por la de la cruz de Cristo (cf. 8,3). De este modo, aferrarse al culto no hace sino atar más a los pecadores al pecado, porque los ritos de expiación, en lugar de servirles de descargo, en contra de lo que esperan y opinan, obran, más bien, como aniquilación, como un animal salvaje es apresado de manera inesperada por la trampa y un pájaro capturado por el lazo¹⁰⁷⁴. Por tanto, el culto se convierte para ellos en señuelo que les lleva a la trampa (σκάνδαλον) y en motivo de la divina retribución (ἀνταπόδομα, cf. 2,6). Sus ojos deben oscurecerse de manera que no vean; y Dios debe doblegar constantemente sus espaldas: una imagen para significar el destino de esclavitud de Israel bajo otros pueblos¹⁰⁷⁵.

Resumen

La tensión que recorre todo el raciocinio desde el principio crece precisamente en el punto en que Pablo niega con énfasis la consecuencia que parece desprenderse de ahí: Dios ha rechazado del ámbito de salvación de su elección a Israel, que se obstina en la incredulidad, que ha negado esa elección. ¡No! ¡En modo alguno!, responde Pablo. Pero la Escritura que él aduce para probar esto no habla de la salvación de Israel como pueblo de Dios, sino tan sólo de un «resto», concretamente de los judeo-cristianos. Porque participación en la elección de Dios existe tan sólo mediante su gracia, en la que él justifica a los pecadores. La *iustificatio peccatorum* es el criterio de la historia de la elección en su actual fase final. Los judíos que la rehúsan para justificarse a sí mismos ante Dios mediante las obras de la ley luchan contra Dios al luchar contra la gracia. Que ellos no perciban tal situa-

1073. Así últimamente Käsemann 289; Stählin, G., *Skandalon*, 1930 (BFChTh II 24), 178 piensa en una referencia a la solemnidad de la pascua. La gran mayoría de los exegetas, que se mantienen en una referencia a la comunidad de mesa (así últimamente Schlier 325s; Kuss 792), tienen dificultades para explicar de manera convincente el sentido de la afirmación en el contexto paulino. Por eso, algunos generalizan, por ejemplo, Althaus 101: «Ha convertido para ellos su mesa, es decir, todo aquello de lo que viven y cuanto hacen (!) en tropiezo y perdición»; de manera similar ya Orígenes (Rufino 1181-1183) e Hilario, *In Ps 68,18*, en Schelkle, *Paulus*, 386.

1074. Sin embargo, al ver Käsemann 289 el culto sólo bajo el aspecto de la piedad, llega a la conclusión equivocada: «No los pecados, sino las obras pías son las que impiden al judaísmo aceptar la salvación ofrecida a él».

1075. El que en 15,3 se cite del mismo salmo respecto de Cristo: «Los ultrajes de los que me ultrajan cayeron sobre mí» (Sal 69,10) —cf. también Mc 15,36 par; Jn 2,17; Hech 1,20—, difícilmente es una razón para percibir el sonido de una referencia cristológica similar también en Rom 11,9s (así últimamente de nuevo Schlier 326).

ción no es motivo de descargo para ellos. A fin de cuentas, ellos son destinatarios del evangelio, pueden escucharlo y aceptarlo en la fe. Pablo mismo, en otro tiempo celoso perseguidor y ahora apóstol del evangelio, es la prueba viva a favor de tal afirmación. Sin embargo, Dios entrega a la ceguera y al endurecimiento a los que se niegan a escuchar y a obedecer. Y la Escritura entera, la ley, los profetas y los salmos, los condenan a esa ceguera.

Ahora bien, precisamente esta maldición de la Escritura parece obrar lo que Pablo ha negado con tanta rotundidad al comienzo de esta nueva sección: el rechazo de Israel por Dios. La contradicción parece insoluble. Sin duda que la entrada en la comunidad escatológica de los elegidos de Dios está abierta a todos los judíos, porque su gracia consiste precisamente en salvar a los perdidos. Pero este ingreso es posible sólo en la fe en aquel que justifica al impío; obstinarse en la justicia por las obras cierra ese acceso. Pero si sucede esto en aquel cegamiento de un celoso de Dios que yerra la justicia de Dios, entonces tal ceguera se convierte en una barrera que impide llegar a la fe al luchador comprometido a favor de la justicia por la ley. ¿Cómo puede darse la salvación de tales personas cegadas?

Sin embargo, si ellos pertenecen también al pueblo de Dios, en la medida en que Dios los ha elegido para ello, ¿no tiene que revocar entonces Dios su elección frente a ellos? ¿y no es la maldición que la Escritura pronuncia sobre ellos el texto de tal revocación? Si el no del principio (v. 1) debe tener validez frente a esta conclusión, entonces esto es un no absolutamente paradójico, un no contra todos los motivos concluyentes, tanto *ex parte Dei* como *ex parte hominum*, que de suyo hacen inevitable lo contrario. Cada paso contra la consecuencia de estos motivos es un paso que se adentra en una aporía densa, considerada desde el aspecto del hombre; pero un paso en los abismos maravillosos de la gracia de Dios.

b) 11,11-24 Advertencia a los cristianos de la gentilidad para que no se engrían en la salvación

Bibliografía: Berger, K., *Abraham*, 84.86; Dreyfus, F., *Le passé et le présent d'Israel (Rom 9,1-5; 11,1-24)*, en *Israelfrage*, 148-151; Luz, U., *Geschichtsverständnis*, 274-279.392-394; Munck, J., *Christus und Israel*, 88-89; Plag, Ch., *Israels Wege*, 33-36; Rengstorf, K. H., *Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11,16ss*, en *Donum Gentilicium (FS D. Daube)*, 127-164; Vischer, *Geheimnis Israels*, 117-127; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 129-133.

11 Y pregunto yo: ¿Es que han tropezado para caer? ¡De ningún modo! Por el contrario, mediante su transgresión ha (llegado) la

salvación a los gentiles, para «darles celos» a ellos. 12 Y, si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua, riqueza para los gentiles, ¿qué no será su plenitud! 13 Os digo, pues, a vosotros, los gentiles: por ser yo el apóstol de los gentiles celebro mi ministerio, 14 para ver si «despierto celos» en mi pueblo (carne) y (puedo) salvar a algunos de ellos. 15 Porque si su rechazo (se ha convertido) en reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión (sino) vida de entre los muertos?

16 Pero si las primicias son santas, entonces también la masa (entera); y si la raíz es santa, entonces también las ramas. 17 Que si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú, olivo silvestre, has sido injertado en su lugar, hecho partícipe con ellas de la raíz y de la savia del olivo, no te engrías contra las ramas. 18 Pero si te engrías, sábetete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino ésta la que te sostiene a ti.

19 Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. 20 ¡Correcto! Por (su) incredulidad han sido desgajadas, pero tú has logrado tu puesto en virtud de la fe. No seas orgulloso, sino teme (a Dios). 21 Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco te perdonará a ti. 22 Ve, pues, la bondad y severidad de Dios: contra los caídos, severidad; contra ti, en cambio, bondad, si te mantienes en su bondad. De lo contrario, también tú serás desgajado.

23 Pero aquellos, si no permanecen en la incredulidad, serán injertados de nuevo. Porque Dios tiene poder para reinjertarlos. 24 Porque si tú fuiste desgajado del olivo silvestre que eras por naturaleza e injertado contra naturaleza en el olivo noble, ¡cuánto más éstos, los del (olivo noble) por naturaleza, serán injertados de nuevo en su propio árbol!

Análisis

El estilo dialógico de la diatriba se torna ahora aún más vivo. Pablo vuelve a sacar una conclusión (v. 11a: λέγω οὖν, cf. v. 1) que rechaza y corrige inmediatamente (v. 11b). Expone esta respuesta en v. 11s y otra vez en v. 13-15, dirigiéndose directamente a los cristianos de la gentilidad (v. 13) y aludiendo a su envío a los gentiles. El término clave destacado es παραζηλοῦν. La conclusión de menor a mayor en v. 15 se corresponde con la recogida en v. 12. V. 16 es, a pesar de la similitud formal con v. 15, una tesis nueva en cuanto a contenido, y está formulada en dos imágenes paralelas. Si hasta ahora se ha hablado de la utilidad histórico-salvífica de la suerte de Israel para los

gentiles, ahora se trata por el contrario, de la prioridad histórico-salvífica de Israel frente a los gentiles (v. 17-21; en dos pasos paralelos: en v. 17s y, con una nueva introducción, en v. 19-21). En v. 22-24 Pablo hace la suma (ἴδε οὖν).

Frente a lo que antecede, sorprende que Pablo no argumente con texto de la Escritura en toda esta sección. Sólo en vv. 12.14 alude a la cita de Dt en 10,19. Se debe esto tal vez a que aquí no fundamenta la recepción de los gentiles frente a Israel, sino que defiende la aceptación de Israel frente a los gentiles y presupone para ello lo expuesto con anterioridad sirviéndose de la Escritura¹⁰⁷⁶.

Explicación

Una última objeción precisa la de v. 1: ¿consiste el rechazo de 11 Israel en que su tropiezo (9,32s) es providencia divina (ἴνα) para que los «restantes» de v. 7-10 tropiecen (ἐπταισάν) y «caigan», es decir, queden descolgados y fuera del estado de salvación de la elección¹⁰⁷⁷? (cf. en contra v. 20 y Gál 5,2). Como en v. 1, también aquí Pablo reacciona negando rotundamente y contrapone otra explicación de su «caída» (ἀλλά)¹⁰⁷⁸: «mediante su caída»¹⁰⁷⁹, se ha impartido a los gentiles la salvación que aquellos han rechazado y de la que Dios les ha excluido (9,27s); la salvación que está abierta sólo a los creyentes (10,9s).

Naturalmente, no se quiere decir con esto que si Israel como totalidad hubiera aceptado el evangelio no se hubiera impartido la salvación a los gentiles. Esto está excluido por completo si se tiene presente el efecto universal de la muerte de Cristo para todos los creyentes (1,16; 3,22; 5,18s; 10,11s). La frase capta, más bien, el acontecer real¹⁰⁸⁰, concretamente bajo el aspecto de aquella providen-

1076. Cf. por ejemplo, Michel 270. Käsemann 291, justifica la falta de la prueba escriturística con el carácter profético de la argumentación. Pero ni tal es reconocible en el texto antes de v. 25s ni se puede pasar por alto que precisamente el «misterio» de v. 25s se justifica inmediatamente con una cita de la Escritura (v. 26b.27).

1077. Cf. para esto, especialmente, Sab 3,9-12 con 3,5 (en Schlier 328, nota 1).

1078. Para μὴ γένοιτο. ἀλλά, cf. 7,7.13.

1079. El dativo es *dativus causae*. Παράπτωμα es, en los lugares restantes, término técnico de la transgresión de un mandamiento, cf. 4,25; 5,15-20; 2 Cor 5,19; Gál 6,1; Col 2,13; Ef 1,7; 2,1. En 11,11s, Pablo toma, sin embargo, ἐπταισάν de v. 1a, de manera que en παράπτωμα está ante los ojos, de manera concreta, la imagen del tropezar. En cualquier caso, no se está pensando aquí en el pecado especialmente como transgresión de un mandamiento, sino como negación del evangelio en el sentido de 9,32s; 10,16.21.

1080. Así Dodd 176s. Pablo no piensa aquí desde 1 Tes 2,15 —en el sentido de Hech 2,23; 3,13-15, etc.— «que la incredulidad de los judíos haya llevado a Jesús a la cruz»; así Althaus 103 y con posterioridad últimamente Dreyfus, *Le passé*, 149s. Su tesis se corresponde más bien, ante todo, con la concepción histórico-salvífica elaborada en Hech, cf. Hech 13,46-49; 28,25-28.

cia escondida, última, de la historia universal de desgracia como historia de salvación, que Pablo descubrirá en v. 28-32 partiendo del evangelio de la justicia del impío¹⁰⁸¹. Es verdad que aquí no se expresa todavía este sentido paradójico. Pero con la tesis de v. 11b la idea toma claramente la dirección que lleva a v. 28-32. De una intención divina en este acontecimiento habla la siguiente frase de infinitivo. Mediante el impartir la salvación escatológica a los gentiles, Dios quiere «dar celos» a los israelitas caídos. Con ello, Pablo toma la frase de Dt 32,21 recogida en 10,19. Sin embargo, mientras que παραζηλοῦν tenía allí un sentido de desgracia, recibe ahora de Pablo un sentido sorprendentemente positivo¹⁰⁸².

12 V. 12 comenta la primera parte de la tesis de v. 11b; v. 13s, la segunda. V. 12 es una conclusión *gal wāhōmer* (una conclusión *a minori ad maius*) con la que Pablo toma de nuevo la forma de argumentación de 5,8-11.15-19. V. 12a repite v. 11b: la caída de Israel trae al mundo, concretamente a los gentiles¹⁰⁸³, la riqueza de la salvación divina. Se encuentra en paralelo: «su mengua, riqueza para los gentiles».

ἥττημα se corresponde con παράπτωμα. El término falta en la literatura clásica y en la helenística-pagana. En los LXX aparece sólo en Is 31,8¹⁰⁸⁴, y en NT, además de aquí, sólo en 1 Cor 6,7, donde significa, en el sentido moral, un quedar rezagado respecto de las exigencias¹⁰⁸⁵. Algunos exegetas conciben el término, en correspondencia con παράπτωμα («transgresión»), en este sentido¹⁰⁸⁶. Pero dado que παράπτωμα significa, por v. 11, la caída, es más natural traducir ἥττημα por «decadencia, mengua», en el sentido de pérdida de la salvación¹⁰⁸⁷. Pero, ¿cómo hay que entender entonces τὸ πλήρωμα αὐτῶν en el segundo miembro? La expresión no puede indicar la observancia de las exigencias¹⁰⁸⁸ no cumplidas en el ἥττημα, porque en pasajes

1081. Así, con razón, Dreyfus, *Le passé*, 150.

1082. Cf. la interpretación contrapuesta de Dt 32,21 en TSeb 9,8, donde de la aparición escatológica de Dios como «Luz de la justicia» y como Liberador de Israel se dice: καὶ ἐπιστρέψει πάντα τὰ ἔθνη εἰς παραζηλώσων αὐτοῦ.

1083. Cf. Michel 272.

1084. Οἱ δὲ νεανίσκοι εἰς ἥττημα, que según v. 9 ἥττηθησονται debe significar el ocaso, el perecer. Mt lee ܫܡܠ («a servidumbre feudal»). Pero Tg deriva de ܕܘܘܟ («disolverse, perecer»).

1085. Así últimamente Conzelmann, *1 Cor.*, 11969 (KEK V), 125, nota 8, aludiendo a Lietzmann 102, el cual, para Rom 11,12, remite a Libanius Antiochicus I 326 (Reiske): εἰς ἐλάττωμα κέρριται («computado como menor»). De distinta manera Pr-Bauer 691: «derrota».

1086. Cf. Maier, *Israel*, 120; Lietzmann 103; últimamente Käsemann 292; Schlier 329.

1087. Así, por ejemplo, Munck, *Christus und Israel*, 90s.

1088. Así Lietzmann 103 = πλήρωσις (cf. 93,10), concretamente ὅταν πληρώσῃ τοῦ θέλημα τοῦ θεοῦ.

paralelos el genitivo indica aquello que se cumple (cf. 13,10), no a aquellos que lo cumplen. Más bien sería posible entender, en correspondencia con ἥττημα «pérdida de la salvación», πλήρωμα en el sentido de «conversión, aceptación de la fe»¹⁰⁸⁹. Pero en v. 25, τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν significa la plenitud (escatológica) y corresponde a πᾶς Ἰσραήλ. Τὸ πλήρωμα αὐτῶν es, según esto, Israel como totalidad, es decir, el paso del «resto» actual a la totalidad de Israel¹⁰⁹⁰. En consecuencia, τὸ ἥττημα αὐτῶν tiene que significar la reducción de esa totalidad mediante la «caída» de los judíos incrédulos¹⁰⁹¹. Pablo ha utilizado aquí el término, que, tal vez, por ἡσσοῦσθαι (2 Cor 12,13), tenía el significado de «postergación, falta de valor»¹⁰⁹², para pasar de la «caída» de Israel a su restitución.

Pero, ¿qué sentido tiene la conclusión de menor a mayor? Puesto que en ambos miembros paralelos de la frase-εἰ se desarrolla la tesis de v. 11, la apódosis conduce más allá. Si ya la consecuencia de la caída y mengua de Israel es la participación de los gentiles en la riqueza de la salvación, ¿qué rebosante consecuencia de salvación tendrá entonces la restitución de todo Israel!¹⁰⁹³. Por consiguiente, frente al suceso experimentable actual, la apódosis fija su mirada en el acontecimiento futuro que hay que esperar. Se aclarará gradualmente esto a continuación en v. 15 y en v. 23s, y así se prepara el «mysterium» de v. 25.

Pablo se dirige ahora directamente a los cristianos venidos de 13s la gentilidad¹⁰⁹⁴. En efecto¹⁰⁹⁵, como apóstol ha sido enviado pre-

1089. Así, después de Zahn 506, nota 31, sobre todo Plag, *Israels Wege*, 33s con nota 126; *ibid.*, 42s; de manera similar también Munck, *Christus und Israel*, 90.

1090. Así —tras Kühl 379; Delling en ThWNT III, 303; Michel 272— últimamente Käsemann 292; Schlier 330; Zeller, *Juden und Heiden*, 239, nota 2; Kuss 795s; Cranfield 557s. La polémica de Plag, *Israels Wege*, 42s contra esta interpretación unitaria de v. 12 y v. 25 es infundada. Responde a esto el que πλήρωμα con genitivo significa las más de las veces la «plenitud de algo», cf. Gál 4,4; Ef 1,10; 4,13; Jn 1,16.

1091. Así especialmente Kühl 379; Barrett 214; últimamente Zeller, *Juden und Heiden*, 239.

1092. Cf. para esto Epicteto, *Diss.* II, 18,6; ὅταν ἥττηθῆς τινος... μὴ τὴν μίαν ἥτταν ταύτην λογιζοῦ...

1093. «Pablo no dispone de un término capaz de poner esto todavía en palabras» (Luz, *Geschichtsverständnis*, 393).

1094. Las variantes γάρ (D F G Ψ pm latt) y οὖν (C) son secundarias frente a la variante δέ (N A B P 81.104.630.1506.1739.1881 pc sy). Sin embargo, δέ no tiene aquí fuerza adversativa alguna, sino que une lo que sigue con v. 11s, de manera que se acentúa como momento nuevo la interpelación especial a los gentiles.

1095. Μὲν οὖν (P 46 N A B C P 81.104.1506 pc) es original frente a μὲν (Koiné lat sy^b) y al texto de D F G 326.365 pc sy^p Pel, en el que falta μὲν οὖν. Tenemos de nuevo uno de los lugares en los que a μὲν no puede seguir un ὄε. Pero aquí, la correspondiente adversativa podría encontrarse en la aseveración de la frase principal. Ἐφ' ὅσον subraya esto: «En la medida en que» (no: «mientras que») Pablo es apóstol de los gentiles, precisamente esta orientación de su ministerio sirve al logro de los judíos para la salvación.

cisamente a los gentiles (1,5.13s; 15,15-19). Pero ensalza este misterio con la mirada puesta en que, mediante él, tal vez (εἰ πως, cf. 1,10) puede «dar celos» a su «carne», a los judíos, que son de su «mismo linaje según la carne» (9,3). Porque si Dios ha dispuesto que mediante la defección de su pueblo elegido llegue la plenitud de su salvación a los gentiles para despertar celos en Israel (v. 11), entonces su apóstol tiene que coincidir en que todo su compromiso por lograr los *goyim* para la salvación de Dios está marcado al mismo tiempo por el objetivo de hacer, mediante ello, que Israel esté celoso de los gentiles, para así lograr que al menos algunos de sus semejantes por linaje acepten la fe en la que deben alcanzar la salvación como los gentiles. Σώζειν τινά es un término del lenguaje misionero¹⁰⁹⁶ y no significa que el misionero mismo «salve», sino que salva la «palabra de la fe» predicada por él (10,8-15). Aquí se hace ahora sorprendentemente claro que el παραζηλοῦν de Dt 32,21, que se encontraba en 10,19 en un contexto completamente negativo y crítico, tiene un sentido positivo. Como la caída de Israel tiene una consecuencia salvífica para los gentiles, así la tiene también, paradójicamente, para los judíos mismos; en la medida en que su propia lejanía de la salvación, a la vista de la proximidad de la de los *goyim*, provoca un ansia de salvación que les conduce a la conversión en la que consiguen la salvación desde la injusticia, igual que los «gentiles pecadores» (Gál 2,15).

15 En este sentido motiva (γάρ) Pablo en v. 15 el v. 14 precisando la afirmación de v. 12¹⁰⁹⁷ desde la actuación salvífica paradójica de Dios. Ἀποβολή no puede significar «pérdida», sino sólo el rechazo de Israel por Dios, porque πρόσλημις es el *oppositum* correspondiente¹⁰⁹⁸. Pablo ha probado mediante la Escritura en 9,27-29; 10,19-21; 11,7-10 que Dios ha rechazado al Israel incrédulo, lo ha excluido de la salvación. La idea del παραζηλοῦν indica que con esto, Dios, sin embargo, no ha desheredado a su pueblo (11,1s), y que, por consiguiente, la exclusión de Israel de la salvación no es definitiva. Si su «caída» obra para el mundo de los gentiles la reconciliación que Dios ha realizado en la muerte expiatoria de Cristo para todos los pecadores, ¿qué puede entonces obrar la aceptación del Israel caído sino «vida de entre los muertos»? La frase tiene de nuevo la forma de

1096. Cf. 1 Cor 7,16 y especialmente 9,22; 1 Tim 4,16 con 1 Cor 10,33; además, por ejemplo, 1 Cor 1,18.21; 15,2; 1 Tes 2,16; Ef 2,5.8; Hech 2,40.47; 4,12; 11,14; 14,9; 15,11; 16,30s; 1 Tim 1,15; 2,4; 2 Tim 1,9; Tit 3,5; 1 Pe 3,21; Sant 2,21.

1097. Por eso no tiene nada de «capcioso» el colocar v. 12 detrás de v. 14 y tomar conjuntamente v. 12 y v. 15, contra Michel 272, nota 2. Atinadamente Kühl 381; Maier, *Israel*, 126; Käsemann 294.

1098. Cf. Pr-Bauer 176; Cranfield 562.

argumentación del *qal wāḥômer*, aunque falta aquí un «cuanto más». Como en 5,10, se concibe la participación en la vida del Cristo resucitado como la consecuencia salvífica de la reconciliación mediante su muerte, que como tal, lleva mucho más lejos. En efecto, la reconciliación en su efecto, como justificación de los pecadores, tiene el mismo carácter que la resurrección de los muertos. Ambas cosas son una acción del Creador, que llama a la existencia a lo que no es (4,17). Pero la realidad de la resurrección como vida de entre los muertos supera a la de la reconciliación como justificación de los injustos; porque como la vida es la consecuencia salvífica de la justicia (10,5), así es vida de entre los muertos la consecuencia salvífica de la *iustificatio impii*. Pero ¿qué sentido tiene esta idea en 11,15? Ya en v. 12 se habla en la apódosis de una riqueza para los gentiles como consecuencia de la «plenitud» de Israel que supera infinitamente la riqueza que les llega mediante la caída y mengua de Israel. De igual manera, en v. 15 son también los gentiles, que como consecuencia del rechazo de Israel reciben la reconciliación, los que reciben la vida de entre los muertos como consecuencia de la readmisión de Israel¹⁰⁹⁹. En ambos lugares, la apódosis apunta a un acontecimiento escatológico futuro que supera de manera ilimitada al suceso actual (cf. el futuro en v. 23s). El acento descansa sobre la afirmación de que los gentiles no sólo ahora, sino también en el futuro escatológico, participan en la salvación de Dios *a través de la mediación de Israel*: ahora como consecuencia de la caída y del rechazo de Israel; entonces, como consecuencia de su reposición en la «plenitud», de su readmisión. Y esto es precisamente lo que Pablo quiere presentar con claridad a los gentiles en interpelación directa y remacharlo. Al haberlos aceptado Dios ahora a costa de Israel, en nada aventajan a los judíos. Porque la realidad de la participación en la salvación que han recibido está, y continúa, ligada a la relación de Dios con Israel como su pueblo elegido, aunque también en forma altamente paradójica.

Pablo expone esto en v. 16-24. Ante todo, cita, en una doble 16 parábola (v. 16), el presupuesto fundamental: como según Núm 15,17-

1099. Esto se sigue necesariamente del tenor de ambas frases en v. 12 y v. 15, donde en las respectiva apódosis hay que añadir, desde la frase condicional que antecede, la referencia a los gentiles. Por eso es equivocada la exégesis de ζῶν ἐκ νεκρῶν transferida a la conversión de los judíos (contra Plag, *Israels Wege*, 34, nota 129, donde se cita más bibliografía). Atinadamente, por ejemplo, Zeller, *Juden und Heiden*, 241-244, el cual demuestra al mismo tiempo que es un círculo vicioso de la interpretación del pasaje, en el sentido de una aceptación de la tesis judía de que la resurrección escatológica de los muertos o el comienzo del tiempo mesiánico puede tener lugar sólo en virtud de la conversión de todo Israel y después de ésta (*ibid.*, 242s).

21 hay que ofrecer¹¹⁰⁰ a Yahvé una parte pequeña (יִתְּשִׁי = ἀπαρχή) de la primera masa de la nueva cosecha como «sacrificio» (חלה), con lo que toda la masa del año queda santificada, así Israel está santificado como totalidad mediante la elección de los patriarcas¹¹⁰¹. Y como la raíz de Israel como árbol plantado por Dios es santa, así también lo son las ramas, es decir, los israelitas. Está detrás la imagen de Jer 11,16 (Israel como olivo de Dios), que se encuentra, en múltiples variaciones, en la tradición veterotestamentaria y judía (Israel como viña o plantación de Dios)¹¹⁰². A diferencia de 9,6ss, pero en el sentido de 9,4s, todos los israelitas, como ramas del árbol cuya raíz son los patriarcas, están, pues, santificados y participan en la elección de los padres¹¹⁰³.

17s En v. 17-21 Pablo desarrolla esta segunda imagen del árbol y sus ramas convirtiéndola en una exhortación admonitoria a los cristianos venidos de la gentilidad. Del árbol de Israel han sido desgajadas «algunas» ramas. Naturalmente, se está pensando en los judíos incrédulos, «los restantes» de v. 7ss, a los que Dios ha «endurecido» (v. 8) y a los que maldice «David» (v. 9s). Pablo

1100. Cf. F. Josefo, *Ant.* 4,4; Filón, *Spec. Leg.* I, 132s, resalta, por el contrario, que los sacerdotes reciben el don (cf. también Jub 32,15). Sin embargo, emerge, *ibid.*, 137s, la idea de la santidad que continúa obrando desde el principio; cf. para esto, Berger, *Abraham*, 84 con nota 90. Para la totalidad, Bill. IV, 665-668.

1101. De lo que sigue se desprende que con ἀπαρχή no se quiere indicar a los judeocristianos, como hay que suponer en principio según lo que antecede (contra Lietzmann 104; Cranfield 564). Un ejemplo de una significación traslaticia de חלה cf. jSchab 56,41s; Tanch B פג § 1 (14) en Bill. IV, 667s, donde se llama a Adán «fermento del mundo». Rengstorf, *Ölbaum-Gleichnis*, 130-135 presupone esta interpretación también para Rom 11,16a, con lo que, sin embargo, se pierde el paralelismo de v. 16a y v. 16b.

1102. Cf. la documentación en ThWNT I, 346 y VI, 985s. Hay que tener en cuenta principalmente el significado de la imagen de la «plantación de Dios» en IQS 8,5; 11,8; 1 QH 6,15s; 8,5ss.9s, según el cual esto no afecta a Israel como totalidad, sino sólo a la comunidad esenia. Luz, *Geschichtsverständnis*, 274s, llama la atención sobre el hecho de que la interpretación paulina de la imagen se destaca característicamente de todas las interpretaciones en el AT y en el judaísmo, muy diferentes en el detalle. Cf., sin embargo, R. Jizchak (finales del siglo III) en Men. 53b, en Rengstorf, *Ölbaum-Gleichnis*, 136-138. Los patriarcas son considerados como raíz o planta de la justicia, cf. Jub 1,16; Hen 10,16 y particularmente 93,2ss; en 93,8 y TestJud 24,5 se designa a Abrahán como la raíz, por lo que Rengstorf, *Ölbaum-Gleichnis*, 138-140, interpreta «raíz» en Rom 11,16b aplicándolo a Abrahán (cf. 4,1.12!).

1103. «Israel continúa siendo un pueblo santo a causa de la santidad de los padres», Berger, *Abraham*, 84; cf. Käsemann 295; Dinkler, *Prädestination*, 89-91, el cual, sin embargo, con el juicio de que la «preferencia del Israel histórico» consiste «indudablemente en nada más y nada menos que en su prioridad histórica» (91), desconoce el sentido teológico de esta «prioridad histórica». La interpretación equivocada se pone de manifiesto en la generalización: «La prioridad histórica debe ser reconocida precisamente por nosotros, los hombres: en el curso de la historia se dan pueblos (!) que son privilegiados y han recibido una misión especial» (*ibid.*).

habla de «algunos» (donde hasta ahora ha hablado de «Israel», v. 7) bajo el aspecto histórico-salvífico de Dios, según el cual Israel ahora es el árbol plantado por Dios que continúa manteniéndose en pie aunque «algunas» ramas deban ser desgajadas¹¹⁰⁴. En su lugar, Dios ha «injertado»¹¹⁰⁵ (*passivum divinum*), según v. 12.15, a los cristianos de la gentilidad como ramas del olivo silvestre. En estilo de diatriba, Pablo entresaca a uno de ellos (v. 13) como interlocutor, al que trata de «tú». Mediante el injerto, Dios le ha dado participación (συγκοινωνός), justamente con las ramas no desgajadas, en la pingüitud de la raíz del olivo¹¹⁰⁶. Pero al así agraciado, esto no debe servirle de motivo para vanagloriarse frente a las ramas desgajadas, como, a la inversa, el judío se vanagloria en 2,17ss de su situación de privilegio ante los gentiles. Si allí se «excluye» (3,27) la autovanagloria histórico-salvífica, ahora el gentil tampoco tiene derecho alguno para adoptar tal postura. Porque si quisiera comenzar a jactarse de esta manera¹¹⁰⁷, Pablo tendría que recordarle que no es él el que sostiene a la raíz, sino ésta a él, es decir, que en *Israel* es donde Dios le ha recibido a él. Pero en el caso de que pretenda apoyar su autovanagloria con el argumento de v. 12.15 19-21 diciendo que aquellas ramas¹¹⁰⁸ fueron desgajadas para hacerle sitio para su propio injerto, entonces Pablo tiene que responderle: cierto, esto es correcto¹¹⁰⁹; pero así como la *incredulidad* de los judíos es la causa única de que Dios los haya desgajado, así la fe es la razón única por la que el cristiano de la gentilidad ha recibido (cf. 1 Cor 15,1; 16,13) su puesto en la gracia (5,1). Su situación en la salvación se debe, pues, no a preferencias personales o a méritos; ni es tampoco una situación de posesión irrevocable. Por eso no debe enor-

1104. Cf. Filón, *Praem. Poen.* 152. Tiene en 3,3 no es paralelo en modo alguno, ya que allí Pablo formula la frase como argumento en contra del interlocutor judío, cf. tomo I, 205.

1105. Debemos dejar la discusión erudita de si Pablo tiene presentes aquí prácticas agrícolas utilizadas entonces o si habla sin saber nada sobre el «asunto». Sin embargo, no es ocioso señalar que en el entorno judío parece que se utilizó la imagen respecto de los prosélitos; cf., por ejemplo, Filón, *Praem. Poen.* 152 y Jeb 63a en Bill. III, 291s; cf. Rengstorf, *Ölbaum-Gleichnis*, 143-146. Berger, *Abraham*, 84, nota 94 llama la atención sobre sBar 84,2 (Hds.f), según el cual el injerto se produce en virtud de la observancia de la ley.

1106. La variante τῆς ῥίζης καὶ τῆς πύοτητος (A Koiné pl vg sy) y la omisión de τῆς ῥίζης en P46 D* F G co^{ms} Ir^{ms} quieren allanar la formulación recargada con los tres genitivos.

1107. P46 D* F G it Ambst insertan σὺ en la frase εἰ.

1108. D* al añaden el artículo.

1109. Καλῶς no es irónico (así, por ejemplo, Michel 277; Schmidt 196). Atinadamente Schlier 334: «Expresa un asentimiento concesivo: ¡Correcto! (a condición de que no se entienda erradamente)».

gullecerse a la vista de los judíos caídos¹¹¹⁰, sino temer a Dios (cf. Flp 2,12; también Rom 13,3s). Porque el que está en pie debe cuidar de no caer (1 Cor 10,1-13). Por eso advierte Pablo: «Porque si Dios no perdonó a las ramas naturales, tampoco a ti te perdonará»¹¹¹¹.

- 22 Con ἴδε οὖν se suma la exhortación a los gentiles. Como siempre (cf. 2,4; también 9,18), de igual manera ahora, en el tiempo de la gracia, la bondad y la severidad¹¹¹² están emparejadas en Dios, son dos aspectos de su gracia que no se conciben impunemente como estado de posesión. El judío caído ha experimentado la severidad de Dios. La bondad de Dios, en la que ha llamado al gentil, permanece dirigida a él (ἐπί σε) en la medida en que el gentil permanece¹¹¹³ en ella, porque de lo contrario (ἐπεὶ) también la rama injertada será desgajada como Dios desgajó a la natural. La suerte de los judíos debe estar siempre ante los ojos de los cristianos de
- 23s la gentilidad como ejemplo que sirva de advertencia. Pero (δέ) igualmente los judíos, si no permanecen en la incredulidad, sino que reconocen la fe en Cristo, serán reinjertados, por su parte, en el olivo de Israel. Con ello se rompe la imagen, tal como lo manda, sin embargo, la lógica del «asunto». En efecto (γάρ), Dios que actúa libremente tanto cuando desgaja las ramas naturales como cuando injerta las ramas extrañas del olivo silvestre, tiene también poder para insertar de nuevo a éstos en el círculo de la vida del árbol de Israel y para unirlos con la raíz santificante de los patriarcas elegidos. Esta es la lógica de la actuación de Dios en bondad y severidad que el gentil tiene que comprender. Por eso Pablo vuelve a dirigirse directamente a él en v. 24: si Dios, a ti que perteneces por naturaleza al olivo silvestre, te ha desgajado de él y, «en contra de la naturaleza», te ha injertado en el olivo noble, ¡cuánto más entonces reinjertará las ramas que pertenecen por naturaleza al olivo noble, a su propio árbol!

1110. Α ὑψηλὰ φρόνει (C D F G pl ὑψηλοφρόνει) se opone: τὸ αὐτὸ φρονεῖν 15,5s; cf. también 12,3; 1 Pe 3,8.

1111. P46 D F G Y pm latt sy Ir leen μήπως y hacen que v. 21 dependa de φόβου en v. 20.

1112. Este es el único lugar de NT donde aparece ἀποτομία; cf., sin embargo, ἀποτόμως de 2 Cor 13,10 (y para esto v. 2 οὐ φείσομαι). Para el término helenístico en el lenguaje jurídico (oppositum: χρηστότης), cf. Pr-Bauer 261. Rengstorf, *Ölbaum-Gleichnis*, 158-163 explica el término como traducción del término técnico del derecho familiar k'šāšāh, con lo que se designaba la «separación» de un miembro de la familia del clan.

1113. Cf. Hech 14,22 ἐμμένειν τῇ πίστει y en contra Gál 3,10: «Permanecer en todo lo que está escrito en el libro de la torá» (cf. Rom 10,5).

Resumen

Aquí alcanza su meta paradójica el pensamiento de Pablo: la situación actual de Israel no es definitiva, aunque —como se ha destacado con crudeza insuperable en v. 7b-10— todo habla en contra, visto tanto desde Dios como desde Israel. Es cierto que el nacimiento de la Iglesia compuesta por gentiles y judíos es la obra creadora de la gracia de Dios, obra que, como tal, tiene realidad escatológica. Y por eso, la incredulidad de los judíos, que niegan actualmente esta obra de la gracia de Dios como acción de su justicia de alianza y como realidad de la elección, es escatológicamente injusticia importante mediante la que ellos han quedado fuera del ámbito de validez de la elección. Pero en este acontecimiento Dios permanece fiel a sí en su actuación. No ha rechazado definitivamente a Israel como su pueblo (v. 1); no ha revocado la palabra dada de la elección de este pueblo (9,6). La fuerza de negación de la injusticia de Israel no llega a eliminar la realidad de la palabra de Dios. Pero, inversamente, Dios tiene la fuerza para eliminar la negación de toda injusticia de los hombres. Ha hecho que actúe en la justificación de los pecadores, tanto de los judíos como de los gentiles, y mediante ella existe y vive ahora la Iglesia compuesta de judíos y de gentiles como comunidad salvífica escatológica de pecadores justificados en la fe común. Pero mediante la misma fuerza eliminará también la nueva negación de la negación de su justicia mediante Israel e insertará de nuevo en la comunidad salvífica de Israel a los judíos excluidos a causa de la negativa. Si los gentiles consideraran la actual exclusión de Israel de la salvación como estado definitivo y miraran por encima del hombro a los judíos como éstos a aquéllos, esa postura les acarrearía la exclusión de la salvación idéntica a la que padecen ahora los judíos incrédulos. Como para los judíos no existe autovanagloria alguna como privilegiados histórico-salvíficamente frente a los gentiles (3,27), así tampoco puede existir ahora autovanagloria similar de los gentiles frente a los judíos. Por consiguiente, ¡ay de toda pretensión de exclusividad histórico-salvífica de una comunidad compuesta por cristianos de la gentilidad que considere en ella a los hermanos judíos sólo como pura minoría étnica y a la sinagoga fuera de ella como no-pueblo, como ésta a los gentiles! ¡ay de una Iglesia antijudía que se considere a sí misma, en el lugar de Israel y frente a Israel, exclusivamente como el nuevo pueblo de Dios y se comporte como tal! La *iustificatio peccatorum*, de la que vive la Iglesia, prohíbe considerar como definitivo el rechazo actual de los judíos, como maldición eterna e inamovible de Dios que pesa sobre ellos. Porque, efectivamente, la Iglesia misma vive de que la justicia de Dios ha eliminado su cólera frente a los pecadores. ¿Cómo

podrían considerar entonces los cristianos como inamovible la ira de Dios frente al judío incrédulo? ¿acaso de la esperanza de salvación de los pecadores justificados no se sigue, más bien, la misma esperanza de salvación también para los judíos que se obstinan ahora en la injusticia? Como es sólo Dios el que obra salvación en Cristo para los cristianos, así será sólo Dios el que, de igual manera, dará acceso a esta salvación a aquellos que la rechazan ahora.

Aunque Pablo no ha pensado en ello, se podría aplicar esto igualmente a los gentiles que rechazan y combaten el evangelio; fijándose, por ejemplo, en los filósofos burlones de Hech 17,32 y en sus numerosos sucesores en el pasado y en el presente. Frente a la fuerza creadora de la gracia de Dios ningún «no» humano es irreversible. Sin embargo, en el «no» de *Israel* concurre una circunstancia especial: precisamente porque *Israel*, a diferencia de todos los demás pueblos, es el pueblo elegido de Dios. En verdad, lo es no *per se*; no «según la carne». La elección tiene su realidad no en un hecho¹¹¹⁴ de carácter natural, sino mediante la actuación de Dios libre, creadora, siempre presente (9,6ss). Sin embargo, *ésta* tiene su continuidad propia: como fidelidad de Dios a sí mismo, como fidelidad a su palabra dada, que se convierte así en fidelidad a sus elegidos. Porque Dios es él mismo en su justicia (en el sentido bíblico), sólo puede permanecer fiel a sí mismo en la fidelidad a sus elegidos. Por eso la fidelidad de Dios —por su misma naturaleza— tiene, a su vez, su realidad en la continuidad histórica; y ésta demuestra su diferencia respecto de toda continuidad de la historia humana especialmente en que ella vale, también y precisamente, para aquellos que la han roto por propia iniciativa. Por eso, no sólo el *Israel* pecador continúa siendo pueblo de Dios, sino también el *Israel* incrédulo que, en celo errado por Dios (10,1), niega y combate la justicia de Dios en la cruz de Cristo. Aunque la justicia de Dios obra ahora salvación también para los gentiles «sin ley» y por ello excluye y rechaza a los judíos que niegan precisamente esto, sin embargo Dios recibe a los gentiles en el ámbito de validez de la elección de *Israel* y les hace partícipes de él. Los cristianos de la gentilidad son prosélitos. Esto lo defiende Pablo a capa y espada aunque tenga que combatir con los judaizantes de Galacia hasta derramar sangre por defender que los cristianos de la gentilidad, como prosélitos cristianos, ni pueden ni deben ser obligados a observar la *torá*. Y toda la misión entre los gentiles no pretende, como tal, crear una Iglesia de cristianos de la gentilidad, sino la creación de la Iglesia compuesta por judíos y gentiles como comunidad de salvación de *Israel*

1114. En este sentido no se puede trasladar κατὰ φύσιν en v. 24 de la imagen a la cosa.

ampliada, escatológicamente universal (Gál 6,16). Desde Dios, para los judíos incrédulos esto significa: mediante la misión a los gentiles hay que «darles celos»; es decir, ellos tienen que reconocer que es la comunidad escatológica de *Israel* la que nace en la Iglesia y a la que, en el plan de Dios pertenecen ellos también como opositores. Dios no ha variado la dirección del camino de la elección desde *Abrahán*, sino que, en la muerte y resurrección de Cristo, lo ha dejado expedito frente a cualquier tipo de barreras provenientes de los hombres. Y así es cierto que todos los pueblos, tanto judíos como griegos, sólo en la fe en Cristo pueden participar en la consumación de este camino, en la salvación escatológica. Así pues, tan cierto como que los judíos que se obstinan en la incredulidad sólo pueden alcanzar esta salvación convirtiéndose a la fe en Cristo, tan cierto es que su participación en la salvación final depende no de su decisión como tal, sino de la fuerza de la gracia de Dios, así como la fe de los gentiles tampoco es el resultado de sus prestaciones, sino regalo de la justicia de Dios. La justicia de la fe, a la que son llamados los judíos, no es una nueva religión ni tampoco sólo una nueva postura religiosa, sino la justicia que conoce cada judío; sin embargo, justicia en la situación (prácticamente sin salida) de la injusticia total, en virtud de la cual la *torá* puede pronunciar sobre todo judío la maldición de Dios que vale para todo el que no cumple la ley. Si la justicia fue siempre, desde el principio, don de Dios, lo es para el pecador con una radicalidad desconocida antes. Y si siempre, desde *Abrahán*, la fe era un abandonarse en la salvación de *Yahvé*, la fe en Cristo es un abandonarse radical en Dios que ha librado al pecador de la maldición de la *torá*. Pero puesto que Dios ha demostrado en la cruz de Cristo su justicia como su amor para todos cuando aún eran pecadores (5,8), la demostrará también a los judíos que se resisten todavía a la fe que también les salva a ellos. En esta readmisión futura de los judíos incrédulos reconocerá el gentil la salvación que él mismo ha vivido: *iustificatio impij*.

c) 11,25-32 La realidad paradójica de la justicia de Dios

Bibliografía: Aus, R. D., *Paul's Travel Plans*; Davies, W. D., *Paul and the People of Israel*, 23-29; Dibelius, M., *Vier Worte des Romerbriefes*, 14-17; Jeremias, J., *Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Römer 11,25-36*, en *Israelfrage*, 193-205; Luz, U., *Geschichtsverständnis*, 286-300; Munck, J., *Christus und Israel*, 99-105; Müller, U., *Prophetie und Predigt im NT. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, 1975 (SNT 10), 225-233; Plag, Ch., *Israels Wege zum Heil*, 36-47; Stuhlmacher, P., *Zur Interpretation von Rom 11,25-32*, en *Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad* (ed. H. W. Wolff), München 1971, 555-570; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 245-262.

25 Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio para que no seáis orgullosos en vosotros mismos: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que haya entrado la totalidad de los gentiles, 26 y así todo Israel será salvado. Como está escrito: «Vendrá de Sión el Libertador. Alejará de Jacob la impiedad. 27 Y ésta será la alianza para ellos, (dada) por mí a ellos cuando yo borre sus pecados».

28 Por lo que respecta al evangelio, son enemigos (de Dios) a causa de vosotros; pero en cuanto a la elección, son amados (de Dios) a causa de los padres. 29 Pues las demostraciones de gracia y la llamada de Dios son irrevocables. 30 En efecto, así como vosotros fuisteis en otro tiempo desobedientes a Dios, pero ahora habéis experimentado (su) misericordia como consecuencia de su rebeldía, 31 así también ellos se han hecho desobedientes (a Dios) ahora en favor de (su) compasión regalada a vosotros, para que ellos también experimenten misericordia. 32 En efecto, Dios ha encerrado a todos en la cárcel de la desobediencia para tener misericordia de todos.

Análisis

V. 25 empalma, por una parte, con γάρ con v. 24 y fundamenta la sorprendente afirmación sobre la reinserción de los judíos en el olivo de Israel. Por otra parte, con la grave fórmula de introducción de v. 25a Pablo pasa claramente a una sección nueva. Esta se compone de dos partes: en v. 25-27 Pablo comunica a los gentiles¹¹¹⁵, como la cima parenética desde v. 17ss, el misterio de la liberación inminente de la totalidad de Israel (v. 25-26a), en línea con el anuncio profético de la Escritura (v. 26b-27); a continuación, en v. 28-32 ofrece Pablo una explicación fundamental del sentido histórico-salvífico de todo este acontecimiento paradójico de la liberación de los gentiles y de los judíos, en su peculiar condicionamiento recíproco, mediante la misma compasión de Dios. Y lo hace en dos pasos paralelos: en v. 29 ofrece la fundamentación de la tesis de v. 28; y en v. 32, la fundamentación de la tesis de v. 30¹¹¹⁶.

1115. Los interpelados «vosotros» son los gentiles de v. 13; la advertencia ἵνα μὴ ᾗτε φρόνιμοι ἐν ἑαυτοῖς empalma con v. 17ss.

1116. Cf. así, por ejemplo, Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 201s; de igual manera Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 1969 (MSSNTS 10) 127, al que se une Stuhlmacher, *Interpretation*, 567.

En tiempos recientes se ha sospechado que los v. 25-27 fueron introducidos secundariamente de otra carta de Pablo¹¹¹⁷; que v. 28 empalma con v. 24; que todo el comentario a partir de v. 11 apunta a una liberación escatológica de Israel en virtud de su conversión y responde así a una expectativa judía ampliamente difundida, en la que el esquema de la obra histórica deuteronomica ha sido escatologizado¹¹¹⁸. Los v. 25-27 expresarían, por el contrario, otra expectativa de salvación, concretamente mediante el redentor escatológico, que se encuentra (según ellos) igualmente en la tradición judía en cierta concurrencia desequilibrada con aquella otra¹¹¹⁹. Pero razones de peso hablan en contra de esta hipótesis: 1. con los términos πῶρωσις (cf. v. 7s) y πλήρωμα τῶν ἐθνῶν - πᾶς Ἰσραὴλ (cf. v. 12) empalma con lo que precede¹¹²⁰. Además, con ἀπὸ μέρους se toma la idea del resto, de v. 5 y τινες de v. 17. Además, 2. ni en v. 11-24 ni en v. 28-32 se habla de una conversión de Israel. La imagen del respectivo desgajar e injertar se limita a asociar, más bien, la actuación paradójica de Dios con Israel y con los gentiles. En cambio sí aparece esa conversión en v. 25. De esta manera, v. 25-27 encajan completamente en la línea teocéntrica de toda la sección. 3. La sorprendente afirmación del objetivo de la liberación de Israel, sorprendente después de todo lo que antecede, no puede consistir sólo en la afirmación simbólica de v. 23s, sino que necesita necesariamente de la comunicación del «misterio», y el resumen de todo el contexto del acontecimiento en v. 28-32 es inteligible sólo desde v. 25-27. Finalmente, 4. la segunda persona del plural en v. 28ss resulta dura como continuación inmediata de la argumentación de diatriba en segunda persona del singular en v. 17-24, si no se presupone el correspondiente nuevo comienzo en v. 25a¹¹²¹.

Explicación

La fórmula «No quiero que ignoréis que» es una litote, es decir, 25 «una declaración exageradamente modesta lograda con la ayuda de una negación»¹¹²², un medio estilístico retórico con el que Pablo acenúa con intensidad especial aquí, como frecuentemente en otros lugares¹¹²³, la aseveración introducida así. Se expresa esto también mediante el vocativo «hermanos» (cf. anteriormente 10,1) con el que Pablo une al mismo tiempo la advertencia a los cristianos de la gen-

1117. Plag, *Israels Wege*, 41,60,65s. En contra, Käsemann 299; Stuhlmacher, *Interpretation*, 562-564 con nota 41; Müller, *Prophetie*, 228, nota 42.

1118. Cf. Plag, *Israels Wege*, 49-54.

1119. Cf. *ibid.*, 55-60, así como la contraposición esquemática de los diversos caminos de salvación, *ibid.*, 61.

1120. Contra la negación de lo último, cf. *supra.*, p. 296.

1121. Contra Plag, *Israels Wege*, 38, nota 155.

1122. Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 194.

1123. Cf. también 1,13; 1 Cor 10,1; 12,1; 2 Cor 1,8; 1 Tes 4,13.

tilidad de que como tales «no seáis orgullosos en vosotros mismos»¹¹²⁴. Tal advertencia a no caer en una desmesurada estima propia es habitual en la parénesis general (cf. 12,16 en la cita de Prov 3,7 LXX). Sin embargo, aquí como en v. 20b, tiene un matiz especial: los cristianos de la gentilidad no deben mirar por encima del hombro a los judíos incrédulos ni querer ser «orgullosos» en su círculo¹¹²⁵ propio, exclusivo frente a éstos. Así como jamás existe verdadera prudencia en la jactancia de sí mismo, sino en la praxis sobria de la relativización de uno mismo como miembro de la Iglesia (12,3ss), que actúa como amor (12,9s), así no puede darse una prudencia de la Iglesia cristiano-gentil en sí ni de sí misma, sino sólo en Dios, que ha ligado conjuntamente a Israel y a la Iglesia en caminos de gracia ocultos para una prudencia humana, y no quiere obrar salvación para la Iglesia sin Israel¹¹²⁶. Sólo se puede conocer esto mediante revelación divina especial, precisamente por medio de la comunicación del «misterio» cuyo contenido desvela Pablo en v. 25b.

El término *μυστήριον*¹¹²⁷ designa en el mundo helenístico propiamente la celebración cultural de las llamadas religiones místicas y sus contenidos, pero en la filosofía contemporánea de Pablo se utilizó este término en muchos sentidos y designa allí los contenidos auténticos, transcendentales, del verdadero ser en contraposición a sus apariencias o encubrimientos¹¹²⁸ simbólicos captados a través de los sentidos. «Misterio» se convierte así en un concepto específicamente ontológico en el que, juntamente con la exclusión de sus contenidos del ámbito de la percepción inteligente, se incluyen también las condiciones extraordinarias de su conocimiento. Así Filón puede presentar

1124. Así leen B A 630 sy. La variante *παρ' ἑαυτοῖς* (N C pm 6) armoniza con 12,16 (cf. Prov 3,7). La variante *ἑαυτοῖς* (P46 F G Ψ 6.1506.1739 pc lat) se ha producido tal vez mediante omisión inadvertida; en cambio, algunos exegetas la consideran como original, cf. últimamente Käsemann 299; Schlier 338, nota 4; Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 195, nota 6.

1125. Interpretado en este sentido, *ἐν ἑαυτοῖς* (en lugar del simple *ἐν ἑαυτῶν*) cuadra de manera óptima con el contexto. Sin embargo, aunque se entienda *ἐν* en sentido instrumental (ἔ), tiene una referencia a la conciencia de exclusividad histórico-salvífica de los gentiles correspondiente a la autojactancia judía en 2,17ss (así, correctamente, Stuhl-macher, *Interpretation*, 557), no a un sacro egoísmo de pneumáticos (así Michel 280; Käsemann 299), del que no se habla en modo alguno en el contexto. Schlier 338: Pablo «indica que el *μυστήριον* no nace de su saber o del de los hermanos, sino que es revelación del designio divino, el único que confiere conocimiento verdadero».

1126. Barrett 222s explica partiendo de lo que antecede: una supuesta modestia (prudencia) basada en sí mismos de los gentiles pasaría por alto que (1.º), ellos, según v. 20, han sido aceptados por Dios únicamente por medio de la fe, no en virtud de una cualificación personal (v. 6); (2.º), que, según 9, 14ss, tal fe es un don de Dios; y, (3.º), que la admisión actual de los gentiles sirve a un objetivo ulterior de Dios, concretamente nada menos que a la salvación de Israel (v. 23s).

1127. Cf. para esto Bornkamm, ThWNT IV, 809-834.

1128. Cf. *ibid.*, 816.

como misterios las doctrinas judías de Dios y de la salvación de la *torá* para cuyo conocimiento se requiere una inspiración especial¹¹²⁹. Los LXX utilizan el término sólo en los escritos del tiempo helenístico y manifiestan en ello claramente conocimiento de misterios¹¹³⁰. Cuando se traduce el término arameo *רַ* de Dan 2,18-30.47; Dan 4,9 (Θ) por *μυστήριον*, tal vez interviene la significación ontológica de la palabra. Se trata allí, como posteriormente en la apocalíptica judía¹¹³¹, de los acontecimientos del futuro escatológico predeterminados por Dios que existen en el cielo como la realidad auténtica, eternamente duradera frente a la realidad visible, mudable, de los acontecimientos y experiencias del tiempo presente¹¹³². Están ocultos ahora a la inteligencia humana y no serán revelados a todos hasta la irrupción de los acontecimientos finales. Pero pueden ser comunicados con anterioridad a videntes elegidos, en revelación especial secreta. La relación con el uso del término en la filosofía helenística es, pues, sólo formal. En cuanto al contenido, el uso que hace la apocalíptica del término se diferencia mediante su comprensión de la realidad escatológica, determinada por la actuación divina. Es absolutamente claro que el «misterio» comunicado en Rom 11,25 se debe entender en este horizonte apocalíptico; cf. igualmente 1 Cor 15,51; 2 Tes 2,7. Pablo se encuentra ahí en el contexto de tradición de la profecía cristiana primitiva. Al igual que a los videntes apocalípticos, también a los profetas cristianos primitivos se descubrirán¹¹³³ acontecimientos especiales en su ámbito de realidad escatológica, que ellos comunican a su vez a los hermanos en la comunidad.

No se puede decidir con claridad si Pablo cita¹¹³⁴ aquí una pieza de tradición profética o una revelación recibida personalmente¹¹³⁵. A favor de la primera hipótesis habla el término *εἰσερχεσθαι*, no utilizado por Pablo en otro lugar y que es tópica en la tradición sinóptica¹¹³⁶; a favor de la segunda hipótesis, con bastante más peso, la clara referencia retrospectiva a lo que antecede¹¹³⁷. U. Müller¹¹³⁸ ve una correspondencia con 9,1-3; 10,1: como la plegaria de intercesión en favor de conciudadanos amenazados con la retirada de la salvación forma parte del ministerio del profeta veterotestamentario y muchas veces hay una respuesta divina a tal intercesión¹¹³⁹, así Pablo ha recibido en

1129. Cf., por ejemplo, *Deus imm*, 61: *παρ' ἧς* (scil. τῆς ἀληθείας) *μυθηθέντες τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἀνευδῆ μυστήρια*.

1130. Cf. ThWNT IV, 820.

1131. Cf. *ibid.*, 821-823.

1132. Cf. la recopilación de pruebas en Luz, *Geschichtsverständnis*, 287.

1133. Cf. por ejemplo, Mc 4, 11par; Ap 1,9s, así como el «esquema de revelación» en Rom 16,25; Ef 3,9s; Col 1,26s; además, el plural *μυστήρια* como contenido del saber carismático 1 Cor 13,2 y de la comunicación 1 Cor 14,2; también 2,7; Col 4,3.

1134. Así, especialmente, Michel 280; Glombitza, O., *Apostolische Sorge*: NT 7 (1964-1965), 312-318, aquí 313s.

1135. Así Luz, *Geschichtsverständnis*, 288s; Müller, *Prophetie*, 226.

1136. Así Käsemann 300. Cf. Windisch, H., *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes*: ZNW 27 (1928) 163-192, aquí 171s.

1137. Para esto, cf. *supra.*, p. 307.

1138. Müller, *Prophetie*, 229-232.

1139. Cf. 4 Esd 12,48 con la visión siguiente (de manera especial 13,32-50) y sBar 34 con la visión siguiente 35-40 (en particular 39,7-40,3); además Paral Jer en Müller, *ibid.*, 231.

Rom 11,25 el «misterio» como respuesta divina a su intercesión en favor de Israel, cuyo rechazo escatológico inminente ha anunciado como seguro en 1 Tes 2,15ss. Con esta hipótesis seductora no sólo se aclararía histórico-formalmente todo el contexto de Rom 9-11, sino también la tensión entre el sentido literal al que apunta en 9,22ss; 10,16ss y 11,7ss al rechazo de Israel y la idea que, a partir de 11,11, apunta a un final positivo; y 11,25ss aparecería como el punto culminante de todo el comentario.

El contenido del «misterio» consiste en cuatro afirmaciones entrelazadas acerca de la actuación de Dios con Israel. *Primero*: «Dios ha hecho que sobrevenga un endurecimiento parcial sobre Israel»¹¹⁴⁰. Se habló de esto ya en v. 7s; igualmente, que el «resto» de los judeo-cristianos venidos a la fe están excluidos de este endurecimiento¹¹⁴¹. *Segundo*: el tiempo de este endurecimiento de Israel está delimitado por Dios. Se mantiene hasta que haya entrado el número completo de gentiles determinado por Dios¹¹⁴². Con ello piensa Pablo en la consumación de la misión entre los gentiles mediante el evangelio que él, según 15,19, ha «llevado a cabo» ya en oriente, y mediante el que se ha regalado «a todos los gentiles» (1,5; 15,11; 16,26) el acceso a la salvación (v. 11), y con ello se abre la «entrada» a la salvación de Israel, como se ha dicho con anterioridad en la imagen del «injerto» (v. 19.24)¹¹⁴³. El εἶς- está, pues, acentuado¹¹⁴⁴: los gentiles pueden entrar en la comunidad escatológica de salvación. Se esconde detrás la espera veterotestamentaria y judía, ampliamente atestiguada, de una «peregrinación de los pueblos» a Sión, en el tiempo mesiánico¹¹⁴⁵.

1140. Como muestra 11,7, con γεγονέναι se piensa en un acontecimiento que, 1.º, está dado por la actuación de Dios, y, 2.º, marca de manera permanente la situación de Israel; cf. Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 195.

1141. Από μέρους tiene sentido numérico, no temporal («transitoriamente»); contra Plag, *Israels Wege*, 37, nota 145.

1142. «Ἀχρη οὐ ...ἐλθῆ sin ἄν no es una simple indicación de tiempo, sino un conjuntivo prospectivo en el que se contiene también un elemento final»; Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 196.

1143. Cf. la repercusión, por un lado, en Mc 13,10; 1 Tim 3,16, por otro lado, en Hech 13,46s; 18,6; 28,25-28. Aus, *Paul's Travel Plans*, muestra correctamente la conexión con la concepción escatológica de la misión a los gentiles como cumplimiento de Is 61s (y otros pasajes); cf. Rom 15,15ss. No es convincente que Pablo, sin embargo, deba haber identificado la «entrada de los gentiles» con la consumación de su misión en España y de su obra de cuestión mediante la contribución de España.

1144. Contra Munck, *Christus und Israel*, 99.

1145. Cf. para esto Plag, *Israels Wege*, 43-46, 56-58; últimamente, Stuhlmacher, *Interpretation*, 560s. Del material, cf. en particular Is 2,2s; Miq 4,2; Is 56,7; 60,3; Tob 13,13; 14,6s (BA) Καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐπιστρέψουσιν ἀληθινῶς φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεόν... καὶ εὐλογήσουσιν πάντα τὰ ἔθνη τὸν κύριον; SalSal 17,30-35: καὶ ἔξει λαοὺς ἔθνων δουλεύειν αὐτῷ ὑπὸ ζυγόν αὐτοῦ... ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῦ... καὶ ἐλεήσει πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ; Test Zab 9,8; Test B 9,2: καὶ δώδεκα φυλαὶ ἐκεῖ συναχθήσονται καὶ πάντα τὰ ἔθνη; Test

Sin embargo, esta espera es quebrada aquí por la idea del endurecimiento simultáneo de Israel: mientras «penetran» los gentiles, los judíos incrédulos se mantienen fuera como endurecidos¹¹⁴⁶. Sólo cuando haya entrado el número completo de los gentiles terminará el tiempo del endurecimiento.

Tercero: «Y así (también) todo Israel será salvado». No se puede 26a entender καὶ οὕτως en sentido temporal («entonces»)¹¹⁴⁷ ni referirlo prolépticamente a καθὼς γέγραπται¹¹⁴⁸, sino que tan sólo cabe la posibilidad de relacionarlo retrospectivamente con lo que antecede: así será salvado Israel, como está dicho en ambos miembros precedentes de la frase: sacándolo de en medio de su endurecimiento y de la consecuencia de desgracia (v. 9s) que les amenaza, y sólo después de la entrada completa de los gentiles como consecuencia de su endurecimiento; por consiguiente, de una manera milagrosa por antonomasia¹¹⁴⁹. *Cuarto*: pero así será salvado también «todo Israel», correspondiendo al «número completo» de los gentiles. El acento recae, por una parte, en «así» y por otra, en «todo Israel»¹¹⁵⁰; y de esta manera el peso de la afirmación del misterio como totalidad recae sobre v. 26a.

La frase v. 26a es como tal un principio judío, cf. Sanh 10,1: «Todo Israel participa en el mundo futuro». Sin embargo, en este trozo de tradición se indica a continuación una lista de excepciones en la que se señalan grupos de personas que están excluidas de la salvación, comenzando por los que niegan la resurrección escatológica de los muertos, los que rechazan el origen celeste de la torá, los librepensadores epicúreos, hasta, finalmente, las diez tribus del após-

J 24; Sib III, 772s; Midr Ps 21 § 1 (89a) en Bill. III, 154 nota a; Pesiq R 36 (162b) en Bill. III, 149 nota k; Midr Hld 1,3 (85b), en Bill. III, 150s; Midr Ps 72 § 5 (163b); Tanch 57b; Gen R 99 (63c); AZ 3b; Num R 1 (135c) en Bill. III, 150; AbRN 36 fin *ibid.*, 151. Para esto, cf. Jeremias, J., *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1959, 47-53.

1146. Cf. Mt 8,11s par. Es dudoso que se pueda aceptar con Chr. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, 38-43 (cf. Käsemann 299s) como trasfondo la espera judía de una entrega de Israel a los gentiles y de su restitución final. Porque la idea paulina del endurecimiento no incluye precisamente el momento de la entrega a los gentiles.

1147. Así Zahn 523; últimamente también Käsemann 300 aludiendo a Hech 17,33; 20,11 (como paralelo está próximo 1 Tes 4,17). En contra, con razón, ya Lagrange 284; Stuhlmacher, *Interpretation*, 559. Hay que rechazar también la interpretación en sentido lógico, que lleva al mismo resultado, cf. Michel 280: «Y así se crean los requisitos previos para que...»; de manera similar Luz, *Geschichtsverständnis*, 293s; Schlier 339s.

1148. Así Lietzmann 104; Pr-Bauer 1885; Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, 43, nota 88; Plag, *Israels Wege*, 37, nota 148; Stuhlmacher, *Interpretation*, 560. Müller, *Prophetie*, 226s; Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 198, objetan con razón que la estereotipada introducción de citas veterotestamentarias con καθὼς γέγραπται en ningún otro lugar está referida a un οὕτως.

1149. Así, en particular, últimamente Müller, *Prophetie*, 227; Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 226; también Schlier 340; últimamente Cranfield 576.

1150. Πᾶς Ἰσραὴλ es un hebraísmo: בְּלִישׁוֹן.

tata reino del norte. Pero esto no debe reducir el sentido universal del principio en cuanto tal. Porque efectivamente es válido para los israelitas como justos, como se pone claramente de manifiesto mediante la cita de Is 60,21 («Y tu pueblo, todos ellos son justos»). Así, en principio, la frase no se aplica en modo alguno a los mencionados en la lista de excepciones¹¹⁵¹. La vinculación de la salvación de todos los elegidos con su justicia se pone de manifiesto también en 4 Esd 4,35s, donde las almas de los justos preguntan en sus cámaras (tumbas): «¿Por cuánto tiempo debemos permanecer aún aquí? ¿cuándo aparecerá por fin el fruto sobre la era de nuestro salario?». Y el arcángel responde: «Cuando el número de vuestros semejantes esté completo» (cf. Bar sir 23,4; 30,1ss; Ap 6,11; 14,1). Se presupone aquí que, de hecho no forman parte de este número todos los israelitas ni mucho menos; pero, como en Sanh 10, no se trata de la plenitud numérica, sino del cumplimiento de la determinación de Dios. La diferencia entre aquel principio judío y el «misterio» paulino en Rom 11,25s radica en la conexión indicada con οὐτως: el número completo del Israel escatológico se realiza 1. como salvación de los ya perdidos, y 2. después de la integración del número completo de los gentiles en Israel¹¹⁵².

26b-27 Como Pablo fundamenta todas las aseveraciones importantes del evangelio mediante la Escritura, así también la de este «misterio». Las tres primeras líneas de la cita provienen de Is 59,20s (LXX); la frase ὅταν de v. 28b se corresponde con Is 27,9 LXX¹¹⁵³. Con la venida del Libertador Pablo piensa probablemente en la parusía de Cristo como Redentor¹¹⁵⁴ (cf. 1 Tes 1,10 y anteriormente Rom 7,24). Como tal, hará con Israel lo que ha hecho ya con los cristianos¹¹⁵⁵: les quitará

1151. Para esto, cf. la interpretación del pasaje en Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 199s, quien, por lo demás, considera desde la historia de la tradición que las cláusulas de excepción son añadidas tardías; cf. también Barrett 223s.

1152. A causa de esta clara correspondencia entre la «plenitud de los gentiles» y «todo Israel», es errónea la exégesis, sostenida ya en la Iglesia antigua, de πᾶς Ἰσραὴλ como la Iglesia entera, compuesta por el «resto» judeocristiano, los cristianos de la gentilidad y los judíos convertidos al final: cf. así, últimamente Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 200; entre los exegetas antiguos, cf., por ejemplo, Teodoreto 180 (en Schelkle, *Paulus*, 401): «El llama todo Israel a aquellos que creen, ya sean de entre los judíos, que tienen un parentesco natural con Israel, ya sean de entre los gentiles, que están unidos a él mediante el parentesco de la fe». Naturalmente esta interpretación da plenamente en el blanco de la idea de Pablo, según la cual la Iglesia no se compone de judíos por una parte y de gentiles por otra, sino que es el Israel ampliado por la plenitud de los gentiles.

1153. La combinación de Is 59,21a con Is 27,9aβ ha sido motivada, evidentemente por el término «Jacob», por la correspondencia de la estructura de la frase (Is 27,9: καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν), y por la misma temática del perdón de los pecados. Esto podría permitir concluir un nacimiento tradicional prepaolino (así Michel 281, nota 4), pero también puede ser una creación de Pablo *ad hoc*.

1154. En Is 59 se habla de Dios como el Salvador. Así interpretan Zahn 526 y Maier, *Israel*, 144 también el sentido de la cita paulina; en contra, Michel 282, nota 1, y últimamente Zeller, *Juden und Heiden*, 259; Cranfield 578.

1155. A esto se debe que algunos exegetas refieran la cita a la encarnación en el sentido de 8,3, así, por ejemplo, Schmidt 199; Luz, *Geschichtsverständnis*, 294s. Zeller,

sus pecados y con ellos les restituirá la alianza¹¹⁵⁶, a través de Cristo, precisamente del mismo modo que realizó la eliminación de los pecados y la justificación de los impíos (ἀσεβείας); como antes los gentiles habían sido admitidos a la alianza de Israel. En Is 59,20 se lee «a causa de Sión», lo que en Pablo se cambia por «de Sión». Es dudoso si Pablo indica con ello la Jerusalén celestial (cf. Gál 4,26), porque el Liberador vendrá del cielo¹¹⁵⁷. Ciertamente es más natural que quiera acentuar que él será el centro de Israel, del que no sólo parte ahora la misión a los gentiles (cf. 15,19), sino desde el que será readmitido en la alianza el Israel caído¹¹⁵⁸.

Is 59,20s fue interpretado mesiánicamente también en la exégesis rabínica, como ponen de manifiesto el targum y Sanh 98a (Bill IV, 981): «Cuando veas que una era de gran apuro viene sobre él (Israel) como un torrente, entonces espérale (al Mesías), como está dicho: 'Porque viene una corriente, etc.' (Is 59,19) y continúa: 'Y viene para Sión un Redentor'». También el tema del perdón escatológico de los pecados se encuentra en este contexto, cf. Jub 22,14s: «Que él te purifique de toda injusticia e impureza para que consigas perdón de todos los pecados que has cometido por ignorancia... y que renueve su alianza contigo a fin de que seas para él pueblo de su herencia por siempre...»; también la exégesis de Is 59,20 en Joma 866 (Bill I, 164): «Grande es la penitencia porque ella trae la liberación, mira Is 59,20: 'El viene para Sión como Liberador y para los que se convierten en (!) Jacob'. ¿Por qué viene para Sión como Liberador? Porque el pecador se convierte en Jacob (en penitencia)».

Apoyado en esta apertura profética de la salvación escatológica de 28 Israel, Pablo puede ahora, resumiendo todo el acontecimiento, reflexionar mirando al fundamento y a la meta divinos, y dar qué pensar a los gentiles interpelados. En forma retóricamente afilada, en la tesis de v. 28, al aspecto del evangelio (μὲν) contraponen el de la elección

Juden und Heiden, 259-261 hace valer, atinadamente, a favor de esto que «Israel, según la opinión de Pablo, no alcanzará el perdón de la culpa de manera distinta a como lo ha expuesto ya en 4,7s: en la justificación mediante la fe en El-que-ha-venido» (*ibid.*, 261). Sin embargo, el acento recae sobre la eliminación escatológica de aquella impiedad de Israel que consiste en su actual enemistad contra el evangelio; y ésta tendrá el mismo carácter de maravillosa (milagrosa) *iustificatio impiorum* que la de los gentiles y que la de Abrahán. Por consiguiente, ἤξει es aquí un futuro profético que se cumplirá en el tiempo final. Así interpreta, atinadamente, la mayoría de los exegetas.

1156. Διαθήκη indica en Is 59,21 simplemente la «disposición» de Dios. Así interpretan también el pasaje paulino Lietzmann 104 (en la traducción); Michel 282; Plag, *Israels Wege*, 37, nota 150; Zeller, *Juden und Heiden*, 261s. Sin embargo, este significado del término ni se encuentra en Pablo ni en el resto del NT.

1157. Así, por ejemplo, Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 200.

1158. ἴο habría penetrado ἐκ Σιῶν sencillamente desde Sal 49,2; cf. 13,7; 52,7? Así, Luz, *Geschichtsverständnis*, 294s; Zeller, *Juden und Heiden*, 259 nota 79; Cranfield 577.

(δέ). Responde al evangelio¹¹⁵⁹ el que los judíos se hayan hecho enemigos¹¹⁶⁰ de Dios a causa de los gentiles, para que éstos tengan que recibir el acceso a la salvación precisamente mediante la defección de los judíos (cf. v. 12.15, así como v. 30s). En cambio, responde a la elección el que ellos continúen siendo amados a causa de los patriarcas, porque la elección de éstos incluye también a sus hijos. Al paralelismo retórico de ambas expresiones usando διὰ con acusativo no corresponde el paralelismo de contenido. La primera expresión tiene sentido final; la segunda, causal¹¹⁶¹. Cuando Pablo, fijándose en Israel, contrapone entre sí evangelio y elección, ve situado, pues, a Israel «entre Dios y Dios»¹¹⁶²; esto no significa que el evangelio se convierta frente a los judíos anticristianos en brazo de la cólera de Dios, cf. en contra 1,17.18. Pero, ciertamente, Pablo expresa una tensión que consiste, por una parte, en que el evangelio sólo obra salvación para el creyente, en cambio los que rehúsan la fe se excluyen de esta salvación. Sin embargo, por otra parte, y aquí descansa el acento, con el endurecimiento del Israel desobediente Dios persigue su objetivo salvífico para los gentiles, ya que el evangelio llega a éstos mediante la misión. De esa manera, la «enemistad» de Israel sirve a esta finalidad salvífica del evangelio. Sin embargo, y a pesar de ello, no se abole la validez de la elección de Israel: también como enemigos de Dios los judíos continúan siendo amados por Dios, no a causa de ellos mismos, sino de los patriarcas elegidos (cf. 9,5). Esta paradoja adquiere su sentido porque ya la elección de los patriarcas tenía el carácter de *iustificatio impii* (cf. 4,1-8; 9,11s; 11,6), según la cual el evangelio obra ahora salvación para los gentiles; pero la gracia de Dios, que ha eliminado la negación del pecado, tiene también la fuerza superior para eliminar la negación de la incredulidad y así realizar escatológicamente la elección de Israel en contra de su defección. Aunque la gracia es una y la misma frente a gentiles y judíos, sin embargo, su efecto en la historia se lleva a cabo en fases contrapuestas recíprocamente, pero de forma que al final todo Israel entrará en la salvación de Dios juntamente con la plenitud de los gentiles.

1159. Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον no se puede referir a ἔχθροί: «En consideración de la postura que adoptan respecto del evangelio»; así Michel 282; Schlier 341; Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 202.

1160. Ἐχθροί se corresponde con ἀγαπητοί y por eso debe entenderse en sentido pasivo: Dios los ve como sus enemigos, así como según 9,13 amó a Jacob y, por el contrario, odió a Esaú. Sin embargo, oscila también un momento activo, porque Pablo utiliza en los restantes lugares los vocablos ἔχθρός (cf. 5,10; Flp 3,18; Col 1,21) y ἔχθρα (cf. 8,7) con significación activa.

1161. Cf. Reicke, B., *Um der Väter willen. Römer 11,28*; Jud 14 (1958) 106-114.

1162. Así, Luz, *Geschichtsverständnis*, 296, tomando una formulación de G. Ebeling.

Se fundamenta esto ahora en v. 29. Los efectos de la gracia, en 29 los que la elección de Dios crea sus instrumentos, son tan irrevocables como la llamada con la que Dios convoca a judíos y a gentiles ahora, mediante el evangelio, a su comunidad salvífica escatológica. Dios no se arrepiente¹¹⁶³ de lo que ha prometido a sus elegidos; es decir, su fidelidad se demuestra como inquebrantable¹¹⁶⁴. Con los χαρίσματα se quiere dar a entender las instituciones de salvación enumeradas en 9,4s. Porque éstas (a causa de los padres, a los que Dios se las dio), atestiguan de manera irrevocable la elección de Dios: los judíos, incluso en su oposición a Dios, continúan siendo sus amados. Con «llamada» se quiere indicar la predicación cristiana, como muestra 9,24ss. Ninguna de ambas cosas, ni la palabra de Dios a Israel (9,6) ni su «palabra de fe» a los judíos y gentiles (10,8.12), se torna caduca, aunque la situación presente de oposición lo contradiga de manera tan frontal.

En v. 30s, Pablo razona (γάρ) la tesis de v. 28 fijándose en la 30s historia de la participación en la salvación, en la que judíos y gentiles están ligados recíprocamente de una manera sumamente paradójica. El pasaje de v. 30s está estructurado con una precisión que impresiona desde la perspectiva retórica:

V.30a	ὡσπερ γάρ ὑμεῖς	ποτε	ἠπειθήσατε	τῷ θεῷ
b		νῦν δὲ	ἠλεήθετε	τῇ τοῦτων ἀπειθείᾳ,
V.31a	οὕτως καὶ οὗτοι	νῦν	ἠπειθήσαν	τῷ ὑμετέρῳ ἔλεει,
b	ἵνα καὶ αὐτοὶ	[νῦν]	ἐλεηθῶσιν.	

El v. 30 trata de los gentiles interpelados (ὕμεῖς); v. 31, a continuación, de los judíos (καὶ αὐτοί), de manera que la situación común por la que pasan ambos grupos no coincide en el tiempo. Dentro de ambas frases se marca también en a y b una sucesión temporal de acontecimientos contrapuestos entre sí: al tiempo de la desobediencia sigue el tiempo de la compasión. Sin embargo, mientras que la compasión de Dios con los gentiles sucede en el momento presente (νῦν), con lo que su tiempo de desobediencia se convierte en pasado

1163. Cf. Núm 23,19; 1 Sam 15,29: οὐκ ἀποστρέψει οὐδὲ μετανοήσει, ὅτι οὗ ὡς ἄνθρωπος ἐστὶν τοῦ μετανοῆσαι αὐτός. Cf., sin embargo, también los numerosos lugares contrapuestos, por ejemplo, Gén 6,6; 1 Sam 15,11.35; Sal 106,45; Jer 18,8.10; 26,3.19; 42,10 en Michel 283. Cf. también Spicq, C., Ἀμεταμέλητος dans Rom XI, 29: RB 39 (1958) 426-448; 40 (1959) 70-87.

1164. Luz, *Geschichtsverständnis*, 296.

(ποτέ)¹¹⁶⁵, el presente de los judíos (ἄν) es tiempo de desobediencia que la compasión de Dios hará desaparecer en el futuro (ἴνα). Como los gentiles fueron desobedientes a Dios en otro tiempo, así ahora los judíos. Y como la compasión de Dios ha arrancado ahora a los gentiles de la desobediencia, esto mismo quiere hacer Dios con los judíos que han caído ahora en la desobediencia. La historia de ambos grupos se corta tangencialmente en el momento presente, en el que se contraponen duramente desobediencia y compasión. Pero los gentiles deben convertir el acontecimiento propio en criterio para no tomar esta rotunda contraposición como hecho escatológico¹¹⁶⁶. En efecto, el que ha experimentado la compasión de Dios (que tiene la voluntad y la fuerza para rescatar a los desobedientes, a los pecadores, a los enemigos de Dios [5,8] de su situación negra de lejanía de Dios y de la salvación) no puede ni debe sino conceder a esa compasión de Dios la voluntad y la fuerza para vencer también la desobediencia de los judíos, aunque ésta se dirige ahora precisamente contra esta compasión de Dios mismo como enemistad contra él, y es incomparablemente más dura y apóstata que la enemistad de los gentiles. Porque Dios es Dios, concretamente el que ha demostrado su justicia en la muerte y resurrección de Cristo, por eso la salvación de los judíos es una consecuencia de la liberación de los gentiles: ambas son *iustificatio impiorum*. No existe tipo alguno de desobediencia que no esté eliminada ya en la muerte expiatoria de Cristo y que, por consiguiente, pueda oponerse eternamente a la voluntad y a la fuerza del amor de Dios. Así pende todo de este «como... así» (ὡσπερ... οὕτως), de la verdad y realidad de la correspondencia entre lo que los gentiles han experimentado ya y lo que experimentarán los judíos. Dios no sería Dios si no demostrara también frente a los judíos desobedientes la compasión ilimitada que ha demostrado a los gentiles desobedientes.

Si bien es claro que la afirmación completa en v. 30s está estructurada sobre «como... así», sin embargo, se dan problemas de interpretación. Desde el punto de vista formal, v. 30a y v. 31b coinciden en que se habla respectivamente sólo de uno de ambos grupos: en v. 30a, de los gentiles; en v. 31b, de los judíos. Por otra parte, v. 30b y v. 31a se corresponden en que, de manera paradójica, la situación de uno de los grupos está ligada a la del otro: en v. 30b, la compasión con los gentiles a la desobediencia de los judíos;

1165. Para ποτέ, cf. Gál 1,23; Flm 11; Ef 2,2s.11.13; 5,8; Col 1,21; 3,7; Tit 3,3; 1 Pe 2,10; 3,20. Para el tema, cf. además, de manera especial, 1 Cor 6,11; Gál 4,8s.

1166. Cf. en contra, por ejemplo, 4 Esd 7,36.38: «Entonces aparece la fosa del tormento y en frente el lugar de las delicias. Se revela el horno de la gehenna y en frente el paraíso de la bienaventuranza... Mira a una parte y a otra: aquí felicidad y dicha; allí, fuego y tormento».

en v. 31a, inversamente, la desobediencia de los judíos a la compasión con los gentiles. Pero al mismo tiempo, se percibe un desplazamiento en v. 31 respecto de v. 30. Ciertamente que en ambas ocasiones el objetivo radica en el cambio de desobediencia a compasión. Sin embargo, mientras que según v. 30b la compasión sobre los gentiles ha sucedido en virtud de la desobediencia de los judíos, según v. 31a, la desobediencia de los judíos se produce en virtud de la compasión sobre los gentiles; y de la compasión sobre los judíos se habla por primera vez en la frase ἴνα de v. 31b. Ambas precisiones de dativo τῇ τούτων ἀπειθείᾳ y τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει se encuentran, por una parte, en paralelismo exacto; pero, por otra parte, cada una de ellas está subordinado al suceso opuesto respectivo. Ahora bien, v. 30b se puede entender teniendo en cuenta v. 11s: allí, en una determinación en dativo, se dice que en virtud de la caída de los judíos se ha impartido la salvación a los gentiles y así su caída se ha convertido en riqueza del mundo y su mengua se ha traducido en riqueza de los gentiles, y esto es lo que se toma en v. 30b (en virtud de la desobediencia de los judíos los gentiles han experimentado la compasión de Dios). De manera distinta en v. 31a: aquí la desobediencia de los judíos se ha producido en virtud de la compasión de Dios demostrada con los gentiles¹¹⁶⁷.

Algunos exegetas tratan de eliminar esta discrepancia considerando τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει como parte antepuesta enfáticamente de la siguiente frase ἴνα¹¹⁶⁸. Y traducen: «Así también ellos se han hecho ahora desobedientes, para que también ellos reciban compasión en virtud de la compasión impartida a vosotros». Esto casaría con la valoración de la parábola del olivo en v. 23s y con el objetivo del misterio en v. 26a. Pero esta subordinación es imposible ya que destruye la evidente estructura formal de la frase, según la cual el dativo τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει pertenece a ἠπειθήσαν como en v. 30b el dativo τῇ τούτων ἀπειθείᾳ va con ἠλεήθητε¹¹⁶⁹. Ahora bien, de aquí se sigue que ambas determinaciones en dativo tienen que tener sentido diferente: mientras que hay que concebir τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, según v. 11s, en sentido causal o incluso en sentido histórico-salvífico-instrumental, hay que inter-

1167. Τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει no se puede referir a ἠπειθήσαν como objeto de dativo: «Así éstos se han hecho desobedientes ahora frente a vuestra compasión» (así Lietzmann 106; Kühl 397s; últimamente Kuss 817). El dativo corresponde, más bien, al dativo precedente τῇ τούτων ἀπειθείᾳ.

1168. Así, por ejemplo, Zahn 527 nota 75; Sanday-Headlam 338; Munck, *Christus und Israel*, 105; Tachau, *Einat und Jetzt*, 111; Cranfield 583s. En verdad, se puede demostrar el ἴνα pospuesto, cf. 2 Cor 2,4b; Gál 2,10; Col 4,16b; además ἐάν 1 Cor 6,4; 11,14; 14,9, y, para esto, Bl-Debr-Rehkopf § 475,1. Pero este caso no se da en Rom 11,31; lo excluye la estructura de v. 30s.

1169. Cf. para esto Dibelius, *Vier Worte*, 16s.

pretar τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει como *dativus commodi*¹¹⁷⁰: «Así también ellos se han hecho desobedientes en beneficio de vuestra compasión». Sólo así empalma inmediatamente la frase final de v. 31b: «Para que también ellos reciban compasión de Dios»¹¹⁷¹. El sentido es el siguiente: de la intención del designio de salvación de Dios, en virtud del cual la desobediencia de los judíos tuvo consecuencias positivas para los gentiles, resulta al mismo tiempo que la compasión de Dios se tornará igualmente a los judíos desobedientes. Así se explica la repetición de καὶ αὐτοὶ en v. 31b tras καὶ οὗτοι en v. 31a¹¹⁷².

Finalmente, la tradición textual presenta un problema en v. 31b. (I) B N D* 1506 pc bo leen ὄν. (II) 33 365 pc sa leen ὕστερον. (III) P46 A D² F G Ψ pl latt sy carecen de determinación de tiempo. II es claramente corrección de I. La pregunta es si III es igualmente corrección, concretamente la omisión del ὄν que produce trastornos detrás de v. 31a. Entonces, I, como *lectio difficilior*, sería original. Así juzga la mayoría de los exegetas. Algunos de ellos entienden este «ahora» en el sentido de una espera ante la inminencia escatológica de la compasión sobre Israel¹¹⁷³. Sin embargo, esto es difícil porque, primero, no existe prueba alguna a favor de un ὄν en el sentido de un futuro inminente y, segundo, el «ahora» de la frase final tiene que corresponder a los dos «ahora» precedentes, que, en cualquier caso, apuntan al momento presente. En v. 31b nada indica una diferencia en el sentido de

1170. Para esto, cf. Dibelius, *Vier Worte*, 16s; Käsemann 303; Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 203. Bl-Debr-Rehkopf § 196.1; Plag, *Israels Wege*, 39; también Maier, *Israel*, 143s y Schlier 343 entienden el dativo en sentido causal; Michel 284 nota 2 en sentido instrumental. Con ello se ha logrado que al paralelismo formal de ambas determinaciones de dativo en v. 30b y 31a corresponda una comprensión de las preposiciones coincidente en cuanto al contenido. Sin embargo, una interpretación causal en sentido estricto es imposible. Porque si se quisiera entender v. 31a en sentido histórico-psicológico (los judíos se escandalizaron de que los gentiles alcanzaran compasión de manera que se hicieron desobedientes por esa razón), entonces v. 31b pierde el tenor histórico-salvífico de la aseveración total contenida en v. 30s. Si se intenta, por el contrario, insertar v. 31a en este tenor (porque Dios quiso compadecerse hizo que los judíos cayeran en la desobediencia), entonces se ha eliminado con ello una comprensión estrictamente causal y el dativo pasa a ser un *dativus commodi*.

1171. En una interpretación causal o instrumental de τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει resulta duro el paso brusco a la frase final de v. 31b.

1172. Dibelius, *Vier Worte*, 16s quiere entender como *dativus commodi* también τῆ τούτων ἀπειθείᾳ en v. 30b: «Porque estos deben hacerse desobedientes»; «De hecho, aquí no se ha llevado a cabo un empalme de ἀπειθεία y ἔλεος, sino que se ha derivado todo de la voluntad de Dios». Pero la caída de los judíos en la desobediencia no es el objetivo de Dios, sino la decisión de ellos contra la acción salvífica de Dios en Cristo, a la que Dios reacciona haciendo que, en lugar de a ellos, se imparta la salvación a los gentiles, naturalmente con la intención de compadecerse al final también de los judíos desobedientes.

1173. Así entiende la mayoría, por ejemplo Michel 284; Käsemann 303; Stuhlmacher, *Interpretation*, 567 nota 49 (naturalmente con la mirada puesta en la valencia escatológica de la misión). En contra, Plag, *Israels Wege*, 40 nota 164; Cranfield 585s.

«ahora». Por esa razón, otros exegetas refieren el «ahora» de v. 31b al presente de la actuación salvífica de Dios¹¹⁷⁴. Habla en contra, sin embargo, el que la compasión sobre los judíos se concibe, según v. 25s, como un suceso inminente del tiempo final y la frase ἴνα de v. 31b contempla sin duda precisamente este acontecimiento. Ahora bien, hay que preguntar si la variante III no es original¹¹⁷⁵. La presencia de ὄν en v. 31a podría haberle llevado erróneamente a un copista temprano a colocarlo en v. 31b; un error que, ante el amontonamiento de ὄν en el contexto de v. 30s, pudo pasar fácilmente¹¹⁷⁶. Si se sigue la variante III, entonces v. 31 responde completamente a v. 30 también en sus determinaciones de tiempo: como en v. 30 la compasión sigue al tiempo de la desobediencia, así también en v. 31, el acontecimiento de salvación de los gentiles precede al de los judíos. De la compasión experimentada por los gentiles, éstos tienen que «concluir» la inminente compasión de los judíos porque responde a la voluntad y al objetivo del compadecerse divino. Pero este retraso de fases tiene sentido histórico-salvífico que afecta inmediatamente a los gentiles mismos: sólo porque los judíos contradicen la justicia de Dios en Cristo se ha impartido la salvación a los gentiles, y así éstos, como el «no-pueblo», se han convertido en pueblo elegido y en hijos de Abrahán, de Isaac y de Jacob. La caída de Israel tiene así un sentido histórico-salvífico subyacente: Israel debía colaborar en la consecución de la salvación de los gentiles. Mas ya que por ello, aunque paradójicamente de forma negativa, los gentiles están ligados a Israel, no pueden gloriarse de su participación en la salvación frente a Israel. En la compasión de Dios experimentada por los gentiles se contiene ya el objetivo de la correspondiente salvación de los judíos, a cuya costa han recibido la salvación los gentiles.

Si en todo el proceso obra así la disposición escondida y la 32 intención salvífica de Dios, Pablo la recoge ahora en una tesis conclusiva consignada en v. 32. A todos, a la totalidad de judíos y gentiles (τοὺς πάντας)¹¹⁷⁷, ha encerrado conjuntamente Dios en la cárcel¹¹⁷⁸ de la desobediencia (cf. Gál 3,22: ὑπὸ ἁμαρτίαν). Sucede esto, sin embargo, para lograr un único objetivo: para que la totalidad de todos los pueblos experimente de esta manera la compasión de Dios. La compasión es la fuerza concreta de la gracia

1174. Así, por ejemplo, Lietzmann 106; Munck, *Christus und Israel*, 105; Luz, *Geschichtsverständnis*, 298 (remitiendo a 8,28-30; *ibid.*, nota 134); Schlier 343; Zeller, *Juden und Heiden*, 263.

1175. Así Zahn 527, nota 76 (aludiendo a la cierta inseguridad en la tradición textual en ambos ὄν precedentes); Jülicher 308; Plag, *Israels Wege*, 40.

1176. En contra, naturalmente, Lietzmann 106.

1177. Cf. 1 Cor 9,22, donde con τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα se compendia a todos los nombrados individualmente antes: Dl-Debr-Rehkopf § 275.4. Aquí, en τοὺς πάντας se comprende a los judíos y a los gentiles, cf. 3.9.

1178. Para συγκλείειν, cf. Pr-Bauer 1532s: «Encerrar sin esperanza de escapar». En LXX, συγκλείειν εἰς puede traducir ἰσθμὸς hifil = παραδιδόναι; cf. Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 203.

de Dios de la que se habló en 5,20s. Así pues, Rom 11,32 es totalmente una repetición de la sección 5,12-21 concretada en la relación entre Israel y los gentiles. Así como esta sección resumía la fundamental primera parte, 1,18-5,11, en toda su profundidad, así 11,32 resume con el término «desobediencia» 1,18-3,20, y con el término «compasión» 3,21-5,11. Pablo enseña a comprender en 5,12-21 la obra salvífica de la justicia de Dios, la justificación de los impíos, como efecto de la gracia, que elimina el efecto del pecado; así, enseña en 11,32 a entender histórico-salvíficamente este efecto de la gracia como efecto de la compasión de Dios, en la que Dios elimina primero la desobediencia de los gentiles y finalmente, de igual manera, la más radical desobediencia de los judíos, porque contradice al hecho salvífico de la justicia de Dios misma¹¹⁷⁹. Y como en 5,12-21 se expone la insuperable fuerza salvífica de la gracia destacando que ella elimina de manera universal el efecto universal del pecado, así esa universalidad se hace visible en 11,32 como la universalidad de la Iglesia, en la que «la plenitud de los gentiles», juntamente con «todo Israel», se convierte en comunidad salvífica escatológica universal de Dios, y en la que se realiza en todos los pueblos la elección de Dios. Finalmente, hay que observar el tenor teológico de esta tesis conclusiva en el que, naturalmente, no está excluido, sino incluido, el sentido cristológico de la justificación, pues ya Pablo ha enseñado a entender en el contexto de su doctrina de la justificación la crucifixión y resurrección de Cristo como actuación salvífica *de Dios* (3,25; 5,8), como obra de su gracia (5,20s). Así, la paradójica historia de la salvación es el campo de acción de la justificación de los impíos y ésta la «ley» de la historia de la salvación¹¹⁸⁰.

Resumen

Por fin, Pablo responde aquí al problema histórico-salvífico de Israel, que no sólo le afecta dolorosamente a él desde 9,1, sino que está planteado, y no resuelto, ya desde 3,1ss como objeción central

1179. Con τοὺς πάντας se está fijando la mirada en pueblos, no en individuos, a pesar de que la aceptación de la fe como tal es asunto de cada hombre (10,9ss). El aspecto histórico-salvífico en Rom 9-11 tiene un horizonte colectivo, no individualista; así, con razón, Luz, *Geschichtsverständnis*, 299.

1180. Así, de manera especial, Luz, *Geschichtsverständnis*, 298; Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca ⁴1991, 202-204; Käsemann 303s; Id., *Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Röm*, en *Paulinische Perspektiven*, 108-139, aquí 131-135; Stuhlmacher, *Interpretation*, 564s,567s.

del interlocutor judío contra toda su presentación del evangelio: si todo Israel, como los gentiles, se encuentra sin excepción «bajo el pecado» (3,9), de manera que es inútil que el Israel pecador invoque los privilegios histórico-salvíficos que le fueron dados como el pueblo elegido de Dios frente a todos los pueblos; y si tanto para Israel como para los gentiles existe liberación de la soberanía mortal del pecado sólo mediante la muerte expiatoria de Cristo, sólo en la fe, sólo como justificación del pecador, de manera que el permanecer en la *torá* y el insistir en la justificación de los justos se convierte en injusticia, en rebelión y enemistad contra Dios y en impiedad, ¿acaso cabe concluir otra cosa sino que Dios ha rechazado a su pueblo a causa de esa rebelión, que ha revocado la palabra dada de su elección y ha maldecido escatológicamente al Israel convertido en ateo; que, por consiguiente, queda excluida una renovación de la alianza y que *en lugar* de Israel la Iglesia se ha convertido en comunidad de salvación escatológica de una alianza completamente nueva? Todas las argumentaciones con las que Pablo ha intentado solucionar este problema a partir de 9,6 corrían precisamente en esa dirección contra su dolor y su súplica. El Israel pecador y rebelde del momento presente no puede apresar a Dios como su Dios. Por el contrario, desde el principio Dios fue libre en su actuación para compadecerse de quien quiere y para endurecer según su voluntad (9,18). Pero Israel tampoco puede descargarse mediante razones que descansan fuera de su responsabilidad; porque ha escuchado la palabra de la fe y la ha rechazado (10,16ss). De ambas cosas se sigue que Dios hace partícipe en la elección sólo a una parte de Israel, concretamente al «resto» de los judeo-cristianos creyentes, y ha endurecido y maldecido a «los restantes» (11,5ss), al igual que, desde el comienzo de la historia de la elección, ha elegido en cada caso a uno y ha rechazado al otro (9,9ss), de modo que desde siempre son verdaderos israelitas no todos los judíos de nacimiento, sino sólo aquellos que han sido convertidos en tales por la palabra de la promesa de Dios (9,6b-8). Al mismo tiempo, Pablo niega y combate todo orgullo histórico-salvífico de la Iglesia compuesta por cristianos venidos de la gentilidad frente a este Israel rechazado, porque la compasión de Dios permanece frente a los gentiles tan libremente (por parte de Dios) como frente a los judíos; a los gentiles que se tornen orgullosos puede rechazarlos otra vez, como ha rechazado al Israel que se «jacta»; y puede aceptar de nuevo al Israel rechazado en lugar de los gentiles, al igual que ha salvado a los gentiles arrancándolos de en medio de su impiedad (11,18ss).

Pero el oponer a la arrogancia de los *gentiles* la *posibilidad* de una tal restitución de Israel es algo distinto a responder la pregunta acerca de la suerte del incrédulo y prácticamente rechazado *Israel*. Una res-

puesta que niegue un rechazo definitivo (11,1) sería positiva y tendría sentido sólo si se pudiera hablar de la realidad de una readmisión futura del Israel rechazado ahora. Sin embargo, esto no se sigue de ninguno de los argumentos barajados hasta ahora. En virtud de ellos está, incluso, excluida.

Y sin embargo, Pablo habla en 11,25ss de la salvación de *todo* Israel como de un «misterio» que es paradójico por antonomasia frente a toda lógica histórico-salvífica, pero *en* esta paradoja se refleja la actuación histórico-salvífica de Dios desde el principio. Ya Abrahán fue convertido en padre de los elegidos (4,1-8) mediante la paradójica justificación del impío. Y siempre que Dios dio participación en esta elección a la descendencia de Abrahán lo hizo en virtud de su *compasión* (9,15s), es decir, siempre como salvación de los insalvables, como *iustificatio peccatorum*. Precisamente esta compasión es lo que ha llevado a Dios ahora a llamar a los gentiles impíos, al no-pueblo, a convertirse en su pueblo (9,25s). Porque su compasión tiene la *fuerza* para tal salvación paradójica de los perdidos: como *gracia* que elimina el pecado de *todos* (5,20s); y esta gracia es la esencia de su justicia de alianza (3,24s) que se ha convertido en Cristo en *amor* de Dios que se entrega (5,8). Pero si Dios ha abierto mediante su compasión el acceso a la salvación al no-pueblo de los gentiles, mediante la misma compasión y de igual manera librá a Israel de la perdición que le amenaza y lo repondrá en la salvación que le ha prometido, en su justicia. La *realidad* de esta salvación futura se basa precisamente en que la justicia de alianza de Dios se ha convertido, en la muerte y resurrección de Cristo, en gracia que obra expiación frente al Israel caído así como frente a los «gentiles impíos». Por eso está absolutamente oculta frente a los hombres. Es paradójica vista desde el aspecto de realidad de su pecado y además desde el de la «enemistad» del Israel actual. Esta realidad no se sujeta a lógica alguna, ni siquiera a la de los cristianos salvados y, como anteriormente a los judíos orgullosos de la salvación, incita a los cristianos a una conciencia de exclusividad, frente a los impíos excluidos de la salvación, que contradice la esencia de la justicia divina como gracia que se compadece. La esencia de la justicia de Dios como gracia es justificación de los pecadores, salvación de los perdidos, compasión para con los enemigos. Bajo el aspecto divino, sería, inversamente, paradójico que Dios no salvara a su pueblo caído, rebelde, igual que lo hizo anteriormente con los gentiles perdidos en el pecado. Vista desde la *lógica divina*, esta actuación salvífica de su compasión es, por el contrario, plenamente consecuente; responde a la esencia creadora de su justicia. Precisamente por eso la inminente salvación de todo Israel es un *misterio*, es decir: la realidad de la actuación *divina* (que responde tan

esencialmente al propio ser de Dios que está absolutamente oculta a la inteligencia *humana*) es paradójica por antonomasia y puede ser abierta a los hombres sólo mediante revelación especial. Sin duda los creyentes conocen el contenido de esta revelación en su base, la justicia de Dios como gracia, porque la realidad de la gracia se les hace patente en la muerte y resurrección de Cristo y la han experimentado como su justificación. Pero la actuación futura de Dios con Israel les está igualmente escondida porque la gracia de Dios tiene carácter de realidad contingente y escapa a toda necesidad de acontecimiento pronosticable; porque ésta está ante los ojos de los creyentes sólo como la consecuencia elemental acción-resultado; según su lógica, está excluida la *iustificatio peccatorum*.

La justificación de los impíos y la salvación de los enemigos, sin embargo, como la esencia de la actuación creadora-contingente, es el fundamento último de toda la historia de la humanidad. Si como consecuencia de los pecados de todos se obtiene desgracia para *todos*, así Dios saca de esta desgracia de todos salvación para *todos*. Precisamente la contingencia radical de la realidad de esta actuación de Dios es el fundamento universal de toda historia, en la medida en que ésta es historia de salvación y no historia de perdición o, más correctamente, historia de la salvación como eliminación de la necesidad immanente de la historia de perdición humana. Precisamente como milagro por antonomasia, la realidad de la salvación de Dios abarca en su universalidad a toda aquella autodestrucción y destrucción del mundo del pecado humano. Así Pablo puede decir que la historia de perdición de toda la humanidad no se basta a sí misma, sino que tiene un sentido paradójico por contingente, concretamente la disposición divina de toda esta historia de perdición a su eliminación mediante la compasión de Dios como la última, auténtica realidad de la historia de la humanidad.

Esta interpretación de la historia, que contradice toda experiencia y pronóstico histórico, se enmarca en la fe en Dios como el fundamento creador de toda realidad contingente. Esta fe tiene su origen histórico en Israel, no porque los hombres de este pueblo hayan desarrollado una tal concepción de Dios, sino porque han experimentado esta realidad de Dios en su historia. Tanto en esta constantemente repetida experiencia de salvación y aceptación como continuidad inquebrantable de la fidelidad de Dios, así como, al mismo tiempo, en la constantemente repetida rebelión contra ella, este pueblo es representativo de todos los pueblos. Su historia se resume en el actual rechazo y rebelión del Israel anticristiano contra la actuación salvífica de su Dios en la muerte expiatoria y resurrección del mesías Jesús, actuación que va más allá de Israel y que incluye a todos los pueblos del mundo.

En la inminente eliminación de esta contradicción mediante una última y radical actuación salvífica de Dios con su pueblo, él resumirá y consumará en su fidelidad toda su actuación salvífica anterior para con Israel. En ambas circunstancias (rechazo y compasión de Dios), Israel es, y continúa siendo, representativo para todos los pueblos, representativo para la Iglesia compuesta por todos los pueblos. Así como la actual rebelión de Israel contra el evangelio es para ellos como un espejo de su propia impiedad, de la que sólo la gracia de Dios los ha rescatado, así, en su propia salvación deben ver reflejada anticipadamente la futura salvación de Israel. Como para los pueblos no hay salvación sino mediante el Dios de Israel, así la Iglesia, compuesta por todos los pueblos, no puede alabar la salvación recibida sin ver al Israel renitente como perteneciente a esta salvación y, por consiguiente, a su comunión. Como la comunidad de salvación escatológica de Dios, la Iglesia «católica» tiene que saberse esencialmente incompleta sin Israel. Ni siquiera la futura «plenitud de los gentiles» será sin «todo Israel» la plenitud de los «hijos de Dios».

Ahora bien, hay que tener presente que Pablo dirige a los cristianos de la gentilidad, en interpelación directa (segunda persona de plural), el misterio de v. 25-27 y su explicación teológico-histórico-salvífica en v. 28-32. No podemos dilucidar hasta qué punto se dirige concretamente con ello a tendencias antijudías de aquel momento en la comunidad de Roma¹¹⁸¹. Sabemos demasiado poco al respecto¹¹⁸². Es importante la apremiante exhortación del apóstol a los cristiano-gentiles de la Iglesia de entonces a enfrentarse con la valoración real y su correspondiente praxis de la Iglesia de cristianos de la gentilidad desde los tiempos pospaulinos hasta nuestros días. La historia de la exégesis muestra desde el comienzo dos cosas: por una parte, una gran constatación de que se asigna de manera fija a los judíos el papel de enemigos de Dios¹¹⁸³, mientras que en muchas ocasiones la afirmación de «todo Israel» se refirió a la Iglesia incluyendo a los judíos convertidos¹¹⁸⁴, de forma que se pasó

1181. Así suponen numerosos exegetas, por ejemplo, Lüttger, *Römerbrief*, 83ss; Maier, *Israel*, 123-130; Dodd 180 (aludiendo al antisemitismo latino en Cicerón, Tácito y Juvenal); especialmente acentuado, Bartsch, *Die antisemitischen Gegner*.

1182. Naturalmente, no se pueden descalificar tales suposiciones como «pura fantasía», ya que el sorprendente dirigirse a los cristianos de la gentilidad a partir de Rom 11,13, que se prolonga o mantiene hasta 11,31, ciertamente no es inteligible sin presuponer al menos alguna motivación concreta de esta primera advertencia; contra Käsemann 292.

1183. Es representativa la exégesis de δι' ἑαυτῶν en v. 28, por ejemplo, en Crisóstomo, Röm 652: «Puesto que vosotros fuisteis llamados se han hecho aquellos todavía más duros de cabeza» (en Schelkle, *Paulus*, 403).

1184. Aquí no sólo hay que mencionar la interpretación de Orígenes, repetida frecuentemente más tarde, según la cual con «todo Israel» no se piensa en el Israel carnal,

por alto constantemente, por lo general, el objetivo especial de Pablo. Y por otra, una constatación igualmente grande de que el interés determinante de la exégesis de Rom 9-11 suele centrarse no en la suerte del pueblo de Israel como tal, sino, más bien, en los problemas de una doctrina individualista de la elección¹¹⁸⁵. La continuada influencia de esta tradición exegética se manifiesta, en los tiempos modernos, en que se hace distinguir a Pablo, según 9,6, entre un concepto «empírico» y otro «escatológico» del judío. Y se dice que en éste último se ve sólo al cristiano como creyente, diferenciado del perteneciente al pueblo judío. Y se acusa de manera más o menos drástica a Pablo de que no mantiene esa diferenciación —especialmente en Rom 11—¹¹⁸⁶ y cae en una especulación de la historia teológicamente inadmisibles¹¹⁸⁷.

Desde la Iglesia antigua se suele pasar por alto, reinterpretar o juzgar como error teológico la problemática histórico-salvífica que Pablo trató de resolver en Rom 9-11 como aspecto central de su doctrina de la justificación. En adelante, la Iglesia se acostumbró a ver a los judíos sólo como enemigos exteriores a los que ella se contrapuso de hecho desde el siglo II; como herejes por antonomasia o incluso como pueblo de los asesinos de Dios maldecidos por él. Y así, de manera imperceptible, un gran arsenal de la polémica judía difundido en el medio ambiente, motivado religiosamente y legitimado prácticamente así, pudo entrar en la conciencia de la Iglesia, traducirse en desprecio de los judíos en la sociedad cristiana y llegar a ocasionar una pléyade de actos violentos contra ellos. La teología ha hecho muy poco por permitir que se reconozca el error trágico de todo esto¹¹⁸⁸, y ha desarrollado una doctrina de la Iglesia y de la salvación en la que la relación con Israel ha sido eliminada casi por completo del horizonte del problema de la propia autocom-

sino en el espiritual (*Hom. in Mt.*, GCS 10,590 en Schelkle, *Paulus*, 400s), sino también la que ha llegado hasta nuestros días, según la cual se piensa en la comunidad total de los creyentes compuesta por judíos y gentiles (cf. *supra*, nota 1152).

1185. Cf. para esto, recientemente, Pannenberg, W., *Die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 1978, de manera especial 41-60.

1186. Cf., en particular, Dinkler, *Prädestination*; en contra, por ejemplo, Eichholz, *Paulus*, 289s.

1187. Así, sobre todo, R. Bultmann, *Theologia del nuevo testamento*, 541; cf. Id., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 48; Id., *Geschichte und Eschatologie im NT*, en *Glauben und Verstehen*, III, 91-106, aquí 101 (trad. cast.: *Creer y comprender*, Madrid 1974s).

1188. A través, por ejemplo, de Rengstorff, K. H.-Kortzfleisch, S (eds.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, I, Stuttgart 1968, II 1970 se obtiene una visión estremecedora acerca de las repercusiones sociales de esta evaluación, extraída equivocadamente de Rom 9-11 y de otros textos del NT y fijada eclesialmente, del papel «del judío».

preensión eclesial y que, por consiguiente, aceptó exactamente aquella atmósfera pura «cristiano-gentil» contra la que advirtió Pablo tan insistentemente en Rom 11. La problemática paulina se redujo al tema de la misión a los judíos.

Si dejamos a un lado intentos de algunas personas, el genocidio planeado de los judíos europeos por el Estado del nacionalsocialismo de Hitler fue el que provocó a las Iglesias del mundo a la repulsa moral y, como consecuencia, a una recepción intensa y teológicamente responsable de toda la problemática de Israel. La Iglesia holandesa reformada fue la primera en reaccionar¹¹⁸⁹. Vino a continuación la toma de postura de la Iglesia católica romana, que en el concilio Vaticano II, en el marco de la «Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas», del 28 de octubre de 1965, dedicó un pasaje detallado a la relación con Israel¹¹⁹⁰. Con anterioridad, el Consejo ecuménico de las Iglesias, en su Asamblea plenaria de 1948, había afirmado la «incompatibilidad del antisemitismo con la confesión y vida cristianas»¹¹⁹¹. Finalmente, en 1975 el Consejo de la Iglesia evangélica de Alemania editó un estudio sobre «Cristianos y judíos»¹¹⁹². Puesto que de todas estas declaraciones la del concilio Vaticano tiene carácter vinculante para toda la Iglesia y expresa lo que piensan actualmente las grandes confesiones cristianas se la puede señalar como testimonio ecuménicamente representativo que ha marcado un cambio en la comprensión eclesial de Israel y de la relación de la Iglesia con él. Rom 9-11 es el fundamento decisivo de esta postura. Se cita 11,17-24 y 9,4s, así como 11,28s. No deja de resultar impresionante el que, después de 1900 años, se reciba por primera vez, universonal y responsablemente, esta parte central de la Carta a los romanos.

1189. Cf. los artículos 3 (La elección de Israel) y 17 (Presente y futuro de Israel) de la confesión «*Fundamenten en Perspektiven van Belijden*», decidida en 1949 por el Sínodo general de la Iglesia holandesa reformada. El texto, en la traducción alemana realizada por O. Weber, se encuentra en *Lebendiges Bekenntnis*, Neukirchen 1959 (Bekennen und Bekenntnis 7); cf. Nederlandse Hervormde Kerk, *De Kerk an Het Werk*, 1. *Het Gesprek met Israel*, Haag 1955, 12-17.

1190. AAS 58 (1966) 740-744, cf. concilio ecuménico Vaticano II, Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, con una introducción del cardenal Franz König, Münster 1967, 19-23.

1191. Cf. la nueva «Resolución sobre el antisemitismo» de la 3.ª Asamblea general de 1961, en Nueva Delhi 1961, ed. W. A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, 165. La Comisión para fe y constitución de la Iglesia aceptó, en su sesión en Bristol, celebrada en 1967, el diseño de un informe detallado sobre «La iglesia y el pueblo judío». Sin embargo, este informe no ha obtenido hasta ahora validez oficial eclesiástica alguna; cf. *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, *Arbeitstexte II/69* n.º 5. Cf. también el informe de consulta de la Federación luterana mundial: *Christian Witness and the Jewish People*, ed. A. Sovik, Genf 1976, 2-9.

1192. Gütersloh 1975.

5. 11,33-36 Alabanza de la justicia de Dios

Bibliografía: Bornkamm, G., *Der Lobpreis Gottes*, en *Das Ende des Gesetzes*, 70-75; Harder, G., *Paulus und das Gebet*, 1936 (NTF 1/10), 51-58; Jeremias, J., *Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11,25-36*, en *Israelsfrage*, 203-205; Norden, E., *Agnostos Theos*, 240-250; Wilckens, U., Σοφία (y otros artículos), en *ThWNT VII*, 518s; Zeller, D., *Juden und Griechen*, 267-269.

- 33 ¡Oh (qué) profundidad de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios!
¡Cuán insondables (son) sus juicios e inescrutables sus caminos!
- 34 Porque, «¿quién ha conocido la inteligencia del Señor? O ¿quién fue su consejero?
- 35 O ¿quién le dio primero para que tenga derecho a la recompensa?».
- 36 Porque de él, y por él y para él (son) todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén.

Análisis

Mediante el estilo hímnico, esta parte conclusiva se destaca claramente de lo que le precede. Tanto en cuanto a la forma como al contenido sigue una estructura rígida. El carácter formal poético se pone de manifiesto en que toda la pieza se compone de nueve líneas-versos que forman tres estrofas (v. 33.34s.36)¹¹⁹³. La disposición es clara: en la segunda estrofa (v. 34s) se explicita la primera utilizando el texto de la Escritura. Los tres interrogantes se refieren, en secuencia inversa, a los tres conceptos presentes en v. 33a¹¹⁹⁴. La estrofa conclusiva compendia lo anterior de manera aclamatoria en una fórmula teocéntrica que da paso a una doxología.

Explicación

Las exclamaciones ὦ y ὡς provienen de la retórica helenística y 33 sirven aquí para expresar la adoración admirativa como respuesta al misterio consignado en v. 25-32. Los tres genitivos de v. 33a dependen paralelamente de βούθος, con lo que Pablo invoca aquí con admiración

1193. Cf. Norden, *Agnostos Theos*, 241; Harder, *Gebet*; Bornkamm, *Lobpreis*, 71.

1194. Cf. Bornkamm, *Lobpreis*, 72s.

la profundidad de la riqueza de Dios y¹¹⁹⁵ la de su sabiduría y la de su conocimiento. De las «profundidades» de Dios se habla en 1 Cor 2,10: ellas son accesibles sólo a través de la revelación que el Espíritu de Dios concede a los pneumáticos. En este sentido, el término parafrasea aquí el «misterio» de v. 25. Como allí se habla de las profundidades de Dios y se las presenta histórico-salvíficamente como las profundidades de sus dones de salvación a sus elegidos (1 Cor 2,9.12) y al mismo tiempo como las profundidades de su sabiduría inescrutable, oculta como *mysterium* (1 Cor 2,7), así aquí la «riqueza» de la salvación que Dios obra tanto para los gentiles como para los judíos (v. 22) se basa en la riqueza de su gloria (9,23; cf. Flp 4,19 y Col 1,27¹¹⁹⁶) como riqueza propia de Dios. Y como allí la sabiduría de Dios, como prudencia e inteligencia creadoras de sentido e infinitamente superiores a la inteligencia del hombre, obra en el Cristo crucificado (cf. 1 Cor 1,24s), así aquí consiste en la «lógica» paradójica de la compasión de Dios como *iustificatio impiorum* (v. 32). Finalmente, el «conocimiento de Dios» no se refiere al que los hombres tienen de Dios (1,19.21) o al que los cristianos han recibido en su conversión (Gál 4,9; cf. Flp 3,8; 2 Cor 2,14; 4,6; 10,5), sino que es el conocimiento propio de Dios (*genitivus subjectivus*) en el que él ha elegido a los suyos (8,29; 11,2; cf. 1 Cor 8,3; Gál 4,9)¹¹⁹⁷. Los tres términos apuntan, pues, a la actuación de Dios que mana de la «profundidad» inagotable e insondable de su misterio-persona: Dios es rico, sabio y conocedor *enriqueciendo* al hombre, dándole sentido y volviéndose de manera definitiva a él. La profundidad de su misterio está oculta no en el sentido de la lejanía trascendente de su lugar, sino en su actuación histórica, en las inescrutables decisiones del Juez¹¹⁹⁸ y en los insospechados caminos que su compasión elige y recorre. De lo que antecede se desprende que no se trata de actuaciones diferentes y yuxtapuestas de Dios, como parecía dar a entender la primera impresión de 9,18, sino de una sola actuación en la que lo uno sucede

1195. Kai falta en pocos testigos (321 e vg Ambros Aug Ambst Pelag). Mediante kai se coloca σοφία y γνώσις θεοῦ en paralelo con πλοῦτος. Kai γνώσεως και σοφίας no explicitan πλοῦτον (así la traducción de Lutero).

1196. Dios hace anunciar ahora a sus santos τί το πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν Χριστός ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης.

1197. Así Bultmann, ThWNT I, 706; Dupont, *Gnosis*, 91-93 y la mayoría de los exegetas más recientes, últimamente Käsemann 306; Schlier 345; Zeller, *Juden und Heiden*, 268 nota 112. Esta concepción se sigue necesariamente no sólo del paralelismo con ambas determinaciones de genitivo precedentes, sino también de v. 34a, donde τοῦ κυρίου está referido retrospectivamente a γνώσεως θεοῦ de v. 33; cf. *supra* nota 1194.

1198. Para κρίματα, cf. Sal 35,7; 18,10; 118,75; sBar 14,8 (cf. *infra*). Schlier 346: son las decisiones que imponen en verdad su justicia, su fidelidad a la alianza.

a causa de lo otro (cf. por una parte 11,11s.15 y por otra 11,30s) y cuya unidad se hace patente desde el punto focal del final (11,32).

La *insondabilidad* de Dios es un tema importante de la sabiduría veterotestamentaria y judía; cf. de manera especial Job 28; Prov 30,1-6; Eclo 24,28s; 42,15-25; Bar 3,29-32; Sab 9,10-18. En Deuterioisaiás se encuentra, por una parte, en el contexto de la polémica de los ídolos (Is 40,12-26); por otra parte, para caracterizar la palabra de Yahvé en su fuerza de redención (Is 55,8-11). En la apocalíptica emerge en conexión con las aporías histórico-salvíficas respecto del pecado de Israel y de la desgracia histórica consiguiente. El profeta Esdras se siente confuso ante la actuación de Dios: «Vi cómo sostienes a los pecadores y perdonas a los impíos, cómo aniquilas a tu pueblo y has sustentado a tus enemigos y a nadie has revelado cómo debe cambiarse este tu camino» (4 Esd 3,30s); y recibe la siguiente respuesta: «Los caminos del Altísimo son de condición eterna. Tú, en cambio, un hombre mortal que vive en el eón mudable. ¿Cómo puedes comprender lo eterno?» (4 Esd 3, 11; cf. 5,36-40; 6,1-6 y en la oración de Esdras 8,20-23). Como aquí se tiene presente la misma aporía que aparece a la inversa en Rom 9,22-24, así la insondabilidad de la actuación judicial de Dios como consecuencia del pecado de Israel hace acto de presencia en la oración de Baruc: «¿Pero quién, oh Señor, Dios mío, entiende tu juicio, y quién averigua la profundidad de tu camino o quién tiene presente la molesta carga de tu senda, o quién es capaz de reflexionar sobre tu designio insondable o quién de los nacidos (del polvo) ha encontrado el comienzo y el final de tu sabiduría? Porque todos nosotros somos como un aliento. Pues así como el aliento, sin poner nada de su parte, asciende y se deshace, así sucede con la naturaleza de los hijos de los hombres: pasan volando en contra de su voluntad, y no saben lo que les aguarda al final» (sBar 14,8-11). No se expresa aquí sólo resignación a la vista de la transitoriedad humana¹¹⁹⁹, sino, como muestra lo que sigue (sBar 14, 12-15), el conocimiento del profeta acerca de la conexión pecado-desgracia, en la que ve a su pueblo en contraposición a los justos. A la vista de esa situación, él como justo se identifica con el pueblo pecador en la súplica profética. La actuación salvífica de Dios no es ya accesible a los pecadores. Estos quedan reducidos a la condición de hombres pecadores que no pueden esperar sino desgracia. Y sólo Dios sabe lo que ha hecho de sus siervos y lo que hará con ellos. El planteamiento del problema coincide, pues, exactamente con el que Pablo tenía ante sí a causa de la situación del Israel incrédulo, planteamiento que tanto dolor y pesar le producía y que se ha clarificado ahora, de manera sorprendente, mediante la revelación del misterio. Por *esta razón*, el idéntico tema del ocultamiento y de la inaccesibilidad de los caminos de Dios adquiere carácter *doxológico* en Pablo. Este no apunta aquí, como en 1 Cor 2, a decir que para los pneumáticos ese ocultamiento ha terminado¹²⁰⁰. Quiere decir, por el contrario, que Dios, en contra de toda esperanza fundada, ha hecho precisamente lo inesperado, lo absolutamente «oculto» en el sentido de v. 32, de manera que la alabanza admirativa del

1199. Así Käsemann 305; Schlier 347.

1200. Así Käsemann 307.

apóstol tiene por blanco ahora la insondabilidad de su juicio y la inescrutabilidad de sus caminos de salvación.

34s Pablo desarrolla esto con dos citas de la Escritura (Is 40,13; Job 15,8), la primera de las cuales (v. 34) coincide casi por completo con LXX, mientras que la segunda apenas si evidencia contacto alguno con LXX, pero responde casi literalmente al targum¹²⁰¹, por lo que es de suponer que Pablo cita de una traducción próxima al targum¹²⁰². No sólo la sensibilidad retórica (sobre todo en virtud de su secuencia con «o»), sino sobre todo porque razonan (γύρ) conjuntamente la exclamación anterior de v. 33, hacen que el lector concluya la respuesta negativa a las tres preguntas «¿quién?», como en 10,6b.7. Si los juicios de Dios son insondables y sus caminos inescrutables, ¿qué hombre podría sondearlos y escrutarlos? Además, cada una de estas tres preguntas se corresponde —en secuencia quiástica— con uno de los tres conceptos apuntados en v. 33a: «¿Quién ha conocido la inteligencia del Señor?»¹²⁰³. ¡Nadie!, pues así de profundo es el conocimiento elector de Dios. En la literatura sapiencial, y en contraposición a todos los hombres, la sabiduría de Dios es la iniciada en todos los misterios y planes de Dios porque ella estaba junto a él desde toda la eternidad como su consejera¹²⁰⁴. Así, la primera pregunta conduce inmediatamente a la segunda: «¿Quién fue su consejero?» Nadie, salvo precisamente la propia sabiduría de Dios, la «iniciada en el saber de Dios y electora de sus obras» (Sab 8,4), la «consejera en todo bien» (Sab 8,9), que estaba con él en todas sus obras y estuvo presente cuando creó el mundo, la que sabe lo que es agradable a sus ojos y lo que es recto en sus mandamientos (Sab 9,9). Esto es tanto como decir: ¡Nadie! De esta respuesta se sigue la alabanza de la sabiduría de Dios: «¡Oh profundidad de su sabiduría!». Finalmente: «¿Quién le dio primero de

1201. Cf. Job 41,3 LXX: ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ; εἰ πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανῶν ἐμὴ ἐστιν, οὐ σιωπήσομαι δι' αὐτόν. Targum: «¿Quién se me ha adelantado en las obras de la creación para que yo tenga que recompensarle?». Igualmente Pesiq̄t 75a, en Bill. III, 295.

1202. Así últimamente Käsemann 305; de distinta manera Schlier 347.

1203. Cf. 1 Cor 2,16, donde Pablo, de manera sorprendente porque contradice al estilo, responde positivamente a la misma cita: «Mas nosotros tenemos el νοῦς de Cristo». De aquel contexto se desprende que se ha usado νοῦς en el sentido de πνεῦμα; cf. Wilckens, U., *Weisheit und Torheit*, 1958 (BHTh 26), 87. Quizás se piense esto también aquí (así Schlier 347). Sin embargo, en el contexto de Rom 11 no se habla del Espíritu de Dios. Y se acentúa sólo que ninguna inteligencia humana es capaz de abarcar y comprender la inteligencia de Dios, que obra en el sentido de v. 32 (cf. Flp 4,7) a no ser que sea «renovada» (12,2).

1204. Cf. especialmente Prov 8,22-31; Eclo 1,1-8; 24,1-5; Sab 6,22; 7,15-21.26-30; 8,4.9; 9,9-13.16s.

modo que¹²⁰⁵ tenga derecho a la recompensa?» ¡Nadie! ¡Oh profundidad de la riqueza de Dios que jamás tiene que recibir para poder dar, y cuyo dar es, por consiguiente, puro regalo sin condición previa alguna: gracia que no sería gracia si alguien pudiera exigirla en virtud de sus obras! (v. 6)¹²⁰⁶.

Con «porque» (ὅτι) se concluye de manera positiva frente a las 36 negaciones de v. 33-35. Sólo de Dios viene todo; sólo por él es creado y dado todo; sólo a él apunta todo cuanto Dios crea y da. En último término, la historia de la salvación entera no apunta sino hacia la realización y consumación tanto de la gloria de Dios (cf. 9,23) como de su amor en el sentido de v. 32, que, como la última realidad de «todo», es eterno, se mantiene a través «de todos los eones». A la vista de este misterio que se lleva a cabo, los hombres pueden y tienen que expresarle a él en alabanza esta gloria como su gloria; cf. Flp 2,11; Rom 15,7¹²⁰⁷. El «Amén» lo pronuncia la comunidad lectora. Está en el texto para que quien lee en la asamblea haga una pausa para dar paso al Amén de la comunidad¹²⁰⁸.

La fórmula de v. 36a tiene un paralelo en 1 Cor 8,6, donde ἐκ, εἰς y διὰ se reparten entre Dios y Cristo; cf. también Ef 4,6 ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν; Col 1,16s; Heb 2,10. (Τὰ) πάντα se encuentra constantemente en contexto personal histórico-salvífico. Claramente éste es también el caso en Rom 11,36, donde con τὰ πάντα después de v. 33-35 se tiene presente toda la actuación salvífica milagrosa en los justos y en los caminos de Dios¹²⁰⁹. Pero

1205. Para καὶ consecutivum cf. BI-Debr-Rehkopf § 442.2.

1206. Si bien es claro que el lector debe asociar aquí el tema polémico de la doctrina paulina de la justificación (cf. también 3,28; 4,4s.16; 6,16; 9,11s), en modo alguno está permitido percibir en el contexto de esta alabanza una polémica escondida (contra Michel 286; Schmidt 205). La sugerida respuesta: «¡Nadie!» es universal. Tanto judíos como gentiles saben que su salvación es un regalo incondicionado, cf. Zeller, *Juden und Heiden*, 268, nota 113.

1207. Para la fórmula doxológica en v. 36b, cf. Gál 1,5; Flp 4,20; Ef 3,21; 1 Tim 1,17; 2 Tim 4,18; Rom 16,27; además, especialmente, Ap 1,6; 4,9.11; 5,12s; 7,12; 11,13; 14,7; 19,1.7. La fórmula no aparece en lugar alguno de la literatura pagana, y en los textos judíos sólo en 4 Mac 18,24 y en LXX Od 12,15; por el contrario, es muy frecuente en la literatura de la Iglesia antigua. ¿Se expresa ahí en la lengua de la liturgia primitiva cristiana la experiencia especial cristiana y la significación de la gloria de Dios? Cf. Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 204s.

1208. Jeremias, *Sprachliche Beobachtungen*, 205.

1209. Cf. Käsemann 307s, que alude al mismo tiempo a Col 1,15ss. Para el trasfondo judío de τὰ πάντα, cf. particularmente los textos de Qumrán en los que aparece con mucha frecuencia הכּל; cf., por ejemplo, 1 QS 2,17: «En sus manos están los destinos del universo y él se preocupa de todos sus negocios»; 1 QH 1,23-25: «¿Cómo hablaré sin que ello fuera ya conocido? ¿y cómo podría percibir lo que todavía no había sido narrado? Todo está anotado ante ti en el buril de la memoria, y los cambios del número de los años por siempre, con todos sus tiempos determinados, no están ocultos ni faltan ante ti»; 1 QH 16,8: «Bendito seas tú, Señor, que eres grande de consejo y rico en acción, cuya obra es todo».

resuena con igual claridad también una significación cósmica (cf. igualmente en 8,32; 1 Cor 3,21-23), porque, según 8,19.22, la «creación entera» corre la misma suerte que el hombre. «Naturaleza» e «historia» están tan inseparablemente unidas en Pablo como en todo el pensamiento veterotestamentario y judío. «Todo» sucede mediante la actuación creadora de Dios; nada existe por sí mismo.

Ahora bien, existen en la literatura helenística paralelos sorprendentes de Rom 11,36a. Cf. de manera especial Marco Aurelio, *Soliloquios* 4,23: «Todo lo que es armónico para ti, oh mundo, lo es también para mí. Nada me viene demasiado tarde de cuanto te parece oportuno. Todo cuanto traen tus años es fruto para mí, oh naturaleza: de ti (viene) todo, en ti (está) todo, hacia ti (va) todo (ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα)¹²¹⁰. Aquí, el tema central de la filosofía griega antigua, que preguntaba¹²¹¹ por la causa *única* de todo lo existente, se unió con la doctrina estoica acerca del mundo como Dios único y con la armonía simpática de todas las partes del mundo, convirtiéndose en una teoría panteísta que encontró un *slogan* ampliamente difundido en el principio doctrinal proveniente de Heráclito¹²¹² y de Jenófanes, según el cual «todo es uno» (ἐν πάντα εἶναι)¹²¹³. En este sentido, el Pablo lucano dice en Hech 17,28: «En él vivimos, nos movemos y existimos», lo que documenta con una cita de Arato: «Porque somos linaje suyo». La apologética judeo-helenística interpretó la confesión de un Dios creador en el sentido de esta tradición¹²¹⁴ y con ello encontró numerosos sucesores en la apologética de la Iglesia antigua.

Es muy probable que Pablo llegara a conocer la fórmula de Rom 11,36a a través del judaísmo helenista. Pero la hace suya de tal manera que refiere el objetivo cosmológico de la teología de aquella a la historia de la salvación y elimina así la idea panteísta. Porque el Dios que *es, actuando* en el sentido de v. 32, permanece como causa, fuerza y meta de la *salvación de los perdidos*, tanto para los hombres como para la naturaleza, *enfrentado* (diferenciado) por principio al «uni-

1210. Norden, *Agnostos Theos*, 240 ha aplicado a la exégesis de Rom 11,36 el paralelo descubierto por Thomas Gataker 1651, y ha iluminado la historia de la tradición de la fórmula (*ibid.*, 240-250). Cf. además, Pseudo Aristóteles, *Mund.* 6 en Schlier 347.

1211. Acerca de esto, Jaeger, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 9ss.

1212. "Ἐν πάντα εἶναι, fr 50 Diels.

1213. En Cicerón, *Acad.* II 118 se indica lo mismo como doctrina de Teofrasto; cf. las restantes pruebas en Norden, *Agnostos Theos*, 247, el cual llama la atención también, *ibid.*, 249, sobre la inscripción de un anillo de mago: ἐν τῷ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν (*Collections des anciens alchimistes grecs*, ed. M. Berthelot y C. E. Ruelle 1888, *Introduction*, 133); también Zósimo: τοῦτο ἐστὶν τὸ θεῖον καὶ μέγα μυστήριον. Τοῦτο δὲ γὰρ ἐστὶν τὸ πᾶν καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν (*ibid.* II, 143) y un pasaje en el Himno a Selene (*Ophica*, ed. E. Abel 1885, 294): ἐκ σοῦ γὰρ πάντ' ἐστ' καὶ εἰς σὲ τὰ πάντα τελευτᾷ.

1214. Cf. Sib III, 11s, y especialmente Filón, *Pec. Leg.* I, 208: ὡς ἐν τὰ πάντα ἦ ὅτι ἐξ ἑνὸς τε καὶ εἰς ἓν. Cf. ya Eclo 43,29: τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός.

verso». Todas las afirmaciones de la teología helenista pudieron ser recibidas en el cristianismo primitivo: que el universo proviene de Dios, a través de Dios, a causa de Dios (Heb 2,10), va hacia Dios; incluso, que está en Dios (Hech 17,28)¹²¹⁵. Sólo la fórmula central de que Dios es el universo y el universo es Dios, afirmación que confirió a aquellas afirmaciones su carácter panteísta, fue inaceptable para la idea de Dios que tuvo el cristianismo primitivo; como tampoco era compatible con la idea de Dios sostenida por el antiguo testamento y por el judaísmo. Naturalmente, cuando se trata de describir la omnipresencia del Dios que actúa, la teología y la piedad cristianas (de manera especial en sus formas místicas) se han encontrado en todos los tiempos y de manera necesaria, en parte, en peligrosa proximidad al panteísmo. Sin embargo, por lo general, los teólogos cristianos han dado muestras de un instinto seguro para detectar estas fronteras siempre que aceptaron fórmulas panteístas o motivos místicos del hacerse uno con Dios. Si bien es cierto que los espíritus se delimitan por esa frontera, no es menos cierto que se debería procurar no trazar ese límite demasiado pronto, en términos globales o indiferenciados, porque, de lo contrario, acecha el peligro inverso: que de la proximidad del Dios que actúa sólo se pueda hablar de una manera radicalmente abstracta, que amenaza con la pérdida de su realidad concreta. En ocasiones, una sospecha de panteísmo puede llegar a ser incluso más peligrosa que un lenguaje panteísta.

1215. Con excesiva precipitación, los exegetas recientes suelen ver en la ausencia de una determinación ἐν una intención teológica para la separación del panteísmo; así últimamente Käsemann 305s («premeditado... sustituido») y Schlier 348, donde en la enumeración de las determinaciones de relación cristianamente posibles que aparecen en el NT falta Hech 17,28. Pero ¿es realmente ἐν θεῷ tanto más peligroso que ἐκ θεοῦ o εἰς θεόν, que, sin embargo, fueron entendidos en el entorno en sentido igualmente panteísta? ¿y cómo un teólogo cristiano primitivo, si en la intención de una delimitación considerada necesaria frente al panteísmo en el entorno helenístico evitó la fórmula ἐν θεῷ, pudo utilizar con tal frecuencia la fórmula ἐν Χριστῷ sin sentir la necesidad de una aclaración (especialmente en contexto cosmológico como en Col 1,16), cuando, sin duda, se habría podido considerar un «pancristianismo» como una manera de panteísmo?

I. LA VIDA POR LA FUERZA DEL AMOR (12,1-13,14)

1. 12,1-2 *La existencia del cristiano, sacrificio ofrecido a Dios*

Bibliografía: Bjerkelund, C. J., *Parakalo*, Oslo 1967; Blank, J., *Zum Begriff des Opfers nach Röm 12,1-2*, en Pompey, H.-Hepp, J.-Nielenbrink, E. (eds.), *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde (FS H. Fleckenstein)*, Würzburg 1971, 35-51; Casel, O., *Die λογική λατρεία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung: JLW 4 (1924) 37-47*; Evans, Ch., *Rom 12,1-2: The True Worship*, en Lorenzo de Lorenzi (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Série Monographique de «Benedictina», Section Biblico-Oecuménique IV, Rome 1979, 7-49; Käsemann, E., *El culto en la vida cotidiana del mundo*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 21-28; Merk, O., *Handeln aus Glauben (MThSt 5)*, 1968 157s; Ort Kemper, F.-J., *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13 (NTA NF 14)*, 19-41; Schlier, H., *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Röm 12,1-2*, en *Die Zeit der Kirche*, 74-89; Id., *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, en *Besinnung*, 340-357; Seidensticker, Ph., *Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus: NTA XX, 1-3 (1954) 256-263*; Wenschkewitz, H., *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT. (Angelos-Beih. 4) 1932*.

1 Por ese cariño de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrecáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico; **2** y no os amoldéis a este mundo, sino id transformándoos con la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente y acabado.

Análisis

Esta exhortación, formulada a modo de declaración de principios, viene a ser un título general de la serie subsiguiente de exhortaciones particulares que forman una especie de código de la vida cristiana. Su sentido concreto aparece expresado en un infinitivo aoristo (v. 1) y,

tras la partícula de enlace *καί* se precisa aún más en dos imperativos paralelos (v. 2a)¹, que se especifican a su vez en un infinitivo final (v. 2b).

La conjunción *οὐν* («así, pues») no es simple partícula de transición², sino que posee un significado ilativo, como en 6,12 y en 8,12. El nexa con lo anterior se encuentra en la expresión «cariño de Dios», que recoge la idea de Rom 9-11 expresada en 11,30-32; pero también encontramos el nexa en la exhortación del v. 2, que enlaza claramente con 6,12s. Los pasajes siguientes no constituyen, pues, una nueva parte de la carta sin relación alguna con lo anterior; se trata más bien de una concreción de lo que Pablo ha dicho de modo general sobre la vida cristiana en Rom 6-8, con miras a la convivencia cristiana en la comunidad.

Explicación

- 1 La nueva sección comienza con claridad por la interpelación personal a los destinatarios: «os exhorto, hermanos»³. De modo similar comienzan las exhortaciones en 1 Tes 4,1; 1 Cor 1,10; 2 Cor 10,1; Ef 4,1; 1 Pe 2,11⁴. El verbo *παρακαλεῖν* y el sustantivo *παράκλησις* aparecen a menudo en Pablo con diversos significados, como predicación a la comunidad (por ejemplo 12,8)⁵, exhortación (cf. 2 Cor 6,1; 1 Tes 4,10)⁶, súplica (por ejemplo 2 Cor 5,20; 12, 8; Flm 8-10) y consolación (por ejemplo 2 Cor 1,3ss; 1 Tes 4,18; 5,11)⁷. Estos significados se entrecruzan a veces; así, cuando Pablo «exhorta», lo hace rogando o instando⁸. La exhortación difiere del mandato, porque es el apóstol el que invita a obrar en un sentido u otro, y no Dios o Cristo (cf. sin embargo 2 Cor 5,20). Pero su autoridad y validez no

1. Cf. también 16,17 *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν... καὶ ἐκκλίνετε...*

2. Así lo entiende, por ejemplo Lietzmann 107; también Käsemann 311.

3. Sobre ἀδελφοί cf. *supra* 1,13; 7,1.4; 8,12; 10,1; 11,25.

4. Cf. también exhortaciones con *παρακαλῶ* en 15,30; 16,17; 1 Cor 4,16; 16,15; 2 Cor 2,8; 6,1; Flp 4,2; Heb 13, 22; 1 Pe 5,1.

5. También a menudo en Hech; cf. 2,40; 11,23; 14,22; 15,32; 16,40; 20,1.

6. *Παρακαλεῖν* aparece rara vez con este significado en la literatura clásica y helenística; en los LXX, exclusivamente en 2-4 Mac. Pero la palabra se encuentra como término en cartas, especialmente de oficio; cf. Bjerkelund, *Parakalo*.

7. Este significado prevalece en los LXX, donde *παρακαλεῖν* es la traducción literal usual para *נחם* piel.

8. Cf. Schlier 253: «Es un exhortar que expresa al mismo tiempo un ruego y una orden, una sugerencia cordial, alentadora, incitante». Cf. en concreto Id., *Wesen*; Id., *Eigenart*.

es la del apóstol en cuanto hombre, sino la de Dios: el cariño⁹ que Dios ha demostrado a los pecadores a través de Cristo. En el pasaje 11,30-32, Pablo entiende toda la historia entre Dios y los hombres como un triunfo de la misericordia divina sobre la rebelión humana y como una demostración de lo que Dios es y de lo que es su justicia: una sobreabundancia de gracia (*χάρις*) que anega los pecados de todos (5,20s) y, por tanto, la prevalencia de la misericordia (*ἔλεος*) sobre los rebeldes (11,30ss). El término *οἰκτιρμοί* de 12,1 expresa una inclinación personal: la acogida cariñosa a los rebeldes postrados en su miseria. En Flp 2,1 y en Col 3,12 este término aparece en paralelo con *σπλάγγνα* (cariño entrañable) y en 2 Cor 1,3 con *παράκλησις* (consuelo). Siendo este cariño de Dios el que da autoridad y fuerza a la exhortación del apóstol¹⁰, ésta adquiere el carácter de infinita solitud y la eficacia de un consuelo reconfortante¹¹. La severidad «paterna» y la dulzura «materna» se funden así en la exhortación eclesial, donde Dios mismo se expresa tal como es. No faculta a sus ministros, aunque éstos ocupen un cargo apostólico supremo, a proponer e imponer normas y orientaciones. Siendo la autoridad de Dios la única capaz de dar orientaciones obligatorias para todos, la preeminencia de unos hombres sobre otros queda excluida de raíz. Y dado que la autoridad de Dios, que faculta al apóstol para exhortar, se funda en su misericordia, aparece con toda claridad el estilo que debe tener el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Por eso la exhortación posee el carácter de algo absoluto e indiscutible y, al mismo tiempo, algo que es razonable y amoroso, que despierta una profunda confianza; cf. 2 Cor 13,10.

El v. 1 expresa esta idea con un infinitivo. Pablo emplea sin duda deliberadamente el término *παραστήσαι*, la misma palabra que aclara el contexto de 6,12s: los cristianos deben ser consecuentes con el bautismo, «poniendo a disposición» de Dios sus miembros, su persona, para servir a la causa del bien. La misma idea sugiere Rom 12,1: los cristianos romanos deben poner sus cuerpos «a disposición de Dios, a su servicio». El plural *τὰ σώματα ὑμῶν* («vuestros cuerpos») alude a todos los cristianos individualmente, en su existencia personal y

9. El plural *οἰκτιρμοί* no denota la serie de acciones salvíficas de Dios como demostración de su misericordia (como propone Schlier 353 a tenor de Sal 50,3), sino que corresponde al uso lingüístico de los LXX, donde traduce la palabra estereotipo *רחמים*; así Käsemann 311; Cranfield 596, que remite también a la Vulgata: *misericordiam*.

10. Es posible que *διά* con genitivo sea un latinismo (*per*), pero no consta con certeza. En todo caso, el sentido aparece determinado por el término Dios: el propio apóstol habla en su exhortación sobre «misericordia de Dios»; cf. 2 Cor 10,1; 1 Cor 1,10 y Rom 15,30.

11. Cf. Calvino: «Qué ingratitud sería si la experiencia de la bondad y generosidad de tal Padre no nos moviese a una entrega sincera a él».

corporal. Mi cuerpo, que fue liberado (6,6), «rescatado» del poder del pecado gracias a la muerte de Cristo y que por eso ya no es posesión mía, pertenece totalmente al Señor (1 Cor 6,13) y es el instrumento para alabar a Dios (1 Cor 6,20). Según Pablo, nuestro ser «personal» sólo es concebible en su corporeidad concreta. La personalidad en cuanto corporeidad significa mi propio yo intransferible¹² y, al mismo tiempo, mi existencia orientada hacia la comunicación concreta, personal, y no hacia mí mismo¹³. El término παραστήσαι designa la efectividad de esta comunicación: comunicación con Dios mediante la respuesta (v. 1s), que se traduce luego, en la convivencia cristiana, en el amor fraterno vivido dentro de la comunidad (v. 9ss). El cuerpo de cada uno de los cristianos contribuye así a que todos juntos sean «un solo cuerpo en Cristo» (v. 5). Esa entrega corporal a Dios es el «sacrificio» de los cristianos... el *único* que deben ofrecer¹⁴. El mundo que rodea al cristianismo primitivo abunda en ceremonias sacrificiales de todo tipo. El Dios único al que sirven los cristianos excluye todos estos sacrificios, no sólo porque se ofrecen a divinidades que para los creyentes son pura «nulidad», meras «imágenes» (εἰδῶλα, cf. 1,23; 1 Cor 8,4-6) en comparación con el único Dios verdadero, sino también porque el único sacrificio de Cristo ha convertido todo sacrificio humano en un anacronismo. La respuesta de fe viene a ocupar en la Iglesia el lugar del sacrificio. En efecto, este Dios no se conforma con los sacrificios, no quiere dones sino al donante todo entero: nuestros cuerpos; y los sacrificios, por otra parte, son incapaces de aplacar la cólera de Dios o de rendirle alabanza o acción de gracias. El mismo salvó a los pecadores de los efectos de su cólera (3,21ss). Por eso el único modo de reconocer a Dios es creer en él, y la gratitud por sus dones sólo puede consistir en la respuesta personal.

Ese sacrificio es «vivo» (ζῶσαν) porque la fuerza que en él actúa (6,11.13; 8,11) es el Espíritu animador del Dios vivo (9,26; 2 Cor 6,16; 1 Tes 1,9)¹⁵; es «sagrado» (ἅγιαν) porque Dios santificó a los

12. Cf. Bultmann, R., *Teología del NT*, 247s.

13. Cf. Käsemann, E., *Paulinische Perspektiven*, 43; Schweizer, E., *ThWNT VII*, 1063; Neugebauer, F., *In Christus*, 53s; Blank, J., *Zum Begriff des Opfers*, 40.

14. Παριστάσαι θυσίαν es un término técnico del lenguaje ritual pagano; cf. los documentos sobre inscripciones en Bauer, *Wörterbuch*, 724. Cf. sin embargo Blank, J., *Begriff des Opfers*, 39, que partiendo de Dt 10,8 y otros pasajes, apunta al significado de «función litúrgico-sacerdotal» de la «existencia ante Dios». El término θυσία no expresa aquí la acción sacrificial (como en Flp 2,17), sino el objeto de sacrificio (cf. Flp 4,18; 1 Cor 10,18), es decir, los cuerpos. La acción sacrificial aparece designada entonces con el término λατρεία.

15. Cf. en el área de tradición extrapaulina 1 Pe 1,3.23; 2,5, donde el participio designa lo «vivo» de la esperanza, del anuncio evangélico y de los miembros de la comunidad como «piedras», ya que participan en la realidad vital de Dios (cf. Rom 6,4 καινότης ζωής).

cristianos (1 Cor 1,2; 6,11), les hizo participar en su santidad (1 Pe 1,15s), de modo que su transformación total debe ser la santidad (6,19.22; 1 Tes 4,3); y es «agradable a Dios» (εὐάρεστον τῷ Θεῷ) porque el ofrecimiento de los cuerpos ha de realizarse «conforme al Espíritu» (8,4.13), a fin de cumplir la voluntad de Dios y así «complacerle» (8,7s; 14, 18; Flp 4,18; cf. Heb 12,28; 13,21)¹⁶.

Tal comportamiento es el «culto» (λατρεία)¹⁷ de los cristianos, su culto «espiritual»¹⁸.

Es difícil traducir con exactitud el significado de λογικός. El vocablo sólo aparece, además de en este pasaje, en 1 Pe 2,2, donde la «leche auténtica, no adulterada» designa sin duda la predicación cristiana como verdadera palabra de Dios y, por tanto, λογικός hace referencia al λόγος de 1,23; 2,8¹⁹ y es al menos afín al πνευματικός de 2,5 («espiritual»)²⁰. El término λογικός falta en los Padres apostólicos y en los LXX. En los medios paganos, en cambio, es un término fundamental del lenguaje filosófico, de capital importancia en el estoicismo y relacionado con la interpretación filosófica del culto. Según la doctrina estoica, la naturaleza, la fuerza que sustenta el mundo y lo rige, es el Logos, la razón universal. En este sentido el Logos es la esencia de lo divino. Todo lo que dicen las religiones sobre los dioses se refiere en el fondo a un solo Dios: el Logos²¹. Pero éste se identifica con la fuerza racional «ordenadora» que está presente en los hombres como «seres racionales»²²; de ahí que éstos posean en sí, en cierto modo, un «dios»²³, ya que el Logos es común a los dioses y a los hombres²⁴. Por eso el verdadero culto divino debe ser racional: «No hay que honrar a Dios con sacrificios y sangre de animales... sino con la pura razón y con una vida moral buena y decente»²⁵.

16. Cf. Sab 4,10 sobre el justo: εὐάρεστος θεῷ γενόμενος ἠγαπήθη; TestD 1,3 y sobre todo Filón, *Spec. leg.* I, 271s (cf. *infra*, nota 31 y p. 340-341).

17. Sobre λατρεία, cf. 9,4 y λατρεύειν Flp 3,3. En los LXX es la palabra que traduce עָבַד; cf. *ThWNT IV*, 61.

18. Τὴν λογικὴν λατρείαν debe entenderse como aposición a todo el pasaje anterior; otra interpretación en Barrett 231, que prefiere el paralelismo con θυσίαν.

19. Así Brox, N., *Der erste Petrusbrief*, Neukirchen-Zürich 1979, 92s (ed. cast. en preparación, Sígueme, Salamanca).

20. Así Goppelt, L., *Der erste Petrusbrief*, Göttingen 1978, 136 n. 47; Schrage, W., *Der Erste Petrusbrief*, Göttingen 1973, 81.

21. Cf. la doctrina sintetizada en Diógenes Laercio VII, 88 (I, 162 von Arnim): ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

22. Esta definición antropológica de Aristóteles fue adoptada por el estoicismo (cf. por ejemplo Epicteto II, 9,2).

23. Diógenes Laercio VII, 119 (III, 606 von Arnim).

24. Stobaeus, *Eclóg.* II, 7 (II, 528 von Arnim); cf. Cicerón, *Leg.* I, 7,22 (III, 339 von Arnim).

25. Séneca, fragmento 123 en *Lect. inst.* VI, 25,3; cf. Epicteto I, 16,20: «Si yo fuera ruiseñor, haría lo propio del ruiseñor. Si fuera cisne, haría lo propio del cisne. Pero como soy un ser racional (λογικός), tengo que alabar a Dios». Cf. sobre el tema en general Wenschkewitz, H., *Spiritualisierung*, 49-66.

Esta idea adquiere un carácter transcendental en la mística filosófica; y en este campo encontramos las únicas similitudes literales con la expresión de Rom 12,1. La oración final de *Poimandres* dice: «Acoge los sacrificios espirituales (δέξαι λογικὰς θυσίας) que llegan a ti desde el alma y el corazón, oh Arcano, Inefable, invocado en silencio»²⁶. El orante humano es aquí diferente del Logos como verdadero sujeto de la oración, que ha de interpretarse en consecuencia como sujeto inspirado²⁷. La idea estoica de la veneración racional de Dios ha adquirido en este texto el carácter de lo suprarracional. Una buena parte de tales temas místicos se encuentra en Filón, concretamente en el contexto de una doctrina estoico-platónica de la virtud, que es a su vez el horizonte de su interpretación de la ética judía de la justicia²⁸. Enlaza así con el fenómeno judío de la crítica al culto que comienza en los profetas²⁹ y prosigue en la tradición sapiencial y rabínica³⁰; el culto carece de valor sin la práctica de la justicia; esta práctica posee el mismo rango que el culto y el rito, y puede sustituir a estos definitivamente (cf. Eclo 35,1s). Filón, por ejemplo, dice así en *Spec. Leg.* I, 272: «Dios no otorga valor a la multitud de sacrificios, sino al pneuma puro, espiritual, del oferente (τὸ καθαρότατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν)»; cf. *ibid.* 272: «Aunque sólo se ofrezcan a sí mismos como realización perfecta de la virtud, ofrecen el más noble sacrificio al honrar con himnos y acción de gracias a Dios, su Benefactor y Salvador... y sólo con el alma formulan las confesiones e invocaciones (puramente) espirituales (νοητάς) que sólo un oído oye: el de Dios; el oído humano, en efecto, no las puede percibir». Aunque la primera frase sea susceptible de una interpretación estoica³¹, la alabanza silenciosa es sin duda un tema místico. De ahí que también la primera frase deba entenderse en el sentido de que el «pneuma espiritual» designa un órgano suprarracional: la voz del Dios transcendente en el hombre.

A la vista de este complejo transfondo cabe presumir que Pablo (y el autor de 1 Pe) utiliza aquí la palabra λογικός por la *función* que desempeñaba tanto en el lenguaje estoico como en el místico: diferenciar

26. *Corp. Herm.* I, 31 (Nock-Festugière I, 19); cf. XIII, 18 (*ibid.* II, 208): «Te doy gracias, Dios, fuerza de mis energías. Tu logos te alaba por mi medio. Acoge por mi medio la totalidad del logos como ofrenda espiritual (λογικὴν θυσίαν)»; XIII, 21 (*ibid.*, 209): «A ti, creador Dios hacedor, envío sacrificios espirituales (λογικὰς θυσίας)». De modo análogo *Odas de Salomón*, 20,1s: «Sacerdote soy del Señor y presto mi servicio. Y le ofrezco el sacrificio de su pensamiento. Pues su pensamiento no es como el mundo ni como la carne ni como aquellos que sirven carnalmente».

27. Cf. también TestL 3,6, donde se dice análogamente sobre el culto celestial de los ángeles: προσφέροντες τῷ κυρίῳ ὁσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναιμακτον θυσίαν.

28. Cf. Wenschkewitz, H., *Spiritualisierung*, 67-87, especialmente 74-81.

29. Cf. Am 5,21s; Os 6,6 (cf. Mt 9,13; 12,7); Is 1,10ss; 58,1ss; también, por ejemplo, Sal 50,17ss; 68,31s; 140,2 y en diversos pasajes de 1QH; cf. Becker, J., *Das Heil Gottes* (StUTN 3), 1964, 129s.

30. Cf. Prov 15,8; 21,27; Eclo 35,1ss; Jdt 16,16; Tob 4,11s; *Ep. Ar.* 234; Pseudo Menandro en Wenschkewitz, H., *Spiritualisierung*, 16 nota 4, y el material rabínico en *ibid.*, 24-45.

31. En efecto, πνεῦμα λογικόν puede significar en el estoicismo el sustrato material del logos en el hombre.

el verdadero culto frente al culto falso en sus variadas formas. En suma, la palabra λογικός desempeña una función *hermenéutica*. Por eso la mejor versión es: «Este es vuestro *verdadero*, vuestro auténtico culto»³². Pablo no emplea la palabra en sentido estoico ni místico, como si el Logos fuera idéntico en el hombre y en Dios. La entrega total a Dios es el «culto espiritual» de los cristianos porque hace referencia a la obra salvífica de la misericordia de Dios, de su gracia; la entrega a esta gracia es una *respuesta* a la esencia de Dios como «autoentrega», pero en modo alguno se *identifica* con ella³³. Hay que observar, por último, a este propósito que Pablo señala la *corporeidad* como el ámbito donde ha de realizarse el «culto espiritual». Esto supone un escándalo para las doctrinas estoica y mística de la religión «espiritual», que ha de practicarse al margen del cuerpo o abandonando éste. A *esta* oposición apunta la exhortación del v. 1 y no simplemente a la oposición entre las ceremonias externas y la racionalidad interna, como la crítica de la filosofía helenística al culto ponía de relieve; sin embargo, aunque esta referencia de los conceptos cúltricos a la realidad profana de la corporeidad terrena y humana viene a revolucionar la idea del culto, al quedar eliminadas las barreras de lo profano, sería un error considerar este pasaje paulino como un programa de secularización del culto, como un rechazo radical de todo tipo de culto cristiano³⁴.

Pablo especifica con dos imperativos correlativos esta exhortación fundamental del v. 1: los cristianos no deben comprometerse en el «esquem», es decir, en la figura concreta del presente siglo, sino que han de transformarse haciendo de su razón (νοῦς) el motor de la nueva realidad vital (cf. 6,4). Las palabras σχῆμα y μορφή designan en Pablo, no ya la figura externa frente al ser interno, sino la figura en que el ser mismo se manifiesta; ambos conceptos son casi sinónimos en este sentido, como se constata en Flp 3,21. Pablo describe en este pasaje el cambio existencial, que era el tema central de Rom 6: en el bautismo, la eficacia escatológica de Cristo como justificación y santificación (1 Cor 6,11) penetra en la vida terrena concreta, anulando lo viejo y dando nacimiento a lo nuevo (2 Cor 5,17). Esta transformación y renovación determina a partir del bautismo la vida cristiana

32. Cf. también Cranfield 604s, que descarta con razón la interpretación según la cual se trata de un contraste entre el culto exterior y el interior (cf. por ejemplo Barrett 231). Cf. también Calvino: «La autoinmolación es el verdadero culto. El que no la acata es un falso adorador. El verdadero culto consiste en orientar toda nuestra conducta a Dios». Barth, *Röm.*, 350: «Racional frente a irracional, porque esta 'ofrenda' del 'cuerpo' es el único modo de prestar un servicio a Dios. Sólo podemos promover su causa mediante una toma de partido unilateral y resuelta por él y contra las motivaciones propias y mundanas».

33. Cf. Seidensticker, *Lebendiges Opfer*, 256-264; Schlier 358.

34. Contra Käsemann 314 con Cranfield 601s; Schlier 358.

en su totalidad. Es lo que expresan los imperativos de presente que a diferencia del infinitivo aoristo tienen un significado iterativo. La razón del cristiano es capaz, en virtud de esta renovación, de percibir, juzgar y decidir (δοκιμάζειν)³⁵ en cada situación lo que es voluntad de Dios: el bien que agrada a Dios, lo perfecto. «El bien» es el vocablo decisivo para el texto siguiente (v. 9.21; 13,3s); se trata, en el fondo, de las obras del amor (cf. Gál 6,10; 1 Tes 5,15). El que practica el amor como el verdadero bien, armoniza con la voluntad de Dios, como repite Pablo después del v. 1. Por eso el bien es lo perfecto, es el amor como «el cinturón perfecto» (Col 3,14). El comprender esto en su momento oportuno es, sin duda, una tarea de la razón³⁶. El amor se realiza en la vida concreta, corporal, pero en modo alguno está al alcance de cualquiera, sino únicamente al alcance de la razón *renovada* por el Espíritu de Dios. Todos pueden ver que es razonable la *idea* de adoptar el amor como norma ética suprema. Pero la *práctica* del amor no es algo obvio, ya que en la realidad concreta (que nunca es transparente) sólo es reconocible inequívocamente en la lógica de la cruz y sólo es realizable bajo la guía del Espíritu de Dios.

Resumen

Apelando a la misericordia de Dios, que Pablo considera en Rom 9-11 como el poder salvífico decisivo en la historia entre Dios y los hombres, y recordando lo dicho en Rom 6, el apóstol exhorta a practicar una obediencia concreta, «corporal», a la voluntad de Dios, que quiere incondicionalmente el bien como obra del amor. A través de esa práctica, el bautismo se va haciendo realidad en la vida cristiana: los cristianos no se amoldan «a este mundo» y se aplican concretamente a la transformación de su existencia por medio del Espíritu de Cristo, que ha de renovar su razón moral.

Pablo acoge un tema muy difundido en la crítica filosófica del culto y dice a los cristianos que esa práctica concreta del bien constituye el verdadero culto divino que responde a la realidad de Dios, a su amor como misericordia entrañable. Esto supone, al igual que en la tradición helenística, una crítica de todo culto *sacrificial*, mas no el rechazo del *culto* cristiano o de la *idea* de sacrificio. El sacrificio como un don ofrecido a Dios para aplacarle, merecer su favor y obtener la participación en su vida, todo esto resulta imposible en la Iglesia después de la muerte expiatoria de Cristo. Pero el holocausto de nuestra

existencia corporal, correspondiendo así a la misericordia de Dios que le hizo entregarse a nosotros, constituye la verdadera esencia del sacrificio que, en comparación con el culto sacrificial como rito, es una entrega incomparablemente más radical: la entrega de nosotros mismos en forma de respuesta absoluta a la voluntad de Dios como amor³⁷.

Esto proyecta una luz sorprendente sobre un problema ecuménico: la interpretación de la misa como sacrificio. Los reformadores combatieron la idea de la misa sacrificio como una aberración, entre otras razones, porque la misa venía a ser una acción sacrificial de la Iglesia para la expiación de los pecados actuales, a modo de complemento de la muerte expiatoria de Cristo³⁸. Se trata de una opinión difundida en la predicación popular³⁹, sin ser en modo alguno doctrina general de la Iglesia⁴⁰. El concilio de Trento defendió la idea de la misa como acción sacrificial de la Iglesia⁴¹, y el magisterio de la Iglesia católica sigue sosteniendo la misma doctrina hasta nuestros días, si bien con alguna «cautela»⁴². Los nuevos cánones de la misa ofrecen fórmulas que, en rigor, arrojan el mismo sentido⁴³. Es innegable, sin embargo, que la teología católica actual otorga un mayor peso a la idea del «sacrificio de alabanza»⁴⁴ y, sobre todo, de auto-sacrificio de la Iglesia: «La Iglesia no sacrifica a Cristo como supone una interpretación corriente; ella se 'sacrifica' a sí misma, y esto significa simplemente que participa en la obediencia de Cristo a Dios»⁴⁵. Tal es exactamente el pensamiento de Rom 12,1s. Si esta concepción del carácter sacrificial

37. Cf. Fries, H., *Der Nonkonformismus des Christen. Eine Besinnung zu Röm 12,2*, en F. Mildenerger-J. Track (eds.), *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge (FS W. Joest)*, Göttingen 1979, 161-172.

38. Cf. *Confessio Augustana* XXIV, 21 (BSELK 93,5ss) y *Apologie* XXIV, 16-67 (BSELK 353-368), y con especial energía en los artículos de Smakalda II, 2 (BSELK 416-424), aunque en ellos no se cuestiona la misa por la idea de sacrificio, sino por la praxis abusiva.

39. Cf. Massa, W., *Die Eucharistiepredigt am Vorabend der Reformation*, Steyl 1966, 98-100.

40. Cf. Pfnür, V., *Die Messe als Sühnopfer für Lebenden und Verstorbene ex opere operato*, en *Das Herrenmahl*, Paderborn-Frankfurt 1979, 101-105.

41. *Sessio XXII* (DS 937a-956), cf. especialmente los cánones 1-3 (DS 948-950).

42. Cf. la encíclica «Mysterium fidei» de Pablo VI.

43. Cf. por ejemplo canon I: «Accepta y bendice este sacrificio santo y puro que te ofrecemos por tu Iglesia santa y católica... Te ofrecemos... de los mismos dones que nos has dado, el sacrificio puro, inmaculado y santo: pan de vida eterna y cáliz de eterna salvación. Dirige tu mirada serena y bondadosa sobre esta ofrenda...». En términos parecidos se expresa el canon IV.

44. Cf. en canon I: «Te ofrecemos... este sacrificio de alabanza...» Expresiones parecidas en canon III.

45. Pesch, O. H., en J. Feiner-L. Vischer (eds.), *Neues Glaubensbuch*, Freiburg i. Br. 1973, 580; idea similar en Blank, J., *Begriff des Opfers* 35: «Hay que reconocer que la concepción tradicional de la misa como sacrificio tiende a desaparecer»; cf. *ibid.*, 50s.

35. Cf. 1 Tes 5,21 y especialmente Rom 1,28; 2,18; Flp 1,10; Ef 5,10.

36. Cf. el lugar paralelo de Flp 4,8, donde Pablo emplea una fórmula aún más general que en Rom 12,2.

de la misa con referencia a la vida cristiana como auto-sacrificio común ofrecido a Dios se abre camino, quedará eliminado el punto de fricción confesional más serio desde la perspectiva del nuevo testamento y se impondrá una idea de la eucaristía como sacrificio que sea aceptable para todas las confesiones, sobre la base de Rom 12,1s⁴⁶.

2. 12,3-8 El criterio de los carismas

Bibliografía: Benoit, P., *L'Eglise Corps du Christ: Communio* 11 (1969) 971-1028; Bosch, J. S., *Le Corps du Christ et les charismes dans l'épître aux Romains*, en Lorenzo de Lorenzi (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Série Monographique de «Benedictina», Section Biblico-Oecuménique IV, Roma 1979, 51-83; Brockhaus, U., *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972; Cranfield, C. E. B., Μέτρον πίστεως, in *Rom XII,3: NTS* 8 (1961-1962) 345-351; Dubarle, A. M., *L'Origine dans l'Ancient Testament de la notion paulinienne de l'Eglise Corps du Christ*, en *Studiorum Paulinorum Congressus* I, 231-240; Grau, F., *Der neutestamentliche Begriff χάρισμα seine Geschichte und seine Theologie*, Tübingen 1946; Greeven, H., *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der «Ämter» im Urchristentum*, en K. Kertelge (ed.), *Das kirchliche Amt im NT*, Darmstadt 1977, 305-361; Hegemann, H., *Zur Ableitung der Leib-Christi-Vorstellung: ThLZ* 85 (1960) 839-842; Herten, J., *Charisma — Signal einer Gemeindefunktion des Paulus*, en J. Hainz (ed.), *Kirche im Werden*, München 1976, 59-89; Menoud, Ph. H., *L'Eglise et les ministères selon le NT*, Neuchâtel-Paris 1949; Neugebauer, F., *In Christus*, Göttingen 1961; Ort Kemper, F.-J., *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13 (NTA NF 14)*, 41-85; Schlier, H., *Corpus Christi*, RAC III, 437-453; Schulz, S., *Die Charismenlehre des Paulus*, en J. Friedrich y otros (eds.), *Rechtfertigung. FS E. Käsemann*, Tübingen 1976, 443-460; Schürmann, H., *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, en *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970 (KBANT), 236-267; Schweizer, E., *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena*, en *Neotestamentica*, 272-292; Id., *The Church as the Missionary Body of Christ*, en *ibid.*, 317-329.

3 Además, en virtud del don que he recibido, aviso a cada uno de vosotros, sea quien sea, que no se tenga en más de lo que hay que tenerse, sino que se tenga en lo que debe tenerse, en la medida de la fe que Dios le ha dado. 4 Porque en el cuerpo, que es uno, tenemos muchos miembros, pero no todos tienen la misma función; 5 lo mismo nosotros, con ser muchos, unidos a Cristo formamos

46. Cf. el amplio excurso de Melancthon, a propósito de Rom 12,1, sobre la distinción entre *sacramentum* y *sacrificum* y sobre la idea cristiana del sacrificio «eucarístico» frente al sacrificio «expiatorio»; *Romanos* (1556) 286-290.

un solo cuerpo y, respecto de los demás, cada uno es miembro; 6 pero con dotes diferentes, según el regalo que Dios nos haya hecho; si es el don de profecía, ejérzase en proporción a la fe; 7 si el servicio, dedicándose a servir; si la enseñanza, a enseñar; 8 si la exhortación, a exhortar. El que contribuye, hágalo con sencillez; el encargado, con empeño; el que reparte la asistencia, con simpatía.

Análisis

Enlazando con lo anterior mediante la particular γάρ, pero destacando lo que sigue con una nueva introducción, el apóstol concreta la exhortación de v. 1s. En v. 3 se dirige a cada uno de los destinatarios y en v. 4s argumenta con el símil del organismo. Comienza con un participio y sigue en los v. 6-8 con una especificación sobre los diversos tipos carismáticos, distinguiéndolos primero con la partícula εἴτε y en los tres últimos miembros en serie asindética. Falta el verbo principal. Se trata, pues, formalmente de un anacoluto que, sin embargo, apenas se advierte porque en cada miembro se sobrentiende un imperativo tácito. Así el pasaje de los v. 6-8 resulta una serie de exhortaciones formuladas lacónicamente y subordinadas al título del participio introductorio del v. 6a.

Explicación

La introducción de v. 3a corresponde a la del v. 1a, pero se concreta con miras al tema siguiente. La palabra autoritativa de Pablo (λέγω)⁴⁷ se materializa ahora especialmente en su autoridad como apóstol: en la gracia que recibió al ser llamado al anuncio del evangelio (cf. 1,5) y que le confiere todos los poderes en el ejercicio de su ministerio apostólico (cf. 15,15s; 2 Cor 13,10). La exhortación va dirigida a la comunidad romana. A pesar del carácter general de la exhortación de los v. 1s, basada en la conversión a la fe, cada cristiano

47. Λέγω corresponde a παρακαλῶ del v. 1, y tiene por tanto matiz imperativo; cf. 2,22 y especialmente 1 Cor 7,8 donde λέγω aparece en correspondencia con παραγγέλλω del v. 10, y la palabra del apóstol en correspondencia con la del Kyrios. Cf. por ejemplo Gál 1,9; 5,2. La expresión «yo digo», no sólo introduce muchas sentencias de Jesús, sino también «palabras» autoritativas de la tradición judía; cf. por ejemplo los textos en Berger, K., *Die Amen-Worte Jesu (BZNW 39)*, 1970, 92 nota 89; Id., *Zur Geschichte der Einleitungsformel 'Amen, ich sage euch'*: ZNW 63 (1972) 45-75, aquí 54-66.71s; también Müller, U. B., *Prophezie und Predigt im NT (StNT 10)*, 1975, 130-140.

es responsable a su modo de la práctica de esa fe, ya que no todos poseen las mismas dotes ni la misma vocación. La frase en infinitivo que sigue al «yo digo», en un juego de palabras muy eficaz que Pablo toma de la tradición helenística⁴⁸ aclara el pensamiento del apóstol. La ética griega prescribe que el hombre racional, si quiere «vivir sanamente», ha de guardar la justa medida (μεσότης) en todo y no estimarse en más de lo que es. En este sentido la σωφροσύνη viene a ser como el arte de encontrar y guardar este justo medio racional y correcto, las virtudes cardinales, que aparece también en el judaísmo helenístico⁴⁹. Pablo, sin embargo, determina este justo medio partiendo de la experiencia de fe, como hecho básico para los cristianos. Recoge la idea de 8,5s con el término φρονεῖν («tener por», «considerar») y las ideas de 11,20, previniendo contra un ὑπερφρονεῖν («tenerse en más»); no se refiere, sin embargo, a las relaciones entre los paganos y los judíos, sino, como indican los v. 6s, de los carismáticos entre sí. Nadie debe sobreestimar su propio carisma por encima del de los otros, sino respetar la medida que Dios puso para su φρονεῖν y guardar la debida circunspección (cf. 8,26). La σωφροσύνη que conviene a un cristiano como carismático consiste en realizar la «medida de fe» que Dios concedió a cada uno⁵⁰.

Qué significa propiamente la expresión μέτρον πίστεως⁵¹. Algunos exegetas ya en la Iglesia antigua⁵² entienden el genitivo en significado partitivo e interpretan πίστις en el sentido de 1 Cor 12,9, como el carisma especial de la fe capaz de realizar prodigios. Pero esto se contradice con el hecho de que los destinatarios de la carta sean todos los romanos (παντι τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν) y con el carácter de la frase como título general de las exhortaciones concretas siguientes. Otro tanto cabe objetar contra una segunda y difundida interpretación según la cual la idea de Pablo es que «la medida de la fe (genitivo partitivo) se otorga individualmente a cada fiel»⁵³. Es cierto que se encuentran en diversos lugares paulinos algunas afirmaciones cuantificadoras en relación a la fe: Pablo habla de un crecimiento (2 Cor 10,15), de una carencia (1 Tes 3,10), de la fuerza y la debilidad en la fe (Rom 14,1ss). Pero la idea de una diversa medida de fe otorgada a cada cristiano no sólo brilla por su ausencia en Pablo, sino

48. Sobre la paranomasia ὑπερφρονεῖν-σωφρονεῖν, cf. textos en Pr-Bauer 1665.

49. Cf. Luck, U., en ThWNT VII, 1094-1098.

50. Hay que evitar la atracción gramatical: ἐκάστῳ, ὡς ἐμέρισεν αὐτῷ ὁ θεός μέτρον πίστεως, o bien ἐκάστῳ κατὰ τὸ μέτρον πίστεως ὃ ἐμέρισεν αὐτῷ ὁ θεός.

51. Cf. sobre todo Cranfield 613-616 e Id., Μέτρον πίστεως in Romans XII,3: NTS 8 (1961-1962) 345-351.

52. Cf. por ejemplo Eucumenio 565; Teofilacto 501; modernamente, Zahn 542; Lange 296; Barrett 235.

53. Schlier 367; en términos similares por ejemplo Michel 296s; Ort Kemper, *Leben*, 45s.

que resulta imposible⁵⁴. Tampoco cabe apelar a 1 Pe 4,10, que no habla de la fe, sino del carisma que se concede a cada uno; y en cuanto a Ef 4,7, el sentido es que a cada uno se le distribuye la gracia «en la medida en que Cristo nos la dio». Esta idea concuerda con Rom 12,6, mas no con 12,3.

El giro μέτρον πίστεως debe entenderse más bien en la línea del giro paralelo κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως de v. 6, teniendo en cuenta además que sólo en estos dos pasajes se habla expresamente de la fe. Desde esta óptica, μέτρον debe poseer un significado absoluto y no un significado cuantificante: la medida como norma o criterio⁵⁵. Y πίστις significa o bien la *fides quae creditur* o la *fides qua creditur*, en el sentido de que a cada cristiano se le ha dado la fe como criterio para su conducta (cf. Gál 5,6). El genitivo debe entenderse entonces como simple aposición: la fe que todo cristiano ha recibido es el único criterio absolutamente igual para todos, criterio que el carismático debe «considerar» y seguir. La expresión ἐκάστῳ ὡς no significa una porción de fe desigual para cada individuo, sino el único criterio que debe calibrar los distintos carismas que aparecen en la convivencia cristiana⁵⁶.

El mejor respaldo de esta interpretación es la plena coincidencia 4s con el texto que sigue en v. 4s. Estos versículos, en efecto, no tratan de preservar la fe individual de toda uniformación, sino a la inversa, recuerdan el deber de aplicar los diversos carismas en la comunidad. Esto es lo único que los carismáticos deben «considerar» cuando se ajustan al criterio de la fe, que es común a todos: que sean «útiles» con su propio carisma a la vida de la comunidad, que contribuyan a la «edificación» de la Iglesia. Tal es la intención de 1 Cor 10, 23s, que Pablo desarrolla en Rom 12-14 con miras a la colaboración de los diversos carismas y que ilustra en 1 Cor 12,12ss con el mismo símil del cuerpo y sus miembros que en Rom 12,4s. Pero, mientras que allí la idea de la comunidad como organismo (1 Cor 12,14-26) se basa en el principio de que esta comunidad es en su conjunto «el Cristo» (1 Cor 12,12), es decir, el «cuerpo de Cristo» (12,27), Pablo desarrolla en Rom 12,4s la primera idea y califica a la comunidad de organismo «en Cristo» (cf. Gál 3,28, εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

La concepción eclesiológica del organismo aparece por primera vez en Pablo. Tiene su raíz en una imagen corriente de la ética social helenística: la comunidad política, el Estado, es semejante al cuerpo del hombre, donde todos

54. Sobre Rom 14,1, cf. 14,23.

55. Cf. Mc 4,24 par y en Pablo 2 Cor 10,12ss, donde sin embargo se hace referencia al área confiada a Pablo como misionero de los paganos.

56. En este sentido se pronuncia, en forma convincente, Cranfield 615s.

los miembros han de colaborar con una función especial para beneficio de la totalidad y no pueden alzarse unos contra otros⁵⁷. Pablo aplica la misma imagen a la colaboración de los diversos carismas entre sí (1 Cor 12,14-26), donde actúa un mismo espíritu (v. 4-11) que todos los cristianos recibieron en el bautismo (v. 13). Así Pablo confiere a la idea de organismo una base nueva, específicamente cristiana: el organismo de la Iglesia como comunidad carismática de servicio es el cuerpo de Cristo (v. 27). Es Cristo mismo el que da la unidad al cuerpo (v. 12). «En Cristo Jesús», todos los cristianos han pasado a ser hijos de Dios mediante una misma fe (Gál 3,26). Quedaron vinculados a Cristo por medio del bautismo (v. 27), de forma que todas las diferencias religiosas y sociales que existían antes entre ellos, desaparecen: todos son «uno» (εἷς) en Cristo Jesús; es decir, todos son cristianos (v. 28)⁵⁸, cuyo ser está definido por su pertenencia a Cristo (v. 29). Esta idea no se puede explicar, a mi juicio, como una reelaboración cristiana de un mito primitivo, de proveniencia judía o pagana. La idea de 1 Cor 15,21.44ss y de Rom 5,12-21 tampoco es, a mi juicio, el origen de la concepción del cuerpo de Cristo⁵⁹; falta allí, en efecto, la noción colectiva del cuerpo⁶⁰, mientras que aquí falta toda referencia a Adán. Tampoco es posible saber, en fin, de qué modo la idea del cuerpo de Cristo pudo surgir de determinados temas de la tradición bautismal, si bien Pablo la propuso en 1 Cor 12,13 y en Gál 3,27s teniendo presente el acontecimiento del bautismo. Pablo pudo muy bien haberse inspirado en la interpretación eclesiológica de las palabras de la última cena conforme a la tradición que recoge 1 Cor 10,16s. En esa tradición figura la palabra σῶμα (cf. 1 Cor 11,24); y cuando Pablo infiere de la acción sacramental del pan la participación común de todos los comensales en el cuerpo de Cristo (1 Cor 10,17s), esta idea sólo dista un paso del texto de 1 Cor 12,12ss. Es verdad que allí la base argumentativa no es la cena del Señor, sino el bautismo, pero esto puede obedecer a que Pablo apunta en este contexto a la idea de un organismo pneumático, y el origen de todos los carismas como dones del Espíritu está precisamente en la infusión del Espíritu en el bautismo. Sin embargo, cabe preguntar al menos si el texto de 1 Cor 12,13 ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν («bebimos de un mismo Espíritu») no alude a la cena del Señor⁶¹, como se desprende por lo demás de 1 Cor 10,1-4, donde se yuxtaponen asimismo el bautismo y

57. Cf. el conocido apólogo del estómago y las extremidades con el que, según Tito Livio 2,32, Menenio Agripa convenció a los plebeyos para que desistieran de la secesión y de la fundación de una ciudad propia; cf. especialmente Platón, *Rep.* 462c-d; Plutarco, *Arat.* 24,5 y los documentos de Lietzmann sobre 1 Cor 12,12 (HNT 9) 62.

58. Cf. Betz, H. D., *Galatians (Hermeneia)*, Philadelphia 1979, 181-201.

59. Así interpreta Käsemann 322s.

60. Σῶμα πνευματικόν 1 Cor 15,44 significa sólo el cuerpo «individual» de Cristo resucitado como último Adán, a cuya «imagen» los cristianos se transformarán en la resurrección al final de los tiempos (v. 49.53s). También en los textos donde el bautismo se interpreta como un «revestimiento» de Cristo, a la luz de Gén 1,26 (Col 3,10s), falta la idea de cuerpo colectivo.

61. Así interpreta también, por ejemplo, Conzelmann, H., *1 Kor* (KEK V), ¹¹1969, 250 nota 17. La única objeción sería el aoristo ἐποτίσθημεν, si bien en paralelo con ἐβαπτίσθημεν podría significar la primera celebración de la cena, que seguía inmediatamente al bautismo; cf. *supra*, 42.

la cena del Señor y se califica esta última de πνευματικὸν βρῶμα y πνευματικὸν πόμα («comida y bebida espiritual») (cf. Did 10,3).

El pasaje de Rom 12,4s presupone sin duda la idea del cuerpo de Cristo expuesta en 1 Cor 12. Pero tal idea no influye en el contexto⁶². Pablo se refiere a la imagen del organismo exactamente como en 1 Cor 12,12s: el cuerpo está estructurado de forma que los diversos miembros cumplan su función específica, y no todos la misma función. También los cristianos constituyen un solo cuerpo, porque su lugar existencial está «en Cristo Jesús» (cf. 8,2.39). Pero esto significa, en cuanto a sus mutuas relaciones⁶³, que los cristianos no son ni pueden ser sino miembros. Ninguno representa, pues, al cuerpo en su conjunto; pero nadie sobra. La conclusión que Pablo persigue, aparece a continuación. Se trata de que los diversos carismas de la comunidad realicen su función especial. Pablo presupone, como en 1 Cor 12, que todos los cristianos, participan en la gracia del acontecimiento de Cristo (cf. 3,24; 5,2.15.17.20s; 6,14). Pero esa única χάρις se manifiesta en cada cristiano en una serie de variados χαρίσματα⁶⁴. Este pasaje no hace referencia (como el de 1 Cor 12,13) a la diversa importancia de los carismas⁶⁵; la lista que ofrece no significa un orden de prioridad (como la de 1 Cor 12,28s). El texto hace hincapié, más bien, en la diversa aportación de cada carisma a la vida de la comunidad. Todos los efectos del Espíritu son importantes e insustituibles dentro de su variedad. Por eso los carismáticos deben explotar los dones recibidos y limitarse, por otra parte, a la función que se les ha reservado.

En primer lugar está la profecía. Es el don de la predicación inspirada, cuyo contenido Pablo describe en 1 Cor 14,3 como οἰκοδομή (edificación), παράκλησις (exhortación) y παραμυθία (consolación)⁶⁶. Aunque este don profético (según 1 Cor 14,29ss) pueda ser fruto de la inspiración pneumática de diversos cristianos en las asambleas de culto, consta sin embargo que las comunidades paulinas conocieron un ministerio profético fijo, junto al ministerio del maestro (1 Cor 12,28). A este

62. En este sentido se pronuncia, correctamente, Cranfield 617s.

63. Sobre τὸ δὲ καθ' εἷς, cf. Bl-Debr-Rehkopf § 305,2, nota 5.

64. Sobre el concepto cf. Conzelmann, H., en ThWNT IX, 393 (allí, como en Käsemann 316 y Cranfield 619 nota 1, bibliografía). Grau, F., *Der ntl. Begriff χάρισμα*, 188s, y después de él Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 160, niegan que según Pablo cada cristiano participa en los carismas. Pero esto mismo indica la correspondencia de los carismas con la χάρις en Rom 12,6.

65. Contra Cranfield 619.

66. Cf. Müller, U. B., *Propheie*, 37-46, que apunta a la función que corresponde exactamente a la predicación profética según la concepción deuteronomística, descrita por Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), 1967, 69s.

ministerio se refiere el texto: el que posee el don permanente de la predicación profética debe emplearlo «en proporción a la fe». La expresión κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως corresponde al μέτρον πίστεως del v. 3. Pero aquí se trata especialmente del criterio que cada profeta debe seguir y al que ha de atenerse (1 Cor 14,29; cf. 12,10). La fe, que es común a todos, porque se dirige al único Señor, Cristo, el Resucitado (cf. Rom 10,9s), es el horizonte hermenéutico normativo para toda predicación en el culto divino⁶⁷.

7 Junto a la profecía está la diaconía. El término puede designar el «servicio» de la predicación (cf. 11,13; 15,31; 2 Cor 3,7-9; 4,1; 5,18; 6,3); pero seguiría una determinación de genitivo. El término puede significar también, en un sentido más amplio, toda responsabilidad en el «servicio» de Dios dentro de la comunidad (cf. 1 Cor 12, 5 y especialmente Ef 4,12); pero en esta significación la palabra no tendría ningún perfil concreto entre los fieles⁶⁸. Ese perfil aparece sólo si se entiende en el sentido especial de realización de cualquier clase de tareas organizativas y benéficas en la comunidad, es decir, como «ministerio» de la «diaconía»⁶⁹(cf. 16,1; Flp 1,1 y especialmente Hech 6,1s; 1 Tim 3,8ss). Es verdad que no hay prueba alguna en favor del sustantivo con este significado; pero algunos textos sugieren la designación de las colectas como διακονία (2 Cor 8,4; 9,1.12s; cf. 8,19s; Rom 15,25), y un paralelo próximo es 1 Pe 4,11 (junto a λαλεῖν)⁷⁰. Entonces debe entenderse lo que sigue como que los dos primeros participios glosan la profecía del v. 6b y los tres últimos la diaconía del v. 7a.

Si la «exhortación» (παράκλησις) es el objetivo principal de la predicación profética, la «enseñanza» (διδασκαλία) es probablemente objeto de un servicio especial (cf. 1 Cor 12,28; 14,6.26; Ef 4,11; Did 15,1s), análogo al servicio de los letrados en la sinagoga (cf. Rom 2,20). El sustantivo διδασκαλία aparece en Pablo, aparte de este pasaje, únicamente en 15,4, y sólo más tarde, en las cartas pastorales, pasa a ser la designación fija de la transmisión ortodoxa de la doctrina⁷¹.

67. Por eso πίστις se entiende, con razón, preferentemente en el sentido de *fides quae creditur*, es decir, de la fe tradicional; cf. por ejemplo Bultmann, R., ThWNT VI, 214; Müller, *Prophetie*, 27; Käsemann 326; Schlier 370. Como *fides qua creditur* interpreta Cranfield 621, que rechaza con razón una idea muy difundida en el pasado, en el sentido de una fe especialmente carismática (1 Cor 12,9; 13,2), por ejemplo en Zahn 544; Sanday-Headlam 356s; Gaugler II, 243s; Barrett 235.

68. Los participios que siguen en los v. 7b-8 no son necesarios como explicitación de διακονίαν del v. 7a, por lo que parecen sugerir un significado general; contra Zahn 546; Lagrange 299; Schlier 370.

69. Así todos los comentarios recientes; también Käsemann 327; Cranfield 622s.

70. Cf. Brox, N., *Der erste Petrusbrief* (EKK XXI), 207.

71. Cf. Brox, N., *Die Pastoralbriefe* (RNT 1969 7/2), 107s.

Las tres actividades nombradas en último término son de tipo 8 benéfico y organizativo⁷². La palabra ὁ μεταδιδούς puede designar el socorro privado con los propios medios (Ef 4,28; cf. Heb 13,16)⁷³ o bien la distribución de recursos de la comunidad a los necesitados⁷⁴. En el primer caso, «con sencillez» (ἐν ἀπλότητι) significa que la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha (Mt 6,3): con desprendimiento (cf. 2 Cor 8,2; 9,11-13); en el segundo caso, que el distribuidor sea absolutamente honesto⁷⁵. La palabra ὁ προϊστάμενος significa, o bien el «presidente de la comunidad»⁷⁶ o de comunidades domésticas⁷⁷ (1 Tes 5,12s; 1 Tim 5,17; cf. en cotejo con Heb 13,17) o bien el que tiene a su cargo el «cuidado» de los miembros de la comunidad que no pueden proveer a su propio sustento (cf. Febe como προστάτις πολλῶν 16,2)⁷⁸. El lugar que ocupa en el texto entre dos actividades benéficas, hace pensar más bien en este segundo significado. El encargado debe comprometerse personalmente en su obra (ἐν σπουδῇ); 1 Tes 5,12 habla de un esfuerzo (κοπιῶντες). Ὁ ἐλεῶν, en fin, puede designar, con arreglo al uso lingüístico judío, la limosna. Pero en este caso se trata con mayor probabilidad de un significado más general apoyado en textos judíos⁷⁹, es decir, cualquier ayuda práctica (cf. Lc 10,37): cuidado de los enfermos, asistencia a los presos, etc. El que practica esto, debe hacerlo «con simpatía» (cf. 2Cor 9,7, donde Pablo cita Eclo 22,8)⁸⁰; en sentido negativo: «sin refunfuñar» (1 Pe 4,9).

Las tres últimas exhortaciones difieren de las precedentes en que la expresión que sigue a ἐν no llevan el sustantivo correspondiente al participio, sino otro sustantivo. Si la exhortación persigue, a la luz de los carismas de la palabra, que cada cual se concentre y limite a su

72. La introducción con εἶτε se omite aquí por una razón retórica.

73. Así Cranfield 624s.

74. Así Lietzmann 109 y después de él Käsemann 327; Schlier 372.

75. Schlier 372 nota 23 remite a Testsc 3ss; Pr-Bauer 170, al paralelismo con ἀκακία en Filón y Hermas. Otros puntos en van Unnik, W. C., *The Interpretation of Romans 12: 8*, en M. Black y otros (ed.), *On Language, Culture and Religion. FS Eugene A. Nider*, Mouton 1974, 169-183.

76. Así opinan por ejemplo Lietzmann 109s; Schmidt 212; Barrett 239. Käsemann 327 apunta, con apoyo en 1 Tes 5,12, «a diversas tareas de organización, hasta la fundación de comunidades domésticas y... la normativa de resolución de querrelas»; en sentido análogo se pronuncia Greeven, *Propheten*, 31-41.

77. Cf. 1 Tim 3,4s.12, donde προϊστασθαι hace referencia a la casa propia.

78. Así opina Michel 300; Cranfield 626s.

79. Cf. los textos en Schlier 372 nota 27.

80. Bill III, 296 cita LevR 34 (131^b): «R. Jizchaq (alrededor de 300) dijo: La *torá* quiere enseñarte buenas costumbres: que una persona, cuando da limosna עושה מצוה (=ὁ ἐλεῶν), debe hacerlo con el corazón alegre ביעל שמה», cf. Bultmann, R., ThWNT III, 298s.

don y su tarea, de forma que no surjan rivalidades entre predicadores, maestros y pastores, sino que se complementen mutuamente, la actividad diaconal debe ejercerse con lealtad, empeño y alegría, evitando personalismos y todo lo que puede herir o deprimir al que recibe ayuda, y creando un ambiente distendido y tranquilo ante la experiencia de que se hace realidad entre ellos la ayuda de Dios.

Resumen

Lo primero y lo más importante que salta a la vista en la glosa concreta de la exhortación básica de 12,1s es la colaboración carismática en la vida de la comunidad. La existencia cristiana no puede limitarse a la esfera privada de la interioridad. El Espíritu que los cristianos han recibido, introduce a éstos en la comunión de la Iglesia. Distribuye su fuerza en diversos dones *para que* los cristianos formen una *comunidad* y la Iglesia sea un espacio vital donde todos se ayuden mutuamente a vivir esa vida nueva, gozosa y plena que les fue revelada por medio de la cruz y la resurrección de Cristo. Si es el Espíritu el que influye con su inspiración en los cristianos carismáticos, y si los hombres colaboran responsablemente con su acción, la causa creadora y sustentadora de los carismas es la gracia como fuerza renovadora de Dios. Llama la atención que Rom 12 no mencione aquellos carismas que marcan las mayores diferencias entre unos y otros y que tanta rivalidad suscitaron en Corinto: glosolalia, taumaturgia, etc. En la primera Carta a los corintios, Pablo subordinó estos carismas individuales a los carismas (constructivos) de la comunidad; por eso no los menciona aquí. En lugar de interpretar esto como un silencio deliberado y de sentido polémico, parece más correcto entenderlo como el resultado de aquellas luchas; los cristianos habían aprendido que el lugar de los carismas era la comunidad y no la conciencia interna de cada cual, y que la meta de su acción consistía en el aporte a la convivencia de los individuos como miembros del único cuerpo de Cristo. Si no puede darse una acción del Espíritu que no tenga su norma y criterio en una fe común, tampoco puede haber una conducta cristiana que prescinda de la Iglesia para entrar en una supuesta comunicación directa con Dios, prescindiendo de los hermanos. La condición de carismático significa siempre y fundamentalmente relativizarse a sí mismo y ponerse al servicio de los demás. Y justamente en este sentido, cada cristiano resulta insustituible como individuo. Si los miembros son miembros de un mismo cuerpo, el cuerpo no existe sin la pluralidad de los miembros. No puede haber una Iglesia de Cristo donde el individuo pueda desaparecer o diluirse, ya que el Espíritu de la Iglesia

es la fuerza de la gracia, aquella fuerza de Dios que convirtió su propia justicia, por medio de Cristo, en misericordia, en amor que se entrega. Por eso, si los carismas de la palabra revisten una importancia decisiva en la predicación, exhortación y cura de almas, igual importancia poseen los carismas de la ayuda práctica a los hermanos en los ministerios de la diaconía y la administración de la comunidad.

3. 12,9-21 El amor como criterio del bien

Bibliografía: Dabeck, F., *Der Text Röm 12,1-13,10 als Symbol des Pneuma*, en *Studiorum Paulinorum Congressus II* (An Bibl 18), Roma 1963, 585-590; Daube, D., *Jewish Missionary Maxims in Paul: StTh 1* (1948) 158-169; Käsemann, E., *El culto en la vida cotidiana del mundo*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 21-28; Merk, O., *Handeln aus Glauben*, (MThSt 5), 1968 159-161; Ort Kemper, F.-J., *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13* (NTA NF 14), 85-125; Stendhal, K., *Hate, Non-Retaliation, and Love: HThR 55* (1962) 343-355; Talbert, Ch. H., *Tradition and Redaction in Romans XII,9-21: NTS 16* (1969) 83-93.

9 El amor, sin ficciones: aborreced lo malo y apegaos a lo bueno.
 10 Como buenos hermanos, sed cariñosos unos con otros, rivalizando en la estima mutua.
 11 En la actividad no os echéis atrás; en el Espíritu manteneos fervientes, siempre al servicio del Señor.
 12 Que la esperanza os tenga alegres, sed constantes ante las dificultades y asiduos en la oración; 13 haceos solidarios de las necesidades de los consagrados; esmeraos en la hospitalidad.
 14 Bendecid a los que os persiguen; bendecid, sí, no maldigáis.
 15 Con los que están alegres, alegraos; con los que lloran, llorad.
 16 Andad de acuerdo unos con otros; no penséis en grandezas, que os atraiga lo humilde; no mostréis suficiencia.
 17 No devolváis a nadie mal por mal. Procurad la buena reputación entre la gente.
 18 En cuanto sea posible, y por lo que a vosotros toca, estad en paz con todo el mundo.
 19 Amigos, no os toméis la venganza, dejad lugar al castigo, porque dice el Señor en la Escritura: «Mía es la venganza, yo daré lo merecido».
 20 En vez de eso, «si tu enemigo tiene hambre dale de comer; si tiene sed dale de beber; amontonarás carbones encendidos sobre su cabeza».
 21 No te dejes vencer por el mal, vence al mal a fuerza de bien.

Análisis

A las exhortaciones sobre los carismas siguen sin solución de continuidad las referentes al comportamiento mutuo. Esto no quiere decir que v. 9-21 «describan el polifacético servicio carismático de

los cristianos»⁸¹, pues ello significaría ignorar que las nuevas exhortaciones van dirigidas a todos los cristianos sin distinción, mientras que lo peculiar de v. 6-8 consiste en la exhortación diferenciada εἴτε... εἴτε. V. 9ss conectan, sin embargo, con v. 1s y explican lo que significa la paraclesis, actuando mediante la fuerza de la misericordia divina, en la convivencia de aquellos que no se amoldan al «esquema» de este mundo, sino que se van transformando «con la nueva mentalidad», y en qué consiste «lo bueno, conveniente y acabado» en la práctica de la vida cristiana⁸².

No se advierte una *articulación* precisa. Las escuetas formulaciones sin *verbum finitum* continúan en v. 9-13. Los adjetivos y los participios⁸³ tienen sentido imperativo. Se yuxtaponen como cuentas de un collar: cada uno aparte, pero contiguo a los otros. Los imperativos del v. 14 apenas interrumpen la sucesión; la serie asindética de infinitivos y participios prosigue en v. 15-19 y —tras la cita de v. 19b-20— finaliza en la frase del v. 21 de corte retórico. En cuanto al contenido, cabe distinguir entre exhortaciones sobre el comportamiento intracomunitario de v. 9-13 y las referentes al comportamiento *ad extra*, desde el v. 14. Se trata, con todo, de exhortaciones muy complejas, y sólo cabe mencionar como motivos de conexión el amor y la práctica del bien⁸⁴.

Tanto el estilo de la serie asindética de exhortaciones, formuladas a menudo en participio sin *verbum finitum*, como los temas de la paraclesis son en buena medida tradicionales. Es verdad que Pablo no asimila ideas concretas de la tradición⁸⁵, pero se mantiene dentro de un esquema de glosas catequéticas que estaba muy difundido en el

81. Käsemann 328.

82. Cf. en este sentido Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 160s; Schlier 374. Macdonald, A. B., *Christian Worship in the Primitive Church*, London 1935, 18 distingue entre el culto como raíz de las exhortaciones en los v. 3-8 y la convivencia diaria en los v. 9ss.

83. Daube, D., *Participle and Imperative in I Peter*, en E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London 1955, 467-488, explica el estilo participial imperativo que se encuentra también en 1 Pe, por influencia del estilo didáctico hebreo-araméico correspondiente; asimismo Lohse, E., *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, en *Einheit des NT*, 314-316. Contra esta posición Meecham, H. G., *The Use of the Participle for the Imperative in the NT*: ET 58 (1947) 207s; Salom, A. P., *The Imperative Use of the Particles*: The NT Australian Biblical Review 11 (1963) 41-49.

84. Las exhortaciones de los v. 9s influyen bastante en los v. 9-13. Los v. 14-21 apuntan desde el v. 17 a las relaciones de αγαθόν y κακόν.

85. Contra Talbert, *Tradition*, que presupone en los v. 9-13 un fragmento de la tradición judeocristiana (formulado originariamente en arameo) y en los v. 14-21 un fragmento tradicional de 6 líneas (v. 16ab.17a.18.19a.21), que Pablo ampliaría redaccionalmente.

cristianismo primitivo, aun fuera del área de la misión paulina. Es especialmente aleccionadora la comparación con 1 Tes, Col/Ef y, sobre todo, 1 Pe⁸⁶.

Explicación

Abre el discurso lo que constituye el fundamento y elemento decisivo tanto en la colaboración de los carismas (cf. 1 Cor 13) como en la conducta interna y externa de la comunidad: el amor. El amor, infundido por el Espíritu en los corazones (5,5), como la fuerza mediante la que Dios hace justa la injusticia (5,8) y que ningún otro poder puede compararse hasta la vida eterna (8,35-39), debe mantener la prioridad en la convivencia de los cristianos. Debemos guiarnos por él, de forma que penetre toda nuestra conducta y nos dejemos poseer, pero también de forma que obedezcamos siempre el amor de Dios para que el amor nunca «busque lo suyo» (1 Cor 13,5). Si nos identificamos totalmente con el amor —al modo del actor antiguo que lleva su «personaje» como una máscara que oculta su verdadero rostro— o si lo usurpamos para nosotros mismos en lugar de dejarnos adueñar de él —también como el actor que hace lo posible para que la máscara que lleva parezca su propia persona—, entonces traicionamos al amor por hipocresía o por cualquier especie, sutil y refinada, de υπερφρονεῖν (v. 3). Hay que hacer notar que la expresión ἡ ἀγάπη, siguiendo el lenguaje parenético⁸⁷, se refiere al comportamiento humano de los destinatarios. Por eso se añade que el amor debe ser ἀνυπόκριτος⁸⁸, al igual que en la paraclesis del cristianismo primitivo se prevenía siempre contra el peligro de oculta perversión del amor (cf. en especial 2 Cor 6,6; Gál 5,14; 1 Pe 1,22). Pero hay que recordar que el amor sólo puede ser auténtico si se reconoce sin ambages su origen divino y su carácter de don del Espíritu (cf. 15,30), como *el* carisma καθ' υπερβολήν, superior a todos los otros y criterio de todos ellos (1 Cor 12,31). En la línea de v. 2, sigue en v. 9b la orientación inequívoca de toda conducta cristiana hacia el bien y contra el mal. Pablo utiliza aquí términos emocionales: ἀποστουδύντες implica «aborrecer», y κολλώμενοι, la adhesión a algo (cf. Mt 19,9; 1 Cor

86. Para una primera información sobre los lugares paralelos más importantes cf. las tablas sinópticas I y VIa en Selwyn, E. G., *First Peter*, 370s y 408-411.

87. Cf. por ejemplo 13,10; 1 Cor 8,1; 13,4ss; 14,1; Gál 5,13; 1 Tes 1,3; 3,12; Col 3,14; Tit 2,2; 1 Pe 4,8; 2 Pe 1,7; Ap 2,19; 1 Clem 48,1; 47,5.

88. Cf. sobre el tema y en relación con el grupo lexical ὑποκρίνεσθαι, ὑπόκρισις, ὑποκριτής ThWNT VIII, 558-571.

6,16), plena entrega (cf. 1 Cor 6,17)⁸⁹. El nexa con el v. 9a se advierte cuando el v. 10, tras lo dicho en el v. 9b, concreta la exhortación sobre el amor; pero sobre todo en el v. 21, como meta de toda la serie de exhortaciones (v. 14ss). Si el amor es en 1 Cor 12-14 el criterio de los carismas, es aquí el criterio de lo que, según el v. 2, es el bien como objeto de la voluntad de Dios. El bien y el mal, en definitiva, difieren sólo en el amor (cf. 13,10). El amor es la definición cristiana del bien.

- 10 Pero esto significa también que el amor nunca cubre el mal; el texto de 1 Pe 4,8 tampoco expresa esta idea, aunque sí Sant 5,20. Hay que decir, más bien, que el amor «no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad» (1 Cor 13,6)⁹⁰. El amor deber extenderse a todo prójimo, como dice 13,8-10; pero tiene su centro en la comunidad, como «amor fraterno» (φιλαδελφία)⁹¹. Dios mismo proclama el amor (1 Tes 4,9) como primer «fruto del Espíritu» (Gál 5,22); su realización en la convivencia cristiana convierte a los cristianos en «lumberas del mundo» (Flp 2,15). El amor fraterno posee calor emocional⁹² e implica una exigencia muy concreta: hay que estimar en más el honor de los otros que el propio (Flp 2,3). Según 1 Cor 12,23s, es una obligación tratar con más deferencia a aquel que en la comunidad parece menos estimable a los ojos humanos. Pablo desarrolla este punto en Rom 14s. Razona así: el hermano es digno de honor porque «Dios le ha acogido» (14,3) y «Cristo murió por él» (14,15). El amor de Dios demostrado en la cruz de Cristo crea nuevas pautas para calibrar el honor del hombre.

El vocablo προηγεῖσθαι, que sólo figura en este lugar dentro del NT, aparece en las traducciones latinas (it vg) como *invicem praevenientes* (en forma similar también syr arm), es decir, en el sentido de προλαμβάνειν⁹³. En la literatura pagana, la palabra significa «preceder», mostrar el camino;

89. Cf. TestD 6,10; TestG 5,2; TestB 8,1.

90. Cf. especialmente Schlatter 343: «La ficción es ajena al amor; éste se alía con la verdad y de ese modo se levanta una barrera entre el amor y una extensa área de la conducta humana. Esto determina la actitud del amor con el mal. Sólo la ficción puede dejar pasar y tolerar el mal. Donde hay amor, se aborrece el mal; no se lamenta, y menos se encubre, sino que se detesta».

91. Cf. 1 Tes 4,9; 1 Pe 1,22; 2,17; 3,8; Heb 13,1; 2 Pe 1,7. Sobre el trasfondo veterotestamentario y judío cf. la bibliografía en Brox, N., *1 Petr.* 86, nota 290.

92. Φιλόστοργοι es un *hapax legomenon* en el NT; cf. Cranfield 632 nota 1. Sobre el uso helenístico cf. Spicq, R. P. C., Φιλόστοργος (*à propos de Rom XII,10*): RB 62 (1955) 497-510. Sobre el mandamiento del amor fraterno en la comunidad de Qumrán, cf. IQS 5,4.25; 8,2; 10,26; CD 6,20s; hay que hacer notar que al amor fraterno *ad intracorresponde* el odio contra «todos los hijos de las tinieblas» (IQS 1,9s, cf. Flavio Josefo, *Bell.* II, 139).

93. Así Ecumenio, *Rom.* 572; Teofilacto, *Rom.* 508 y actualmente Schlier 375, que *ibid.*, nota 40 remite a Pirke Abot 4,15: «Ofrezcan todos el beso de paz»; cf. Berachot 17a.

pero entonces rige el dativo o el genitivo de persona⁹⁴. Por eso se presume actualmente que el complemento directo indica que ἡγεῖσθαι equivale a «tener por», considerar, y que el prefijo προ- designa la precedencia que cada cual debe otorgar a su hermano⁹⁵.

El empeño (σπουδή) no es obligado sólo en la diaconía (v. 8), sino 11 en la convivencia cristiana en general, como un compromiso que no decrece en el curso del tiempo y por efecto de la rutina, para acabar en la desidia (ὀκνηρός). El amor no debe ser un fuego fatuo (cf. Ap 2,4; 3,15s). El espíritu de los cristianos⁹⁶ es más bien un fuego que arde sin cesar en ellos (cf. Hech 2,3). «Donde nada arde, tampoco hay luz»⁹⁷.

En el v. 11, D* F G pc leen (I) τῷ καιρῷ δουλεύοντες; todos los otros documentos (II) dicen τῷ κυρίῳ δουλεύοντες. La opción es difícil, ya que la lectura de I es muy parcial, pero es sin duda *lectio difficilior*. «Servir al tiempo» era una expresión corriente⁹⁸ en el significado marcadamente negativo de un oportunismo rastrero, por lo que Orígenes (Rufino 1220), Atanasio, *Ep. ad Dracontium* 3 y Jerónimo, *Ep.* 27,3 rechazan esa lectura. Por eso mismo cabe presumir que es original⁹⁹. Sin embargo, la expresión τῷ καιρῷ δουλεύοντες no puede entenderse en el sentido de 13,11, ya que cabe «conocer» el *kairós* en su calificación escatológica mediante Cristo, cabe adaptarse a él en la propia conducta (1 Cor 7,29ss), cabe «rescatarlo» (Col 4,5; Ef 5,16), pero no cabe «estar a su servicio»¹⁰⁰. Sólo se puede «servir» a Dios, o a Cristo, o a la justicia (6,18s). Resta, pues, juzgar I como una transcripción errónea¹⁰¹ que sólo pudo mantenerse en la transmisión textual por la posibilidad de atribuirle un sentido partiendo de 13,11.

Aunque el cristiano no deba apagar el Espíritu (1 Tes 5,19), sino dejarse inflamar por él, es preciso controlar sus manifestaciones impetuosas y encaminarlas a que todo discurra en servicio del Kyrios y, por tanto, para la edificación de la comunidad (cf. 1 Cor 12,7).

Sobre la base de la esperanza (*dat. causae*), que no defrauda (5,5), 12 la alegría preside la convivencia cristiana en el presente (cf. 15,13;

94. Cf. Liddell-Scott 1480; Pr-Bauer 1400.

95. Cf. Bl-Debr-Rehkopf § 150; Büchsel, F., en ThWNT II, 910s (con remisión a 2 Mac 10,12); Käsemann 330; Cranfield 632s.

96. Cf. Hech 18,25, donde Apolo dice que ζέων τῷ πνεύματι proclamó y enseñó con precisión la historia de Jesús.

97. Käsemann 330.

98. Ejemplos en Cranfield 635.

99. Así, por ejemplo, Michel 304; Leenhardt 177; Käsemann 330s.

100. La traducción «dispuestos en todo momento al servicio» (Käsemann 327) intenta eludir la dificultad de la referencia de δουλεύοντες a καιρῷ, interpretando lo primero en sentido absoluto como «servicio de Dios». Pero ese intento fracasa porque lo segundo no puede significar «cada momento», y sólo puede referirse como complemento indirecto a δουλεύοντες.

101. Cf. Lietzmann 110; Schlier 376s; Cranfield 634-636.

1 Tes 5, 16; Flp 3,1; 4,4), máxime ante las situaciones calamitosas, ya que éstas pueden y deben superarse, como dijo 5,3¹⁰². Pero se necesita una oración incesante y sin desmayo¹⁰³, que según 8,26s salva la distancia entre el momento presente de sufrimiento y el futuro de salvación mediante el Espíritu. Precisamente porque la oración no es asunto nuestro, sino del Espíritu, es preciso ser fieles a ella. Sin olvidar que el rezo de unos por otros es primordial (cf. 1,9s).

13 Junto al rezo está la ayuda. Cuando los hermanos pasan necesidad y esperan ayuda¹⁰⁴, es deber de los otros hacerles participar en sus bienes, brindar la hospitalidad a los «santos», es decir, consagrados por Dios¹⁰⁵. Se trata de una «verdadera» obligación¹⁰⁶; cf. 1 Pe 4,9 («sin refunfuñar»).

14 El v. 14 orienta la paraclesis hacia el comportamiento fuera de la comunidad¹⁰⁷. La inmediatez de este tránsito indica que no hay una diferencia fundamental entre el comportamiento con los hermanos de la comunidad y el comportamiento con los demás, ni en cuanto a la importancia ética ni en cuanto al estilo de conducta. El v. 14 comienza con una exhortación singular. Las comunidades cristianas primitivas sufrían la incomprensión de la gente, incomprensión que a veces pasaba a ser verdadera persecución; cf. por ejemplo 1 Tes 2,14 y 1 Pe 3,13ss; 4,12ss; Heb 10,32ss. Los misioneros eran sus frecuentes víctimas; cf. 1 Cor 4, 9ss; 2 Cor 6,4ss; 11,23s. Ellos supieron padecer; y el texto generaliza la máxima de no contestar a la hostilidad con la hostilidad. Este lema llega en este pasaje a su último extremo: los cristianos deben bendecir a sus perseguidores¹⁰⁸. Como ésta es una norma ajena a todo criterio humano y es incluso provocativa, Pablo repite: «Benedicidlos

102. Τῇ θλίψει a diferencia del v. 12a debe entenderse como dativo en el sentido de «enteros en las dificultades»; así Bl-Debr-Rehkopf § 197 nota 3. Cf. Ambrosiaster: «Es decir: alegrarse en la esperanza y ser pacientes en las dificultades, porque se sabe que es mucho más grande lo que está prometido a cambio».

103. Sobre προσκαρτερεῖν en la oración cf. Hech 1,14; 2,42; 6,4; Col 4,2; textos análogos en 1 Tes 5,17; Ef 6,18; Lc 18,1.

104. La variante μνεύας en D¹ F G t vg^{ms}; Ambst se puede explicar según Lietzmann 111 —al igual que en el v. 11— como «antigua corruptela mecánica del texto occidental» que pudo perdurar porque cabe interpretarla en el sentido de «recuerdo orante» (cf. 1,9; Flp 1,3; 1 Tes 1,2; Flm 4; Ef 1,16), «o quizá incluso como un culto inicial a los santos» (Käsemann 331).

105. Cf. Mt 25, 35.38.43s; 1 Tim 3,2; Tit 1,8; Heb 13,1s; 1 Clem 1,2; 10,7; 11,1; 12,1.

106. Sobre διώκειν en este sentido (con la velada imagen de la competición en carrera, cf. 9,30; Flp 3,12.14) en contexto perenético, cf. 14,19; 1 Cor 14,1; 1 Tes 5,15; 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; Heb 12,14; 1 Pe 3,11.

107. El vocablo común es διώκειν en v. 14 y v. 15.

108. La mayor parte de los manuscritos lee ὑμῶς, comenzando por N A D Ψ, también algunos latinos (t vg^{cl}) y en la tradición siria y copta. Falta en P46 B 6.1739 pc vg^{nt}; Clem. La adición secundaria (según Mt 5,44) es probable como enmienda secundaria (¿como *homoioteleuton*?); con Cranfield 640, contra Nestle-Aland.

y no los maldigáis». El propio apóstol se comporta de este modo: «Nos insultan y les deseamos el bien; nos persiguen y aguantamos; nos difaman y respondemos con buenos modos» (1 Cor 4,12s).

Al fondo de ambos pasajes se adivina claramente una frase de Jesús, transmitida con variantes accesorias en Mt 5,43s y Lc 6,27s. En Rom 12,14, la frase τοὺς διώκοντας ὑμᾶς corresponde a Mt 5,44b, y εὐλογεῖτε a Lc 6,28. Did 1,3 presenta así la misma consigna: «Benedicid a los que os maldicen y orad por vuestros enemigos; pero haced penitencia por vuestros perseguidores (ὑπερ τοὺς διώκοντας ὑμᾶς)». Policarpo, *Ad Phil.*, 12,2s exhorta a rezar «por los reyes y soberanos y príncipes, y por aquellos que os persiguen y odian, y por los enemigos de la cruz». Una consideración global hace ver cómo una misma sentencia se transmite en diversas formas, lo cual es signo de tradición oral. Se encuentra, por otra parte, en Rom 12,17 una variante negativa de la exhortación formulada positivamente en el contexto de Mt 5 y Lc 6 (= Q), como también en Did 1,3: hacer el bien a los enemigos y contestar a la agresión con la actitud pacífica. El pasaje de 1 Pe 3,8s conjuga ambos aspectos: «No devolváis mal por mal ni insulto por insulto; al contrario, bendecid...». De ello se desprende que la serie de sentencias inspiradas en Q era conocida mucho más allá de la tradición jesuática. Pero conviene notar que este patrimonio tradicional no se considera en Pablo, ni en Pedro, ni en la *Didajé* como dichos de Jesús. Los materiales de la tradición jesuática se extendieron muy pronto fuera del grupo de transmisores originales y pasaron a ser en la enseñanza catequética máximas generales de la paraclesis cristiana. Por eso no es seguro, ni mucho menos, que Pablo fuese consciente de citar aquí un dicho *del Señor*. Lo único seguro es que tenía presente como fondo de esta exhortación la conducta del Crucificado (cf. 5,8-10; Gál 2,20; 2 Cor 8,9).

En el v. 15 siguen dos infinitivos de tipo imperativo, el segundo 15 de ellos paralelo a Eclo 7,34: «No des largas a los afligidos y guarda luto con los que están de luto»¹⁰⁹. Ambas consignas, la participación en los gozos y en las penas, se encuentran en 1 Cor 12,26 como obligación básica de la convivencia cristiana dentro del cuerpo de Cristo. Por eso es obvio reconocer aquí de nuevo el aspecto intracomunitario¹¹⁰. Aunque no quepa excluir que los cristianos pueden ser invitados igualmente a alegrarse con los no cristianos en sus dichas o a llorar con ellos en caso de desgracia. Pero aún más que el v. 15, el 16 16 sugiere la referencia a la vida común intracristiana. La exhortación a la concordia, a la que debe contribuir cada uno con su actitud hacia los demás, suele tener por mira la convivencia fraterna¹¹¹; y sobre

109. Cf. en este sentido TestIsc 7; TestJos 17,7; Derek erez 6; Bill III, 298.

110. Así Michel 306; Schlier 379s. Propugnan, en cambio, la continuación del aspecto *ad extra* del v. 14 Käsemann 332; Cranfield 641s.

111. Cf. 15,5; 2 Cor 13,11 τὸ αὐτὸ φρονεῖτε; Flp 2,2 τὸ ἐν φρονουῦντες; 4,2.

todo, εἰς ἀλλήλους apenas admite otra interpretación (cf. 15,5)¹¹². El aviso frente al orgullo vuelve a enlazar con el v. 3 (cf. 11,20), para precisar: los cristianos, en lugar de engrasarse, deben allanarse a lo humilde¹¹³: ταπεινοφροσύνη (humildad, tendencia a descender) es ese φρονεῖν (v. 3) necesario entre los cristianos, cuya norma es el comportamiento de Cristo (Flp 2,8) y que da origen a la unidad de la comunidad (Flp 2,3s). Lo contrario es querer ser φρόνιμος (racional) desde sí y para sí (cf. Prov 3,7: μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτοῦ). El cristiano sólo es racional cuando lo es para los demás.

17 La paraclesis vuelve en el v. 17 al comportamiento hacia fuera. Queda excluido el devolver mal por mal (cf. 1 Tes 5,15; 1 Pe 3,9)¹¹⁴. Esto tiene validez para el cristiano, como lo tenía ya en el AT (Prov 17,13; Jer 18,20) y también se inculca en la tradición rabínica¹¹⁵. Pero Pablo añade como exhortación positiva complementaria que los cristianos deben «estar en paz con todo el mundo».

La expresión ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων debe entenderse probablemente como perífrasis de un dativo¹¹⁶. Pero este significado de ἐνώπιον no consta en ningún otro lugar. Si se entiende en el significado corriente que suele tener en Pablo, el contenido de la exhortación sería diferente: «Estad atentos a lo que todos los hombres consideran como bueno»¹¹⁷. Pero tal sentido debería formularse de otro modo (por ejemplo: προνοούμενοι ἀγαθὰ, ἃ ἔστιν ἀγαθὰ ἐνώπιον πάντων τῶν ἀνθρώπων). Sólo la traducción propuesta se ajusta al contexto¹¹⁸. Así lo sugiere, sobre todo, el hecho de que la fórmula se encuentre en Prov 3,4 (προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων), lo que explica perfectamente el sentido de ἐνώπιον. Pablo, en efecto, cita en 2 Cor 8,21 el pasaje acentuando expresamente el segundo aspecto: «no sólo ante el Señor, sino también ante los hombres». Rom 12,17 da un paso más y reduce el «estar en paz» al ámbito humano: con los hombres, en este caso con todos los hombres.

112. En otro sentido Cranfield 643, cuya argumentación se sale, sin embargo, del presente contexto.

113. En correspondencia con τὰ ὑψηλά, es obvio entender τοῖς ταπεινοῖς como neutro plural; así Michel 306s; Schlier 380. Pero dado que en el NT y en los LXX (con una sola excepción) ταπεινός aparece sólo en masculino y τὰ ὑψηλά φρονεῖν equivale a ὑψηλοφρονεῖν (1 Tim 6,17), Käsemann 332 y especialmente Cranfield 644 lo entienden en el sentido de solidaridad práctica con los humildes, es decir, con los socialmente débiles. Es una interpretación igualmente posible. En tal caso la exhortación evoca la llamada de Dios a ignorantes, débiles y plebeyos (1 Cor 1,26s).

114. Sobre Mt 5,38s y Lc 6,29, cf. *supra*, 359.

115. Cf. Bill III, 229.

116. Cf. Bl-Rehkopf § 214,6 nota 9, que no menciona sin embargo Rom 12,17 como prueba.

117. Así por ejemplo, Leenhardt 178s. Cranfield 646, en cambio con alguna distorsión entiende por «bueno» el evangelio.

118. Así Schlier 381s.

Los cristianos deben sembrar la paz a su alrededor. Así inicia Pablo su glosa a v. 17 y con importantes concreciones; comenta v. 17b en v. 18, y v. 17a en v. 19s. El v. 21 resume todo, precisando aún más, ya que relaciona entre sí las palabras finales «bien» y «mal» del v. 17 en la línea de los v. 18-20.

La exhortación a la paz (cf. Mt 5,9; Heb 12,14) connota la experiencia de que todos deben contribuir a esa paz; sólo así es posible. Por eso la oración condicional (εἰ) limita con precisión el aporte de los cristianos a la paz general: el εἰπενεύειν no depende totalmente de ellos. El Dios al que nosotros servimos es «el Dios de la paz» (15,33; 16,20; 2 Cor 13,11; Flp 4,9; 1 Tes 5,23; 2 Tes 3,16; Heb 13,20), y al traernos la paz en Cristo (5,1), nos llamó a vivir en ella (1 Cor 7,15). Por eso los cristianos deben siempre estar dispuestos a actuar en favor de la paz; ésta no depende sólo de un grupo. De ahí que no baste la disposición a la paz, sino que sea preciso ponderar sobriamente las posibilidades reales que ofrece la situación general. «Es preciso sortear dos peligros. En primer lugar, no debemos afanarnos por conseguir el amor de todos los hombres hasta el punto de evitar a toda costa el odio de alguna persona... En segundo lugar, nuestra buena disposición no debe llevarnos a decir sí a todo y a todos. Porque de ese modo, con el pretexto de una falsa paz, aprobaríamos las faltas y errores de los hombres»¹¹⁹.

En lo que respecta a los cristianos, éstos nunca deben dar lugar a lo que más perturba la paz: el deseo de vengar la injusticia recibida. Pablo precisa de ese modo el v. 17a. Sabedor de lo difícil que esto resulta al hombre, siempre inclinado a ajustar cuentas, se dirige a los romanos, sus «amigos», en estos términos: Gracias a que el amor de Dios los salvó del atoladero del mal (5,8) y gracias a que pueden abandonarse al amor de Dios como último y todopoderoso amparo, pueden aceptar la injusticia recibida y, en lugar de buscar la represalia por su cuenta, dejarla en manos de Dios, el único que tiene derecho a dar su merecido a los malos en el último día (cf. 2,5s). Pablo refuerza estas palabras con una cita de Dt 32,35.

Según una antiquísima creencia del pueblo israelita, Yahvé le librará de sus enemigos mediante su intervención directa, por fidelidad a su pacto con Israel (cf. Ex 15; Jue 6s). En el horizonte escatológico de la época tardía, esta certeza se convierte en la esperanza del juicio final contra todos los enemigos de Israel, a los que Dios exterminará para inaugurar el Reino eterno de sus fieles (por ejemplo, Nah 1,2ss; Dan 7,23ss; Hen 46,4ss). A esto alude también Pablo: la venganza como «devolución» de la injusticia a los malhechores es asunto del tribunal de Dios; por eso hay que dejar a Dios el «lugar» del

119. Calvino, *Röm*, sobre este pasaje.

vengador¹²⁰. De ahí la prohibición de toda venganza por cuenta propia en el AT y en el judaísmo. El pasaje de Dt 32,35 citado por Pablo¹²¹ es un lugar común en la tradición rabínica y en el cristianismo primitivo (cf. Heb 10,30). El tema recibe especial énfasis en la comunidad de Qumrán. El texto de 1QS 10,17-19 dice: «Sé que en su mano está el juicio sobre todos los vivientes... Yo no deseo hacer pagar יְשִׁיב לֵא a nadie su mala acción, sino que quiero perseguir a todos con el bien. Porque en Dios está el juicio sobre todos los vivientes y él sanciona al hombre por sus malas acciones... Y no quiero entrar en discusión con los muertos hasta que llegue el día de la venganza». De ese modo se pone la venganza en las manos de Dios. Pero el texto continúa: «No quiero, sin embargo, retirar mi cólera de los malhechores ni quiero sosegarme hasta que él haya dictado la sentencia», etc. Sólo frente al hermano de secta hay que renunciar a ambas cosas: a la venganza y a la cólera (cf. CD 9,2-8)¹²². Así rige en Qumrán, como en todo el judaísmo, el precepto de Lev 19,18, que une a la prohibición de la venganza contra el compatriota el precepto de amarlo. Pablo extiende esto, en el v. 17, a las relaciones *ad extra*, generalizándolo. Pero todo induce a creer que Pablo conoce también en este punto la tradición judía. En el Testamento de los doce patriarcas hay consignas similares, donde se concreta el texto de Lev 19,18 de cara a las relaciones con el enemigo. Cf. TestG 6,1: «Y ahora, hijos, que cada uno ame a su prójimo, y expulsado el odio de vuestros corazones». De ahí la conclusión: «Si alguien peca contra tí, díselo pacíficamente (ἐν εἰρήνῃ)» (6,3). «Pero si no se arrepiente y persiste en la maldad (τῆ κακίᾳ), perdónale aun en ese caso y deja la sanción (τὴν ἐκδίκησιν) en manos de Dios». TestJos 18,2: «Si alguien quiere haceros mal, rezad para que obre el bien y el Señor os librará de todo mal». TestB 4,2s: «El hombre bueno... se compadece de todos, aunque sean pecadores. Aunque tramén el mal contra él, él vencerá el mal haciendo el bien, ya que Dios le protege». Está claro que el primer texto sigue estrictamente la letra de Lev 19,18 en cuanto al comportamiento con el compatriota, pero los otros dos ofrecen una formulación tan general que permiten, al menos, una inclusión del comportamiento para con los malhechores no judíos. La frontera entre el aspecto *ad intra* y el aspecto *ad extra* es aquí tan fluida como en Rom 12.

20 A la cita de Dt 32,35 sigue otra de Prov 25,21s¹²³. La introducción con ἀλλά (sino) indica que se habla de algo opuesto a lo precedente. En efecto, si v. 19 habla del juicio divino como venganza contra el enemigo, v. 20 presenta una posibilidad para que el enemigo escape

120. Como trasfondo, está el hebreo מִקֵּיב לֵא cf. Bill III, 300; Michel 310.

121. El texto de la tradición cristiana primitiva (Rom 12,19; Heb 10,30) difiere de los LXX (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδίκησεως ἀνταποδώσω) y se aproxima a la versión del Targum de Jerusalén II («Mía es la venganza y yo soy el que sanciona»; cf. Targum Onkelos y Targum de Jerusalén I en Bill III 300).

122. Sobre el odio contra todos los malhechores ante el inminente día de la venganza definitiva de Dios cf. especialmente 1QS 9,21-23; sobre esta fuente y sobre el trasfondo veterotestamentario Stendahl, K., *Hate*, 343-345.

123. El texto corresponde a los LXX, salvo πρόμιζε, más concreto, en lugar de τρέφε.

a ese juicio. La posibilidad consiste en que los cristianos respondan a la mala conducta del enemigo con obras de amor¹²⁴. No está del todo claro el modo de producirse este resultado. Se habla en algunos pasajes de un efecto expiatorio de las obras de amor con respecto al sujeto mismo¹²⁵, mas no con respecto al receptor. ¿La idea es que el enemigo quedará tan avergonzado que hará penitencia y llegará a salvarse¹²⁶? ¿o lo que el texto quiere decir es que la obra de amor mueve a Dios a hacer del enemigo un amigo¹²⁷? Los «carbones encendidos» son, en todo caso, una imagen del juicio¹²⁸. Pero el símil originario en textos egipcios es que si alguien lleva en su cabeza un cubo de carbones encendidos, demuestra de ese modo su arrepentimiento o deseo de conversión¹²⁹. Al margen de la posible prehistoria del símil, v. 20 no puede significar en el contexto paulino que las obras de amor como respuesta a las malas acciones del enemigo marcan a éste aún más claramente como candidato al juicio de Dios¹³⁰. V. 20, que comienza con la conjunción ἀλλά, debe significar más bien algo positivo respecto al destino del enemigo: que escapará al juicio porque el cristiano ha reaccionado a su maldad como Dios reaccionó en Cristo al pecado de sus enemigos (5,8).

Sólo así encaja v. 21 como resultado de v. 17-20. Si yo reacciono 21 al mal con el mal, esto significa que el mal ha triunfado en mí. En efecto, aunque el mal con el que yo respondo pueda parecer «justificado» desde la perspectiva de la ley del talió, sigue siendo un mal que yo he producido. Pero la cruz de Cristo abolió el mal. Por eso los cristianos deben procurar que el mal no venza, sino que sea vencido... mediante el bien, cuya esencia, revelada en la cruz de Cristo, es el amor efusivo¹³¹. Si la resurrección de Cristo significa el

124. Cf. un resumen en Jeremias, J., *Die Salbungsgeschichte Mk 14,3-9*, en *Abba*, 107-120, aquí 110s y 112 sobre Rom 12,20.

125. Cf. Prov 10,12 en 1 Pe 4,8; 1 Clem 49,5; 2 Clem 16,4; y Brox, N., *1 Petr.*, 204s.

126. Cf. en este sentido TestB 5,4 y también 1 Pe 2,12; Sant 5,20. Esta es la interpretación más común desde Orígenes (Rufino, *Rom.*, 1224s), Pelagio, *Rom.*, 100 y Agustín, *Expositio*, 2083 hasta hoy; cf. Käsemann 333; Schlier 383; Cranfield 648-650.

127. Así se interpreta el pasaje desde el Targum en la tradición rabínica: «Dios te lo entregará o hará de él tu amigo», Bill III, 302.

128. En este sentido cf. sobre todo Stendahl, *Hate*, 346-348.352; cf. para la Iglesia antigua datos en Cranfield 648 nota 1.

129. Cf. Morenz, S., *Fewrige Kohlen auf dem Haupte*: ThLZ 78 (1953) 187-192; Klassen, W., *Coals of fire: sign of repentance or revenge?*: NTS 9 (1962-1963) 337-350 y más bibliografía en Cranfield 650 nota 1.

130. A eso apunta la exégesis de Stendahl, *Hate*, 354s. En sentido contrario Klassen, NTS 9 (1962-1963) 337-350.

131. Esta base cristológica de la paraclesis no aparece aquí mencionada, como tampoco en el resto de la sección. Sin embargo, queda implícita objetivamente. Es lo que diferencia el v. 21 de las normas éticas similares que se dan tanto en la tradición judía como en la griega; cf. por un lado TestB 4,2s y los pasajes citados *supra*, 361-363; y por otro por ejemplo Polyaeon, *Strateg.* 12 (en Schlier 384).

triunfo de su amor a nosotros pecadores, demostrado en la cruz, este triunfo influye en las relaciones entre los hombres siempre que al mal no se responde con el mal, sino con el bien, es decir, siempre que no se reacciona a la violencia con la violencia, sino con el amor abnegado que le desea el bien aun al enemigo. Pero este «triunfo» sólo puede obtenerlo el amor, y esto quiere decir, para el cristiano, que el triunfo sólo es posible mediante la renuncia y el sufrimiento. Tal sufrimiento es una fase necesaria en el camino de la salvación real, es decir, de la salvación que se funda en la realidad del amor como el único poder que es, no igual, sino superior al mal.

Resumen

Lo característico de esta serie de exhortaciones es, por una parte, su variedad casi caótica y, por otra, su referencia a un único punto: la peculiaridad y la eficacia del amor en la vida de comunidad. Más exactamente, la sección mira a convencer a los lectores de que el bien al que deben servir conforme al v. 2 tiene su contenido, su criterio y su sentido en el amor. Así nace a través de la serie de exhortaciones una imagen de la vida cristiana en el espejo del amor. El amor marca la convivencia dentro de la comunidad cristiana: en la unión fraterna, que se acredita concretamente en el Espíritu, en la gozosa esperanza, en el sufrimiento bien llevado, en la oración, en la ayuda mutua; como también el comportamiento con el entorno no cristiano: en solidaridad con todos en las alegrías y las penas, especialmente en la buena disposición hacia los enemigos, donde el amor ha de acreditarse como la fuerza del bien que supera el mal. Para la orientación de la conducta no hay ninguna diferencia entre el espacio interior de la comunidad y el espacio exterior del mundo. Aunque exista un contraste radical entre «este mundo» (v. 2) y la voluntad de Dios como ley de la vida «renovada» de la Iglesia, y a pesar de la oposición inconciliable entre lo uno como el bien y lo otro como el mal, esta oposición consiste en que el mal debe ser superado por el bien, promoviendo en todas partes la paz y no respondiendo a la hostilidad con la hostilidad (con lo que ésta se multiplica), sino vencéndola mediante el amor, que está dispuesto a padecer por la causa del bien. Aunque esto sea imposible desde la perspectiva humana natural y desde la enseñanza de una reiterada experiencia, la meta de la vida cristiana apunta en esa dirección. Sería una exigencia imposible si el amor de Dios en Cristo no hubiera sentado las bases, de modo definitivo, para ese triunfo del bien sobre el mal (cf. 8,35s).

Gracias a este arraigo en la realidad escatológica del amor de Dios demostrado en la cruz y en la resurrección de Cristo, esa conducta exigida a los cristianos difiere de una conducta de *underdogs*, que sólo esperan eludir la amenaza de sus amos soportando la injusticia con aparente paciencia y con una sumisión total a los opresores. Tal reacción no es sino una agresión desviada, no el amor en el sentido de Rom 12,21. Este amor puede ser *auténtico* amor porque se abandona al poder infinito del amor de Dios, que se reveló en la resurrección de su Hijo, crucificado por nosotros, como poder de *salvación*, que quiere y puede salvar también a sus enemigos.

4. 13,1-7 Obediencia a la autoridad como protectora del bien

Bibliografía: Aland, K., *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem NT und den Aussagen des 2. Jh.s*, en Id., *Neutestamentliche Entwürfe* (TB 63), 1979, 26-123; Id., *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit*, en Temporini, H.-Haase, W. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 23/1*, Berlin-New York 1979, 60-246; Affeldt, W., *Die weltliche Gewalt in der Paulusexegese*, Göttingen 1963; Bammel, E., *Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung*: ThLZ 85 (1960) 837-840; Barnikol, E., *Römer 13. Der nichtpalunische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung in Röm 13,1-7*, en *Studien zum NT und zur Patristik (FS E. Klostermann)* (TU 77), 1961, 65-133; Bauer, W., «Jedermann sei untertan der Obrigkeit», en *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, 263-284; Bergmeier, R., *Loyalität als Gegenstand paulinischer Paraklese. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 13,1ff und Jos B. J. 2,140*: Theok I (1967-1969) 51-63; Blank, J., *Kirche und Staat im Urchristentum*, en Denzler, G. (ed.), *Kirche und Staat auf Distanz*, München 1977, 9-28; Böld, W., *Obrigkeit vor Gott? Studien zum staats theologischen Aspekt des NT*, Hamburg 1962; Borg, M., *A New Context for Romans XIII*: NTS 19 (1973) 205-218; Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca 41991, 255-290; Campenhausen, H. von, *Zur Auslegung von Römer 13*, en *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen 1963, 81-101; Cullmann, O., *Der Staat im NT*, Tübingen 21961; Dellling, G., *Röm 13,1-7 innerhalb der Briefe des Paulus*, Berlin 1962; Dibelius, M., *Rom und die Christen im 1. Jahrhundert*, en *Botschaft und Geschichte II*, 177-228; Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (FBESG 25), 1970, 137-180; Eck, O., *Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Stellung des Urchristentums zum Staat* (BFChTh 42/43), 1940, 74-104; Friedrich, J.-Pöhlmann, W.-Stuhlmacher, P., *Zur historischen Situation von Röm 13,1-7*: ZThK 73 (1976) 131-166; Käsemann, E., *Röm 13,1-7 in unserer Generation*: ZThK 56 (1959) 316-376; Id., *Puntos fundamentales para la interpretación de Rom 13*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 29-50; Kallas, J., *Romans XIII, 1-7: An Interpolation*: NTS 11 (1964-1965) 365-374; Kosnetter, J., *Röm 13,1-7*:

Vorsichtsmassregel oder grundsätzliche Einstellung?, en *Studiorum Paulinorum Congressus I*, 347-355; Kuss, O., *Paulus über die staatliche Gewalt*, en *Auslegung und Verkündigung I*, 246-259; Merk, O., *Handeln aus Glauben* (MThSt 5), 1968, 161-167; Morrison, C. D., *The Powers that be: earthly rulers and demonic powers in Romans 13,1-7*, London 1960; Neugebauer, F., *Zur Auslegung von Röm 13,1-7*: KuD 8 (1962) 151-172; Riekkinen, V., *Römer 13, Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion* (AASF 23), Helsinki 1980; Schelkle, K. H., *Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13,1-7*: ZNW 44 (1952-1953) 223-236; Schlier, H., *Die Beurteilung des Staates im NT*, en *Die Zeit der Kirche*, 1-16; Schmithals, W., *Römerbrief*, 191-197; Schrage, W., *Die Christen und der Staat nach dem NT*, Gütersloh 1971; Strobel, A., *Zum Verständnis von Röm 13*: ZNW 47 (1956) 67-93; Id., *Furcht, wen Furcht gebührt. Zum profangriechischen Hintergrund von Röm 13,7*: ZNW 55 (1964) 58-62; Unnik, W. C. van, *Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3-4*, en Ellis, E. E.-Grässer, E. (eds.), *Jesus und Paulus (FS W. G. Kümmel)*, Göttingen 1975, 334-343; Walker, R., *Studie zu Röm 13,1-7* (TEH 132), 1966; Wilckens, U., *Röm 13,1-7*, en *Rechtfertigung als Freiheit*, 203-245; Zsifkovits, V., *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung* (WBTh 8), 1964.

1 Sométase todo individuo a las autoridades constituidas; no existe autoridad sin que lo disponga Dios y, por tanto, las actuales han sido establecidas por él. 2 En consecuencia, el insumiso a la autoridad se opone a la disposición de Dios y los que se le oponen se ganarán su sentencia. 3 De hecho, los que mandan no son una amenaza para la buena acción, sino para la mala. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Sé honesto y tendrás su aprobación, pues ella es agente de Dios para ayudarte a lo bueno. 4 En cambio, si no eres honesto, teme, que por algo lleva la espada: es agente de Dios, ejecutor de su reprobación contra el delincuente. 5 Por eso forzosamente hay que estar sometido no sólo por miedo a esa reprobación, sino también por motivo de conciencia. 6 Y por la misma razón pagáis impuestos, porque son funcionarios de Dios dedicados en concreto a esa misión. 7 Pagad a cada uno lo que le corresponda: a quien impuestos, impuestos; a quien contribución, contribución; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor.

Análisis

1. Con un evidente cambio de estilo de la segunda a la tercera persona, y de la acumulación de lacónicas exhortaciones a paréntesis argumentativo-temáticas, comienza en 13,1 una nueva sección, cuya

tesis se anticipa en v. 1a. La tesis es defendida en v. 1b-2 con un primer argumento y en v. 3s con un segundo (γάρ, v. 1b y v. 3). V. 5 resume ambos argumentos: «no sólo por miedo» se refiere a v. 1b-2; y «sino también por motivo de conciencia», a v. 3s. En v. 6 sigue un tercer argumento que en v. 7 se amplía en una exhortación recapituladora.

2. V. 1-7 constituyen un bloque tan cerrado que su *lugar en el contexto* ha suscitado una cuestión muy debatida. Desde hace mucho prevalece la opinión de que se trata de «una interpolación»¹³². Esta impresión se refuerza por el hecho de que falta en toda la sección «la menor huella de un razonamiento específicamente cristiano»¹³³. Esto suele explicarse con la hipótesis de que Pablo reprodujo aquí «una exhortación tradicional de la parénesis helenístico-judía sin modificación alguna»¹³⁴. En efecto, la sección no contrasta sólo estilísticamente con lo anterior, sino también en el contenido: Pablo acaba de exhortar a los cristianos a no responder al mal con el mal, a dejar la venganza al juicio de Dios, y ahora atribuye al poder estatal esta misión como ἐκδικος εἰς ὀργήν (v.4)¹³⁵. El texto 13,8-10 parece enlazar, en cambio, al margen de los v. 1-7, con 12,21¹³⁵. Por eso algunos exegetas estiman que el fragmento es una adición pospaulina¹³⁷. Sin embargo, esta es una solución un tanto violenta que no merece el nombre de tal, porque viene a dificultar aún más el problema del contexto, en efecto, entonces no sólo se plantearía la cuestión del lugar en el contexto, sino además la cuestión del motivo de la intercalación en un contexto tan bien trabado.

Hay que reconocer que cabe la posibilidad de establecer una conexión de voces, tanto hacia atrás como hacia adelante: desde 12,21 hasta 13,3s, κακόν-ἀγαθόν; en v. 7.8, ὀφειλάς-ὀφείλετε. Pero esta conexión aparece también en el contexto: διώκοντας 12,14 enlaza con διώκοντες 12,13, siendo el significado diferente en cada caso; y

132. Así Michel 312 y por ejemplo Dibelius, M., *Rom*, 182; de modo tajante Käsemann 336s.

133. Dibelius, M., *Rom*, 183.

134. *Ibid.*, cf. también por ejemplo Cullmann, O., *Staat*, 51; Dellling, G., *Römer 13*, 56s; Schrage, W., *Christen*, 64 nota 140.

135. Eck, O., *Urgemeinde*, 115.120ss y por ejemplo Strobel, A., *Verständnis*, 91 consideran por eso la relación entre Rom 13,1-7 y el resto, en el horizonte de la teología reformada, como una oposición frontal entre la ley y el evangelio.

136. Michel 312s; Kuss, O., *Paulus*, 247; Merck, O., *Handeln aus Glauben*, 161; Schmithals, W., *Römerbrief*, 185-187.

137. Así Pallis 141; Eggenberger, Ch., *Der Sinn der Argumentation in Röm 13,2-5*: KBRs 101 (1945) 242-245; Kallas, J., *Interpolation*; Barnikol, E., *Römerbrief*, 191-197.

12,16 es un eco de 12,3. Esto es propio del estilo de las series parenéticas¹³⁸, y no puede aducirse en modo alguno como prueba de la hipótesis de la interpolación¹³⁹.

Pero un análisis más preciso descubre otras conexiones con el contexto. En 13,4 (ἐκδικος εἰς ὀργήν) resuena sin duda la frase de 12,19 (ἐκδικούντες τῇ ὀργῇ) y en 13,7 (πᾶσιν), quizá, la de 12,17s (πάντων ἀνθρώπων). Pero, sobre todo, 13,3s no enlaza sólo externamente, mediante el empleo de los mismos vocablos: κακόν y ἀγαθόν, con el contexto anterior. El «bien» y el «mal» constituyen el tema desde 12,9 (cf. 12,17.21) y así como en 13,3s sobre la justificación de la obediencia. Ahora bien, habida cuenta que en 12,9 se ha identificado ya el bien con el amor, 13,8-10 no enlaza con 12,9-21 saltándose 13,1-7, sino que incluye claramente 13,3s (v.10). Toda la paraclesis de Rom 12s, con *inclusión* de 13,1-7, queda, pues, bajo el tema «el amor como el bien». Además, 13,1-7 puede referirse a la sección precedente por su disposición. A las exhortaciones sobre el comportamiento dentro de la comunidad (12,9-13) siguen las exhortaciones sobre la conducta en el mundo (12,14-21). Como este tema culmina en el comportamiento con los enemigos, hasta llegar a la exhortación recapituladora 12,21, cambia el enfoque hacia la protección del bien y, en consecuencia, hacia el poder estatal, al que compete precisamente esta misión y, con ella, algo de la función escatológica de Dios señalada en 12,19.

3. Sin embargo, la exhortación sobre el *sometimiento a los poderes* se sale de este contexto. Esto se explica por tratarse de un lugar común de normas de comportamiento del cristianismo primitivo, lugar común que Pablo glosa en 13,1ss. En 1 Pe 2,13-17; Tit 3,1 y en 1 Tim 2,2 encontramos la misma estructura temática¹⁴⁰: a) se exige la obediencia a los poderes estatales; b) se califica a éstos de «superiores» (ὑπερέχουσιν), Rom 13,1, como en 1 Pe 12,14; 1 Tim 2,2; c) el deber de obediencia es válido respecto a los distintos tipos de poder; d) según 1 Pe 2,14, la función de los poderes es la misma que en Rom 13,3s: deben reprimir las malas acciones y elogiar las buenas obras; e) 1 Pe 2,17b habla de «miedo» y de «honor», como Rom 13,7; f) en su contexto inmediato, también 1 Pe 2,17; Tit 3,1 y 1 Tim 2,1 tratan del comportamiento de los cristianos con todos los hombres y del amor fraterno (cf. 1 Pe 2,17a; Rom 12,10a). Hay, con todo, algunas formulaciones concretas tan diferentes, que debe excluirse una dependencia literaria de estos lugares pospaulinos con

138. Cf. Dibelius, M., *Rom*, 182 con nota 10.

139. Contra Schmithals, W., *Römerbrief*, 187; cf. también la crítica de Friedrich, J., *Zur historischen Situation*, 148s.

140. Cf. la sinopsis de estos pasajes en Wilckens, U., *Römer 13*, 212s.

respecto a Rom 13¹⁴¹. El texto de Rom 13,1-7 no sólo contiene numerosos vocablos típicamente paulinos¹⁴², sino que difiere también en el contenido de aquellos textos comparados: falta en ellos, sobre todo, la idea de la institución divina de la autoridad y todo lo afirmado en 13,5-7. Pablo glosó, pues, un lugar común tradicional de un modo muy específico.

Explicación

La tesis del v. 1a aparece formulada a modo de un principio jurídico. Todo individuo (πᾶσα ψυχή = שְׂרָפָה)¹⁴³ debe someterse a las autoridades constituidas¹⁴⁴.

El término ἐξουσία designa aquí sin duda las diversas «autoridades del aparato estatal» que regían el imperio romano¹⁴⁵. El término latino oficial es *potestas*¹⁴⁶. El distinguir un doble significado que asociaría «poderes» demoníacos a los representantes del poder humano¹⁴⁷, supone un alejamiento del contexto. Es verdad que el NT menciona a menudo las «fuerzas y poderes» demoníacos, ἐξουσία y ἀρχαί¹⁴⁸, pero sin incluir en ellos a las autoridades terrenas y humanas. El único lugar, además de éste, donde cabe discutir ese doble significado, 1 Cor 2,8, debe entenderse inequívocamente, a mi juicio, en la línea de los ἀρχοντες judíos y romanos, a los que imputa la crucifixión

141. Cf. Wilckens, *Römer 13*, 212s y Brox, N., *1 Petr*, 116 nota 381 (bibliografía); Aland, K., *Verhältnis* (1979), 206s.

142. Cf. las pruebas en Friedrich, J. (y otros), *Zur historischen Situation*, 147s.

143. Cf. 2,9; Hech 2,43; 3,23; Ap 16,3. La variante de P46 D* F G it; Ir^{ms} Ambst: πᾶσις ἐξουσίαις ὑπερχουσῶνς ὑποτάσσεσθε nació de una antigua omisión de ψυχή así Lietzman 112.

144. Así por ejemplo Walker, R., *Studie*, 13 con indicación de pasajes como Sab 6,2ss, donde κρατοῦντες, ὑπερχοντες, δυνατοί, κρατατοί se emplean como sinónimos. Cf. 1 Pe 2,15 sobre el emperador. En 1 Tim 2,2 οἱ ἐν ὑπερχῶν ὄντες son los poseedores fácticos de poder y autoridad.

145. Strobel, A., *Verständnis*, 79 (con textos). Según Käsemann 338s, se trata de «ese círculo de autoridades con las que el hombre medio puede estar en contacto y detrás de las cuales él ve la administración regional o central». Contra esta opinión Aland, K., *Verhältnis* (1979), 184.

146. Strobel, *Verständnis*, 75-79.

147. Así según Dibelius, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, 200; Dehn, G., *Engel und Obrigkeit*, en E. Wolf (ed.), *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München 1936, 90-109; Schmidt, K. L., *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des NT* (TB 16), 1937, 1-16; Barth, K., *Rechtfertigung und Recht*, München 1938; sobre todo Cullmann, O., *Staat*; Morrison, *Powers*, 17-39.

148. Cf. 1 Cor 15,24; Ef 1,21; (2,2); 3,10; Col 1,(13),16; 2,10,15; 1 Pe 3,22. Sobre los «poderes» humanos cf. también 1 Cor 2,8 (cf. nota 149) y Tit 3,1.

de Jesús igual que el relato tradicional de la pasión¹⁴⁹. Y el único lugar donde ἀρχαὶ ἐξουσίαι designa los poderes y potestades humanos, Tit 3,1, procede de los testigos de aquella tradición parenética que también está latente en Rom 13¹⁵⁰. El argumento decisivo contra esa interpretación «demonológica» es que es imposible que en el cristianismo primitivo se exigiera un *sometimiento* de los cristianos a los poderes que, según cantaba la liturgia, fueron *sometidos* por Cristo; cf. en Pablo principalmente 1 Cor 15,24¹⁵¹.

El verbo ὑποτάσσεσθαι («someterse, cumplir») aparece en el contexto de la tradición parenética (cf. 1 Pe 2,13; Tit 3,1). Pablo lo suele utilizar, a diferencia de ὑπακούειν («obedecer»), cuando destaca el aspecto de sometimiento al mandato, por ejemplo, de la ley (8,7), de la justicia divina (10,3), pero también el aspecto de sometimiento de la comunidad a los colaboradores del apóstol (1 Cor 16,16). El sometimiento a los poderes estatales supone, pues, en concreto, la legitimidad de éstos. Sin embargo, Pablo no justifica la exhortación general al sometimiento por la autoridad que los poderes estatales poseen por su propia «naturaleza», sino porque todos ellos, en cualquier circunstancia, han sido establecidos por Dios (cf. Jn 19,11).

Esta idea tiene su origen en el pensamiento veterotestamentario y judío, mientras que en ambiente oriental y helenístico estaba latente la idea de que la potestad terrena es algo divino¹⁵² y de que los soberanos son, por tanto, hijos de Dios. El AT proclama como principio fundamental que dentro de Israel no puede haber un rey que no haya sido llamado o elegido por Yahvé y que éste no utilice para sus fines (como por ejemplo a Ciro en Is 41,1-5.25-29; 45,1ss): «El destrona y entroniza a los reyes» (Dan 2,21)¹⁵³. Por eso aparece también aquí el deber de obediencia y el tema del miedo a la autoridad (Prov 24,21, incluso en paralelo con el temor de Dios), la calificación de los soberanos como servidores de Dios y la obligación de rendirles honor¹⁵⁴.

149. Cf. Pesce, M., *Paolo e gli Arconti a Corinto*, Brescia (TRSRB 13) 1977; Wilckens, U., *Zu 1 Kor 2,16*, en C. Andresen-G. Klein (eds.), *Signum Crucis (FS E. Dinkler)*, Tübingen 1979, 501-537, aquí 508-510. (Enmienda de Id., *Weisheit und Torheit*, Tübingen 1959 [BHTh 26], 61-64, Id., ThWNT VII, 520).

150. Cf. *supra*, 368.

151. Contra la base histórica de la interpretación «demonológica» en la noción judía de los ángeles de las naciones cf. Campenhausen, H. von, *Auslegung*; Dellling, G., *Römer 13*, 20-34; Strobel, A., *Verständnis*, 68-72; Käsemann 337s.

152. Así la variante ἀπό D* F G 629.945 pc.

153. Cf. también Dan 5,21 y especialmente en el escrito sapiencial Prov 21,1; también 8,15s; Eclo 17,17; 10,4; Sab 6,3; *Ep. Ar.* 219 y 15.16.196.224; en la apocalíptica, por ejemplo etHen 46,5; sBar 82,9; en F. Josefo cf. especialmente *Bell.* II, 140: οὐ γὰρ διχὰ θεοῦ περιγενέσθαι τιμὴ τὸ ἀρχεῖν; cf. Bergmeier, R., *Loyalität*, 54-56, donde hace notar que el significado debe entenderse en el contexto de la lealtad: τὸ πιστὸν αἰεὶ πάντων παρέξειν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν. Material rabínico en Bill. III, 303s.

154. Cf. sobre todo Schrage, W., *Christen*, 14-28, que hace notar (25-27) que las afirmaciones del judaísmo helenístico se aproximan a las de Pablo; también Friedrich, J. y otros, *Zur historischen Situation*, 149s.

El v. 2 propone la consecuencia: el que resiste al poder (ὁ ἀντιτασσόμενος hace referencia a ὑπὸ θεοῦ τεταγμένοι) se opone a la disposición de Dios¹⁵⁵. Y¹⁵⁶ todos esos rebeldes serán condenados en el juicio final de Dios¹⁵⁷. Pablo, pues, no considera primariamente la presumible reacción del poder mismo, sino la reacción de Dios, como en el v. 1 consideraba las autoridades en el aspecto de su investidura por Dios. No da pie a ninguna teoría del Estado desde la perspectiva del derecho natural.

El aviso contra cualquier «resistencia» a los órganos estatales, con el que Pablo refuerza su exhortación a la obediencia, desentona del marco de la primitiva tradición cristiana, recogida por 1 Pe 2,13ss; Tit 3,1; 1 Tim 2,1s. Por eso debe tener alguna motivación concreta. Pero el texto de Rom 13 no respalda la hipótesis de una corriente de simpatía hacia el movimiento zelota por parte de los cristianos de Roma¹⁵⁸ ni la otra hipótesis según la cual Pablo impugnaría aquí ciertas tendencias entusiásticas que inducían a la indiferencia o al desprecio de las autoridades terrenas¹⁵⁹. Contra la primera hipótesis hay que objetar que falta cualquier noticia al respecto; contra la segunda, que Pablo no habría reforzado en 13,11s todas sus exhortaciones anteriores con la alusión al próximo fin del mundo si antes, en 13,1-7, hubiera tenido que combatir un entusiasmo de tipo escatológico. Es posible que Pablo tuviera presentes en el aviso de 13,2 ciertos peligros entusiásticos de su comunidad de Corinto¹⁶⁰; pero no se tiene conocimiento de ninguna influencia de los acontecimientos políticos de Corinto en Roma (1 Cor 6,1s lo confirma); y por eso no es fácil explicar

155. La tesis de Deismann, A., *Licht vom Osten*, 70s, de que la palabra es un término del lenguaje político y administrativo requiere una modificación, en primer lugar por la necesaria enmienda del texto de su documento principal, la inscripción CIG 4300, 6, donde no aparece διαταγή, sino διάταγμα y, sobre todo, en segundo lugar, por la demostración de Friedrich, J. y otros, *Zur historischen Situation*, 136-140, de que διαταγή a diferencia de διάταγμα=*edictum* y διάταξις=*constitutio*, «no era un término técnico estatal y jurídico-administrativo para designar una institución romana o un modo de procedimiento público... Pablo se expresa, pues, sin apoyar en el aspecto jurídico estatal su tesis en doctrinas tradicionales familiares al lector» (*ibid.*, 139).

156. Δέ prolonga la afirmación, acentuándola.

157. Sobre κρίμα ἑαυτοῖς λήψουσιν, cf. especialmente 1 Cor 11,29; sobre la expresión como tal, Mc 12,40; Lc 20,47; Sant 3,1. El futuro indica claramente el aspecto escatológico, contra Cranfield 664 nota 1. Pero el texto de Rom 13 no ofrece ningún apoyo para la consecuencia que extrae Friedrich, J. y otros, *Zur historischen Situation*, 162, de que Pablo considera el poder como una «instancia subordinada al juicio escatológico de Dios».

158. Cf. conjeturas análogas ya en la exégesis de la Iglesia antigua en Schelkle, *Auslegung*, 234s. Actualmente son especialmente interesantes las conjeturas de Weinel, H., *Die Stellung des Urchristentums zum Staat*, Tübingen 1908, 15, y más recientemente las de Borg, M., *New Context*.

159. Así sobre todo Campenhausen, H. von, *Auslegung*, 96-101 (sobre la base de una comparación entre Rom 12s y 1 Tes 5,1-15, donde falta sin embargo el aspecto político); también Käsemann 335, 341s (con remisión a 12,3).

160. Así Wilckens, U., *Römer 13*, 229s.

de este modo la severa advertencia a los romanos. Es posible que el aviso obedeciera a la tensa situación creada por los gravámenes fiscales que cada año pesaban más sobre la población de Roma y que el año 58 dio lugar a una acción de protesta ante Nerón¹⁶¹. En tal caso, la temática de actualidad estaría en 13,6s. Sin embargo, la fórmula de 13,6s no sugiere una advertencia contra las tendencias al boicot fiscal. Debemos decir, pues, que se desconoce el motivo concreto de la vehemente exhortación de Rom 13,2.

- 3 El segundo razonamiento de v. 3s se refiere a la *función* principal de la autoridad. No temen a los que mandan¹⁶² los que obran bien, sino los que obran mal¹⁶³. De ahí que, para no tener miedo a la autoridad, basta obrar bien¹⁶⁴; la autoridad reaccionará alabando el comportamiento del ciudadano. Parece que Pablo alude a la *laudatio romana*, costumbre de las autoridades provinciales de elogiar los casos especiales de buen comportamiento con cartas oficiales del emperador, estimulando así la perseverancia en ese camino¹⁶⁵. El v. 4 ofrece de nuevo una base teológica: en la función de reprimir el mal y estimular el bien, el poder estatal actúa como servidor de Dios. En esta línea, la autoridad debe animar a la práctica del bien. «Para ayudarte a lo bueno» hace referencia a esto¹⁶⁶, como se evidencia en la continuación: el que no es honesto, que tema a la autoridad, pues «por algo lleva la espada»; es decir, goza de potestad represora y policíaca¹⁶⁷, y también en esto —Pablo lo subraya mediante la repetición— actúa como «servidora de Dios», como *ἑκδικός εἰς ὀργήν*¹⁶⁸; al castigar a los

161. Así Friedrich, J. y otros, *Zur historischen Situation*, 156-159.

162. Ἀρχόντες nunca designa en el NT los poderes demoníacos. Estos son denominados ἀρχαί (sobre 1 Cor 2,8, cf. *supra*, nota 149).

163. «Opus ponitur pro operante» (H. Grotius en Walker, R., *Studie*, 29).

164. La coordinación de la oración de pregunta y de respuesta debe entenderse en el sentido de subordinación hipotética; cf. Bl-Dbr-Rehkopf § 442,7 y 471,3 con nota 2. Hay en ello una influencia semita; cf. Beyer, K., *Semitische Syntax im NT*, 1962 (StUNT 1), 237, 252s. En Pablo cf. 1 Cor 7,18.21.27; cf. también Sant 5,13s, entre otros.

165. Cf. el material en Strobel, A., *Verständnis*, 79-83, completado por Unnik, W. C. van, *Lob und Strafe*.

166. Σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν = ἵνα τὸ ἀγαθὸν ποιῆς (cf. 16.19). Pero es posible también que «lo bueno» se mencione aquí en el sentido del *ἔπαινος* del v. 3; así θεοῦ διάκονος σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν sería paralelo a θεοῦ διάκονος εἰς ὀργήν. Es la interpretación más corriente. Pero τὸ ἀγαθόν designa en todo el contexto la práctica del bien y no sus buenas consecuencias (en este sentido sólo 8,28).

167. Cf. el material en Friedrich, J. y otros, *Zur historischen Situation*, 140-144. Los autores hacen ver que el debate sobre el *ius gladii* (cf. Cranfield 667) es superfluo porque la mayoría de los cristianos, al no ser ciudadanos romanos, estaba sometida a la justicia ordinaria de la administración. Por otra parte, todos los policías armados se llamaban en el Egipto romano *μαχιροφόροι*, lo que se concuerda con las noticias de Filón sobre numerosos ataques de recaudadores armados (*Spec. Leg.* II, 92-95; III, 159-163).

168. La falta de εἰς ὀργήν en D* F G determinó el lugar de εἰς ὀργήν delante de ἑκδικός en N* D² 33.945.1175.1241 pm. Ambas variantes son, pues, secundarias.

malhechores, hace de brazo ejecutor de la justicia final contra toda conducta mala, que Pablo ha mencionado en 12,19. Así completa aquel texto: recomendó a los cristianos no devolver mal por mal, sino hacer el bien. Pero el bien no queda así desamparado: el poder estatal como «servidor de Dios» tiene la misión de velar por el bien, y de ahí que pueda reprimir el mal ya desde ahora, no por propio derecho, por decirlo así, sino de cara al juicio futuro de Dios¹⁶⁹. Esto significa que la autoridad estatal no es competente para proponer los criterios sobre el bien y el mal; estos criterios se los presta Dios y la autoridad debe aplicarlos conforme a las normas de Dios. Este aspecto, sin embargo, queda latente. Extrañamente, Pablo no lo pone de relieve en toda esta sección de un modo explícito.

Más extraño aún es que Pablo no pronuncie una palabra sobre los muchos abusos cometidos por el poder en el desempeño de esta misión, abusos que todos podían presenciar en cualquier lugar del Imperio y que el propio Pablo había experimentado varias veces en su propia carne. Y, sobre todo, ¿no era la cruz de Cristo el paradigma de una actuación del poder romano contraria a lo que Pablo propone en Rom 13? Lo cierto es que el Crucificado se comportó tal como los cristianos deben comportarse con sus enemigos según Rom 12,14-21; asimismo 1 Pe 2,21s insiste en este punto. Además 1 Tes 2,14s indica que Pablo no hacía responsable de la muerte de Jesús a Poncio Pilato (como 1 Tim 6,13), sino a los «judíos». Y en ningún pasaje se dice que entre las numerosas penalidades que él mismo pasó como misionero se contaran también los abusos de la administración romana; Hech 18,12ss y lo que Hech 21 relata después, indican lo contrario; y Flp 1,12 nada declara sobre el motivo de su arresto en el pretorio imperial¹⁷⁰. Recordando, por otra parte, que los judeocristianos romanos que hubieron de sufrir durante años bajo el edicto de Claudio pueden estar de regreso en Roma en el período de la Carta a los romanos, es muy comprensible que Pablo exhorte precisamente a los romanos a la sumisión: hubo «tumultos», según Suetonio, *Vita Claudii* 25, lo que había movido al emperador a decretar el destierro.

169. Falta una ordenación correspondiente del *ἔπαινος* por parte del poder estatal al *ἔπαινος* ἐκ θεοῦ del tiempo final (2,29; cf. 2,7.10; 1 Cor 4,5; Ef 1,6.12.14; 1 Pe 1,7). Tal ordenación es irrelevante para los cristianos.

170. Con razón señala Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca 1991, 273, que «en el tiempo de la redacción de la carta no habían comenzado las persecuciones sistemáticas contra los cristianos organizadas por el Estado», por eso «no tenemos ningún indicio que nos permita, por eso, suponer que el emperador y el poder político se presentan ante Pablo con los rasgos del 'anticristo'», según los califica el Ap. El mismo autor presume, por otro lado, que Pablo no habría modificado en tal circunstancia la idea de Rom 13, como «los autores de ciertos escritos posteriores del cristianismo primitivo no dejaron que se quebrantara su espíritu de lealtad frente al Estado ni llegaron a jugar el papel de enemigos del Estado».

5 V. 5 propone la conclusión (διό) de los dos razonamientos: es preciso someterse a las autoridades, según la tesis de v. 1a. Pablo añade con énfasis: «no sólo por miedo a la reprobación, sino también por motivo de conciencia». El significado de διὰ τὴν ὀργὴν aparece claro por v. 4: si la autoridad como ἐκδικος εἰς ὀργὴν lleva la espada, los rebeldes y los malhechores deben temer; ese miedo, pues, es un primer motivo, legítimo, de sometimiento. Hay que someterse a la autoridad porque de lo contrario su reacción como servidora de Dios supone tropezar con el juicio de Dios. Pero Pablo no quiere que éste sea el único motivo, y propone otro más importante: διὰ τὴν συνείδησιν. Si se entiende la «conciencia», por la referencia del contexto a «todo individuo» (v. 1) en el sentido de 2,15, es decir, saber interior sobre el bien y el mal que da su veredicto en la dialéctica de los pensamientos, la idea es que hay que someterse a la autoridad estatal, no sólo por motivos externos, ante el uso de la violencia por el Estado, sino también porque por la propia conciencia dice que es preciso hacer el bien y no el mal¹⁷¹, y remuerde si se desoye su voz¹⁷². Pero si se atiende al contexto y a los destinatarios de la carta, los cristianos de Roma, como señala 13,6 y se entiende en consecuencia la palabra συνείδησις como la conciencia *cristiana*, entonces Pablo quiere significar que el cristiano es capaz de ver en el Estado la «autoridad constituida por Dios» (v. 1s), la «servidora de Dios» en su función de vigilar el bien y el mal (v. 3s), y que ha de obedecerle no sólo por su poder represivo, sino sobre todo por esta relación con Dios¹⁷³. Es verdad que una cosa es el bien y el mal en 13,3s como mera «legalidad o ilegalidad»¹⁷⁴, en la línea de una *iustitia civilis*, y otra el sentido que tienen el bien y el mal para los cristianos en el texto anterior (12,2.9.17.21). Según se desprende, sobre todo, del tránsito de 13,7 a 13,8-10, el bien está definido por el amor, y el mal es su contrario. Precisamente porque el Estado cumple su misión en un horizonte

171. Así se interpreta generalmente en el siglo XIX, bajo la influencia de la teoría moral de Kant; cf. por ejemplo Baumgarten-Crusius, L. F. O., *Commentar über den Brief Pauli an die Römer*, 1844, 366 (διὰ τὴν συνείδησιν = «por deber de conciencia»). De modo análogo se pronuncian Soden, H. von, *Sakrament und Ethik bei Paulus, in Urchristentum und Geschichte I*, Tübingen 1951, 239-275, aquí 242 nota 3, y Dibelius, M., *Rom*, 183. Cf. Jülicher 315: «Así los cristianos serán buenos súbditos, no por miedo al castigo, sino por reconocimiento a la labor moral del Estado».

172. Así Pearce, C.A., *Conscience in the NT*, London 1955, 71.

173. Así lo señalan, por ejemplo, Walker, R., *Studie*, 46-49, y Cranfield 668. Opinión contraria en Käsemann 343. Cf. Calvino, *Institutio IV*, 20,22: «Los súbditos no deben obedecer sólo por miedo a los príncipes y a los superiores..., no; deben hacerlo porque obedecen al mismo Dios, al que ellos representan, ya que su poder viene de Dios».

174. Así Käsemann 343. No explica por qué «el bien y el mal no aparecen ahora orientados en sentido ético».

escatológico, como protector y promotor del bien y represor del mal, la obediencia al Estado es teológicamente importante aun para los cristianos en tanto que hombres carismáticos. En este sentido, 13,1-7 no debe leerse como una «interpolación» o un «cuerpo extraño», sino como parte de la parénesis global Rom 12-13. Pero si esto es importante, también lo es el tomar en serio las fórmulas generales de 13,1-7. Lo que Pablo escribe aquí para los cristianos de Roma es válido para todos los hombres (13,1). Y v. 5 no menciona la conciencia como algo peculiar a los cristianos, a diferencia de los no cristianos, sino como conciencia de toda persona, en la línea de 2,15. También allí el horizonte de la función de la conciencia es el juicio final (2,16); pero el objetivo en 13,5 no es la oposición entre el miedo externo al castigo y la convicción ética interna. V. 5 debe entenderse en una referencia diferente, más estricta, a v. 3s: sólo el que no es honesto se encuentra con el poder estatal como «sancionador en orden al juicio final». El que es honesto, no tiene motivo para temer a la autoridad, sino para esperar su aprobación. También el que es honesto se halla bajo el poder estatal y debe someterse a él. Pero como su práctica del bien sigue el criterio de la conciencia, su sometimiento al poder estatal se produce «por motivo de conciencia».

Un tercer argumento se apoya en el hecho de que los destinatarios 6 pagan impuestos. Διὰ τοῦτο («por eso») se refiere o bien al deber general de obediencia de v. 5, que se concreta luego en el pago de impuestos (κατ')¹⁷⁵, o al doble carácter de la autoridad como servidora de Dios en el v. 4, que ahora aparece en la figura de los recaudadores¹⁷⁶: precisamente al cumplir esta tarea, siempre mal vista y especialmente figura aborrecida en aquella época, anterior a la reforma del sistema fiscal del año 58, ellos son «funcionarios de Dios». Pablo provoca a los romanos para aclararles mejor su pensamiento. El término λειτουργοί es, frente a διάκονοι, la designación concreta de los funcionarios estatales¹⁷⁷. Ellos desempeñan su papel como empleados de Dios. La expresión αὐτὸ τοῦτο («precisamente esto») debe referirse a la recaudación fiscal¹⁷⁸; subraya, pues, la provocación. El término προσκαρτεροῦντες designa la misión de estas personas, con el matiz de la presión permanente.

175. Así por ejemplo Delling, G., *Römer 13*, 60 con nota 140; Michel 319; Walker R., *Studie*, 49s. Cranfield 668 entiende el v. 6 como glosa de διὰ τὴν συνείδησιν.

176. Más convincente es, por ejemplo B. Kuss, O., *Paulus*, 248,253.

177. Cf. Strobel, A., *Verständnis*, 86s. En Rom 15,16 aparece otro significado (contra Schmidt 221 nota 12, que interpreta λειτουργοί, también aquí, en el sentido «sacerdotal»); de modo similar opina Böld, W., *Obrigkeit*, 62. Contra esta interpretación, Strobel, *Verständnis*, 86s y Zsifkovits, V., *Staatsgedanke*, 81s).

178. Así Cranfield 669.

7 V. 7 generaliza más el tema. Los destinatarios deben «pagar a cada uno lo que le deban». La idea aparece desarrollada en cuatro miembros paralelos; de ellos, los dos primeros se refieren al impuesto y contribución de v. 6, y los dos últimos añaden: «a quien respeto, respeto; a quien honor, honor». Esto podría relacionarse con v. 3s significando que los malhechores deben temer a los que mandan, y los honestos deben rendirles honor (cf. «por motivo de conciencia» v. 5). Pero teniendo en cuenta que el «temor», en el sentido de «reverencia», suele mencionarse, tanto en el AT (Prov 24,21), como en el lenguaje helenístico, juntamente con el honor (cf. Prov 7,1; Eclo 3,11)¹⁷⁹, estos dos últimos miembros se entienden mejor como un paralelismo: dad a todos la reverencia y el honor que les corresponda. Así enlaza este v. con v. 8¹⁸⁰.

El temor y el honor aparecen también en 1 Pe 2,17, pero con diferente distribución: «Respetad a Dios, honrad al emperador». La consigna tiene como fondo el texto de Prov 24,21 («Hijo mío, teme al Señor y al rey»), pero modificado, de forma que entre el respeto a Dios y el honor al emperador se sobreentiende una diferencia¹⁸¹. A este matiz de la máxima pudo haber contribuido la frase de Jesús en Mc 12,17 par. Y todo parece indicar que esta frase influyó también en la fórmula de Rom 13,7¹⁸². Se encuentran allí, en todo caso, los términos ἀπόδοτε y φόρος (sólo en Lc 20,22), como también la breve estructura similar afín (τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ). En favor de esta hipótesis cabe indicar que φόρος-φοβεῖσθαι no aparece referido en ningún otro lugar a las autoridades políticas, mientras que la referencia a Dios es un lugar común. Así se expresaría al final de la parénesis de Rom 13,1-7 un cierto matiz de relativización de las relaciones la autoridad estatal como servidora de Dios frente a las relaciones con Dios mismo. Sólo se opone a esta interpretación la frase introductoria («Pagad a cada uno lo que le debáis»), cuya perspectiva generalizadora continúa en v. 8¹⁸³. Pero cabe explicar esta pequeña desviación por la mencionada frase del Señor, al margen de que Pablo la conociera como tal o no.

179. Cf. Strobel, A., *Verständnis*, 83s con nota 96; Bill. III, 305.

180. Así por ejemplo Friedrich, J. y otros, *Zur historischen Situation*, 165.

181. Así también Schrage, W., *Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln: NTS* 21 (1974-1975) 1-22, aquí 11 nota 1; en otros sentido Brox, N., *1 Petr* (EKK XXI), 123 (ed. cast. en preparación, Sígueme).

182. Así por ejemplo Neugebauer, F., *Zur Auslegung*, 165; Goppelt, L., *Die Freiheit zur Kaisersteuer, in Christologie und Ethik*, 217; Schrage, W., *Christen*, 61 nota 132; Cranfield 669-673.

183. Cf. por ejemplo Delling, G., *Römer 13*, 62; Strobel, A., *Furcht*; Käsemann 343; Friedrich, J. y otros, *Zur historischen Situation*, 155s.

Resumen

Del comportamiento con el mundo (12,14-21), Pablo pasa al comportamiento con las autoridades estatales. Mientras que los cristianos renuncian a devolver mal por mal y deben dejar la venganza de Dios para el juicio final, las autoridades estatales reciben de Dios la misión —como preparación final, en cierto modo, del último juicio— de reprimir el mal y aprobar el bien. En este sentido han sido constituidas por Dios y actúan como servidoras suyas y ejecutoras de su voluntad. Por eso todos los hombres cristianos y no cristianos deben prestar obediencia a los poderes estatales. La rebelión contra ellos es una rebelión contra Dios. La obediencia no debe prestarse sólo por miedo al castigo, sino también por razones de conciencia, ya que no sólo el malhechor, sino también el honesto está sometido a la autoridad estatal. Esto se demuestra, por ejemplo, en el pago de impuestos y contribuciones; con todo lo gravosos y odiosos que éstos eran entonces, los cristianos debían reconocer en los recaudadores a servidores de Dios. Siendo norma general el pago de aquello que se debe, la máxima rige también con respecto a los recaudadores de impuestos y contribuciones. Otro tanto cabe decir de las limitaciones: si el impuesto y la contribución deben pagarse sólo a los funcionarios correspondientes, también el temor y el honor debe rendirse sólo a quienes corresponda. Pablo alude quizá a la frase de Jesús, de forma que el temor corresponde a Dios, mientras que el honor debe rendirse también a sus representantes estatales.

A tenor de lo dicho anteriormente, el bien consiste en el amor. Como el Estado tiene el mandato divino para la represión del mal y la aprobación del bien, los cristianos deben someterse a él como protector del amor, y los que lo practican deben incluso renunciar a toda violencia. Así la exhortación del apóstol desemboca en el precepto del amor (13,8-10). Los cristianos sólo deben a los hombres aquello que practican en la comunidad cristiana (12,9s): el amor mutuo.

Si el texto de 13,1-7 aparece integrado en su contexto, tanto por la ordenación de la tarea del Estado al juicio final de Dios como por la definición del contenido del bien como amor, llama la atención, sin embargo, que la letra no exprese ni lo uno ni lo otro de modo explícito. La sección 13,1-7, a pesar de su clara inserción en la estructura global de la parénesis de Rom 12s, desentona también claramente, en este punto, del contexto. La exhortación adquiere aquí el carácter de una consigna política general. Pablo no ofrece en ningún otro lugar una parénesis donde la distinción entre cristianos y no cristianos tenga tan poco sentido como en 13,1-7. Y, paralelamente, falta cualquier motivación específicamente cristiana. El lenguaje filosófico de la época

habla del bien y del mal, un lenguaje que remonta en ese contexto político a Platón. El texto de 13,1-7 no dice explícitamente que el bien y el mal se definen en su contenido por el amor al prójimo; esto sólo se desprende del contexto. Este carácter peculiar del lenguaje de esta sección no se puede explicar simplemente con la hipótesis de que Pablo ha utilizado aquí una motivación de tipo racional. Esto es cierto, pero siempre que tropezamos en el cristianismo primitivo con el empleo de esa tradición, la exhortación suele estar formulada en segunda persona. Esta sección difiere, por el estilo jurídico general en tercera persona, de todos los textos similares del cristianismo primitivo. En la literatura judía afín cabe encontrar también algunas motivaciones semejantes, mas no analogías con la forma de la parénesis de Rom 13. Por eso se puede suponer que fue el propio Pablo el que utilizó un modelo tradicional en esta forma especial. El severo aviso contra la resistencia a la autoridad es uno de los elementos peculiares de este texto paulino. Hay que reconocer, sin embargo, que nada sabemos con exactitud y seguridad sobre esta cuestión. Ninguna de las hipótesis mencionadas tiene suficiente base y se mueven en el terreno de las probabilidades.

Pablo exhorta a la obediencia en términos generales y sin límites ni excepciones. Sus frases no dejan traslucir que las autoridades estatales pueden actuar en contra de su misión, descrita en los v. 3s, de forma que se pueda plantear la posibilidad de un deber de crítica y la cuestión de una resistencia legítima. Tampoco cabe decir que el peso de las afirmaciones sobre el Estado esté limitado o relativizado por el horizonte escatológico. Es cierto que Pablo desvaloriza toda la realidad presente al contrastarla con el próximo fin del mundo. Si la «figura» de este mundo está a punto de desvanecerse desde la aurora del tiempo escatológico, con la resurrección de Cristo, todo lo temporal tiene una importancia muy limitada para el cristiano (1 Cor 7,29ss); y cuando su *politeuma* está en el cielo (Flp 3,20), su interés decisivo no se orienta ya hacia lo visible (2 Cor 4,18). Así las cosas, las autoridades políticas no pueden poseer para los cristianos otra relevancia que la suficiente para mostrarles un mínimo respeto puramente «mundano» durante el breve espacio de tiempo en que van a seguir existiendo. Pero el texto de Rom 13,1-7 no ofrece el menor signo de esa relativización escatológica del Estado, y el énfasis del texto la excluye totalmente. El Estado, como «agente justiciero», es un órgano de la voluntad de Dios al servicio del juicio final; y aunque se da por supuesto que, al iniciarse éste, la función provisional del Estado como «servidor de Dios» tocará a su fin, esto no quita nada a la *relevancia escatológica de su función*. Esa interpretación tampoco puede fundamentarse desde 13,11s, ya que este texto no dice que el próximo

fin del mundo relativice un tanto la obediencia a un Estado que pronto va a desaparecer, sino que nuestra salvación se aproxima y por eso nos estimula a comportarnos en consecuencia (cf. Gál 6,10; Flp 4,4ss; Ef 5,14ss; 1Pe 4,7ss).

Si el deber de obediencia es general y absoluto en Rom 13, hay que reconocer por otra parte que *éste* es el tema de Pablo y no el Estado como tal. El texto de Rom 13,1-7 no es una teoría cristiana del Estado. Pablo utiliza ciertamente algunas nociones políticas del lenguaje administrativo. Pero la sección no está concebida desde la perspectiva de la administración ni de la política, sino desde la perspectiva del hombre de a pie, para el cual el Estado mismo es una realidad lejana, por muy próxima y opresiva que la sienta en sus exigencias y actuaciones. Los que mandan son los que «están arriba», los «poderes superiores». El texto no ofrece, por lo demás, nociones o temas de la metafísica política griega o romana ni, a la inversa, polémica alguna contra esa concepción del Estado. De modo sorprendente, Pablo considera tan obvia la legitimidad de las autoridades paganas, que no se preocupa de ponerles coto impugnando los esquemas paganos sobre el origen divino de los soberanos ni sobre el culto al emperador, tan en boga por aquella época¹⁸⁴. Sabe, sin duda, que los «poderes superiores» están subordinados a la soberanía de Cristo; pero el texto no deja traslucir siquiera la posibilidad de una concurrencia entre esos poderes y la figura de Cristo como el Señor.

Si el deber de obediencia es general y absoluto en Rom 13, el aspecto que el apóstol contempla al escribir esas frases es, sin embargo, muy temporal y limitado. Pablo no contempla, ni puede hacerlo, por imposibilidad histórica, las diversas experiencias posteriores, como el sufrimiento de los mártires, víctimas de los poderes estatales, ni los múltiples problemas que este texto paulino ha planteado o sufrido dentro de la historia cristiana. De ahí que no tenga sentido (aunque se haya hecho muchas veces) comparar este texto con nuestras ideas actuales sobre el Estado. Lo que tiene sentido es aplicar las ideas fundamentales del texto a nuestra situación actual. En esta perspectiva cabe decir lo siguiente:

1. La contraposición que Rom 13 establece entre los gobernantes y los súbditos no tiene vigencia en el Estado democrático moderno. La función de los gobernantes está dividida entre el parlamento elegido por el pueblo y el gobierno elegido por el parlamento como poder ejecutivo; e independientemente de ambos poderes, el poder de la «espada», tan importante en Rom 13,4 ha pasado a la judicatura como

184. Contra Ehrhardt, A. A. T., *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin II*, Tübingen 1959, 22-28.

tercer poder del Estado: los gobernantes no pueden juzgar. Pero los tres poderes deben rendir cuentas al pueblo de modo inmediato o mediato: actúan «en nombre del pueblo». Así queda limitado el dominio del hombre sobre el hombre, y se amplía y protege el espacio de libertad para el individuo. Esto significa que la idea paulina de un Estado «humano», al servicio del bien, tiene actualmente muchas más posibilidades de realización que en la situación política que el apóstol tenía presente. Por otra parte, el Estado democrático no se presenta como «servidor de Dios», sino como una realidad puramente secular. Aunque esta situación era históricamente inevitable después de la separación entre la Iglesia y el Estado, y aunque actualmente sea irreversible, lo cierto es que la imagen del hombre en un Estado puramente secular resulta muy vulnerable, ya que depende de la conciencia del pueblo, que no puede apoyarse en la constancia infalible de la voluntad divina. Por eso la Iglesia tiene la importante misión de hacer que la responsabilidad ante Dios sea un factor en la conciencia política del pueblo, un factor que los tres poderes no pueden pasar por alto.

2. La forma democrática del Estado exige un criterio de participación responsable de cada individuo en el gobierno de la nación que Pablo no pudo imaginar en su situación histórica. La compleja estructura de esta participación sirve, por una parte, a los intereses de grupo, pero debe conducir, por otra, a un equilibrio permanente de las fuerzas opuestas y, por esta vía, al mayor bienestar posible para todos. Un requisito importante para ello es un nivel de información suficiente; de ahí que los medios de información tengan una responsabilidad especial en el Estado moderno. El texto de Rom 13 no puede aportar nada a todos estos aspectos. La gran importancia política de los medios de comunicación social es un aspecto peculiar del Estado moderno.

3. El «poder de la espada», tal como Pablo lo contempla concretamente, no existe hoy en muchos Estados. La función de reprimir las malas acciones no requiere ya la pena de muerte; sería contrario a la intención del texto apelar a éste para reintroducirla. La función señalada por Pablo no es competencia exclusiva del derecho penal, sino que exige la colaboración de todos los ciudadanos en el objetivo de oponerse al mal en la figura de la búsqueda implacable de los propios intereses a costa de los socialmente débiles. Los cristianos no deben estar al lado de aquéllos, sino de éstos.

4. El pago de impuestos no constituye hoy, como en la época de Rom 13, un acto de reconocimiento del poder de los gobernantes, sino un acto de participación de todos los ciudadanos en la financiación de los servicios que la comunidad requiere. La relación entre el cumplimiento de los deberes fiscales y el amor (cf. el tránsito de Rom

13,6, pasando por v. 7, a los v. 8-10) es hoy prácticamente mucho más estricta que en la época de Pablo, cuya intención se puede realizar con mayor transparencia.

5. El esquema básico de la democracia moderna implica no sólo la posibilidad, sino la obligación de una crítica permanente a la actividad y a los proyectos del gobierno y de los grupos sociales. Los medios de comunicación social que, en representación de los ciudadanos, tienen acceso a las informaciones necesarias, cargan con una buena parte de la responsabilidad en esta tarea crítica. Justamente cuando la crítica al poder legislativo y ejecutivo es negativa, los periodistas no conculcan en modo alguno el deber de obediencia y de no rebelión de que habla Rom 13,1s. En el Estado moderno, la obediencia no puede consistir en la simple aceptación de las decisiones, que llegan «de arriba». Por otra parte, siempre será necesario en el proceso de formación de la voluntad democrática que la minoría se subordine a la voluntad de la mayoría. Un ejemplo representativo de esto es el papel de la oposición en el parlamento, que impugna enérgicamente una ley durante la fase de debate, pero una vez que la ley entra en vigor debe aceptarla y cumplirla. Frente a la ruptura de esta norma fundamental sigue siendo válida la exhortación de Rom 13,2, especialmente frente a las diversas formas de ilegalidad absoluta y de terrorismo.

6. No sólo en la era de los mártires, sino también en nuestro tiempo se han enfrentado y se enfrentan algunos cristianos a aquellos Estados que no cumplen la misión señalada en Rom 13,3s. Siempre será discutible si en tal situación es un deber ofrecer resistencia, contrariamente a la letra de Rom 13,2, y en caso afirmativo, qué tipo de resistencia. Muchos cristianos han criticado en tales casos la actuación estatal, pero renunciando a toda resistencia por considerarla prohibida en Rom 13,2. Ha habido otros muchos cristianos que consideraron un deber participar en la resistencia hasta llegar a la lucha armada. Esto sólo es compatible con la no violencia proclamada en Rom 12,14s si el cristiano cree participar, dentro del marco del Estado moderno, en el «poder de la espada» mencionado por Rom 13,4 y estima que es su deber combatir un Estado que practica evidentemente «el mal», en beneficio del verdadero Estado. La resistencia armada de los cristianos sólo puede justificarse si la renuncia a la misma conduce a males evidentemente mayores que el mal que la lucha armada puede producir. No está claro, sin embargo, si incluso en ese caso el seguimiento del Cristo paciente, que renunció a la legión de los ángeles» (Mt 26,53), no sería el verdadero camino cristiano. En cualquier caso, se trata de una opción de conciencia; y es muy importante, decisivo, que la conciencia de los cristianos se oriente en toda su actuación personal y se deje guiar en la vida diaria por el único evangélico: criterio del amor.

EXCURSO: INFLUENCIA HISTÓRICA DE ROM 13,1-7

Una vez admitida la Carta a los romanos en el canon de la Iglesia, la sección 13,1-7 adquirió una importancia especial, no sólo para la concepción cristiana del Estado, sino para el quehacer político en general. No basta, para conocer su influencia histórica, considerar la bibliografía exegética; es preciso además —sobre todo en lo concerniente a la edad media y al período de la Reforma, pero no menos a la edad moderna— tener en cuenta una serie de fuentes jurídicas y de historia social para medir las consecuencias del hecho de que un texto así, con su autoridad bíblica para guiar la praxis política, haya servido de norma a lo largo de muchos siglos. Rom 13 es en este sentido un ejemplo demostrativo de que la influencia histórica de los textos bíblicos no se agota en las vicisitudes de su exégesis, sino que abarca un aspecto mucho más amplio: la vida cristiana en el horizonte de las diversas tradiciones de su interpretación o de su aplicación. Rara vez ha influido la exégesis sobre la vida de modo directo; ha sido mucho más frecuente el fenómeno contrario: que la vida influya en la exégesis, haciendo de ella más o menos el espejo de los significados que los textos han adquirido ya en la praxis cristiana. En el marco del presente comentario, un excurso sobre la influencia histórica no puede ir más allá de una somera indicación de la variedad y de la problemática de este significado que se ha atribuido a la sección Rom 13,1-7 en la historia de la cristiandad por el hecho de tener que tomar sus afirmaciones en serio¹⁸⁵.

1. Ya pocos años después que Pablo escribiera las frases de 13,1-7, sus destinatarios de Roma hubieron de sufrir la primera gran persecución. Precisamente aquel «poder» al que ellos debían someterse en conciencia por ser el «servidor de Dios», según la enseñanza paulina, incluso su máximo representante, el propio emperador, dio orden de quemar a los cristianos como antorchas vivas al borde de las calles¹⁸⁶. Pablo mismo sufrió el martirio en el curso de estos acontecimientos. Desde entonces la vida de los cristianos estuvo bajo el signo de la persecución durante dos siglos. La Iglesia tuvo que vivir en todas partes muy próxima al martirio hasta el reinado de Constantino. Así la propia historia escribió pronto una refutación de esa imagen positiva e idílica de las autoridades estatales que ofrece Rom 13.

Es sorprendente que la exhortación al sometimiento voluntario conservara su importancia capital en la Iglesia de los mártires. Justamente en boca de los mártires, la referencia a Rom 13 y a 1 Pe 2,17 pasa a ser el argumento en pro de la lealtad básica de los cristianos. En el «Martirio de Policarpo», por ejemplo, el anciano obispo de Esmirna contesta al procónsul: «Te creo digno de una

185. Para la cuestión siguiente, cf. la original perspectiva de Bauer, W., *Jedermann*; cf. también Keienburg, F., *Geschichte*. Para la historia exegética hasta la edad media tardía, cf. Affeldt, W., *Weltliche Gewalt*, y para la influencia histórica hasta el siglo V Aland, K., *Kirche und Staat* (1979); también Schelkle, K. H., *Staat und Kirche*. Para los siglos XVI y XVII Scharffenorth, G., *Römer 13 in der Geschichte des politischen Denkens. Ein Beitrag zur Klärung der politischen Traditionen in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert*, Heidelberg 1964; Meinhold, P., *Römer 13. Obrigkeit, Widerstand, Revolution, Krieg*, Stuttgart 1960; para la exégesis en el siglo XX: Käsemann, E., *Römer 13*.

186. Tácito, *Ann.* 15,44.

explicación, en verdad, pues nosotros hemos sido formados para rendir honor a los magistrados y autoridades establecidas por Dios»¹⁸⁷. Ireneo ofrece la explicación fundamental de esta conducta, diciendo que Satanás mintió al gloriarse en Lc 4,6 de dominar el mundo, ya que según Rom 13 Dios no otorgó el poder y la autoridad a los poderes demoníacos, sino a los poderes humanos, y mandó que todos los hombres les rindieran honor porque ellos ponen freno a los conflictos surgidos entre los hombres desde el primer homicidio que relata Gén 4¹⁸⁸. Por eso la Iglesia nunca ha cesado de rezar en sus asambleas, conforme a Tim 2,1, por el emperador y por todas las autoridades¹⁸⁹, y la oración que figura en 1 Clem 60,4-61,3 es el ejemplo más antiguo e impresionante de esta práctica.

Las persecuciones, sin embargo, enseñaron a la Iglesia a reconocer que el deber de obediencia de Rom 13 queda limitado por la *clausula Petri* de Hech 5,29. «Cuando el apóstol manda someterse a todos los que ejercen el poder, no quiere decir que nosotros debamos negar nuestra fe y los preceptos de Dios para hacer lo que mandan los hombres, sino que temamos al poder y no hagamos nada malo, para que no nos castigue como malhechores»¹⁹⁰. Si la autoridad exige la apostasía de la fe, los cristianos deben desobedecer; sólo hay que adorar a Dios, no al emperador¹⁹¹. El conflicto entre la función del Estado como servidor de Dios según Rom 13 y la experiencia de su flagrante injusticia en las persecuciones se intentó resolver a veces con la hipótesis de la posesión diabólica¹⁹², a fin de desligar en lo posible al emperador de la responsabilidad de su decreto¹⁹³. Así, los escritores de la época preconstantiniana suelen describir las relaciones de los emperadores con la Iglesia en tono positivo; esto no se puede explicar simplemente por motivos apologeticos, sino por la acep-

187. *Mart. Pol.* 10,2 en T. H. Martín, *Textos cristianos primitivos. Documentos - Martirios*, Salamanca 1991, 179. El valor de la cita es limitado: «en la medida en que es suficiente y no nos perjudica». Cf. también la cita de 1 Pe 2,17 en boca de los mártires escilitanos *ibid.*, 199s) y de Apolonio en *Acta Apollonii* 37 (Knopf, R.-Krüger, G. [eds.], *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1965 [SQS], 34) en Aland, K., *Kirche und Staat*, 229 y las respuestas de mártires sirios en Bauer, W., *Jedermann* 267.

188. Ireneo, *Adv. Haer.* V, 24 (ed. Harvey II, 388s); cf. Affeldt, W., *Weltliche Gewalt*, 36-43; Aland, K., *Staat und Kirche*, 240-242.

189. Cf. por ejemplo, Teófilo, *Ad Autol.* 3,14 (*Corp. Ap.* 8,222); Tertuliano, *Apol.* 30,4; 39,2; Atenágoras, *Presbeia* 37 (ed. Schwartz), TU 4,2, 1891, 47. Es una creencia difundida que la duración del mundo depende de las oraciones de la Iglesia por el emperador y por las autoridades; cf. Justino, *Apol.* II, 7,1; Arístides, *Apol.* 16; Tertuliano, *Apol.* 32,1; Diogneto 6; Orígenes *Contra Celso* VIII, 70.

190. Hipólito, *Comm. in Dan.* 3,23 (ed. Bonwetsch 164s); algo similar en los comentarios a Rom 13 de Orígenes (Rufino 1226s), Acacio (Staab 56), Teodoro de Mopuestia (*ibid.*, 162), Teodoro 194 B, Severiano (Staab 224).

191. Cf. por ejemplo Teófilo, *Ad Autol.* I 11. Justino, *Apol.* I 17,3; Tácito, *Apol.* 4; Ireneo, *Adv. Haer.* V 24,3; Tertuliano, *Scorpiae* 14 (CC II 1096); Orígenes, *Cels* VIII 65. Tertuliano, *De idolatria* XV 3 (CC II, 1115s) remite a Mt 22,21, que manda dar al emperador el dinero, pero a Dios la propia persona, y pregunta: «¿Qué quedará para Dios si todo se diera al emperador?».

192. Cf. por ejemplo Justino, *Apol.* I, 5,3; 10,6; II, 1,2; Tertuliano, *Apol.* 27,3-8; Orígenes, *Contra Celso* IV, 32.

193. Cf. Tertuliano, *Apol.* 27-35, y sobre este texto Aland, K., *Staat und Kirche*, 86s.

tación del mandato apostólico de obediencia al poder estatal como servidor de Dios¹⁹⁴. Cuando los cristianos ofrecieron resistencia, ésta no podía consistir en una oposición activa, sino en la contradicción oral y en una actitud pasiva ante la persecución.

2. Con el cambio que se produce bajo el emperador Constantino, la problemática en torno a la interpretación y aplicación de Rom 13 sufre un profundo cambio. Por otra parte cesan las persecuciones. El emperador, ya orientado hacia el cristianismo, desempeña las tareas del poder estatal señaladas en Rom 13,3s de tal forma que el bien y el mal significan lo mismo en el Estado y en la Iglesia; y a medida que todos los ciudadanos pasan a ser miembros de la Iglesia, los aspectos de la ética social civil y eclesiástica comienzan a entremezclarse. La cuestión es saber hasta qué punto es posible una verdadera cristianización del Imperio oficialmente convertido al cristianismo. Del optimismo o el pesimismo en la respuesta a esta cuestión depende el compromiso temporal del jerarca eclesiástico y su actitud en el terreno de la política¹⁹⁵.

Surge, por otra parte, un nuevo problema dentro del marco del Imperio cristiano: ¿cómo determinar y delimitar las relaciones entre el Estado y la Iglesia, entre el emperador y los obispos? Por una parte, los emperadores intervinieron en las controversias dogmáticas dentro de la Iglesia con conciencia imperial y recibiendo elogios por su conducta, sobre todo por parte de los sectores beneficiados¹⁹⁶. Por otra parte, los jefes eclesiásticos se opusieron a las intromisiones de los emperadores en la Iglesia, pretendiendo ser jueces en tales disputas¹⁹⁷.

En este sentido, los tres grandes comentarios a la Carta a los romanos que surgieron en aquella época ofrecen gran interés y dieron la pauta para el futuro. Ambrosiaster defiende una versión cristianizada de la imagen del soberano que ofrecía la metafísica política helenística. Los príncipes son instituidos por Dios como *Dei habentes imaginem* («los que tienen la imagen de Dios»), *ut sub uno sint ceteri* («para que los demás estén sometidos a uno») ¹⁹⁸. Esto significa que el emperador desempeña la función del primer hombre de Gén 1,26-28 y

194. Cf. Aland, K., *Staat und Kirche*, 81-90.

195. Lohse, B., *Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates*, 1962 (StPatr VI = TU 81), 447-475 ha señalado cómo la visión relativamente optimista del joven Agustín sobre la impregnación del Imperio por el espíritu cristiano, que mantuvo en los primeros años después de su conversión, se fue haciendo cada vez más pesimista.

196. Cf. por ejemplo Optato, *Contra Parmenianum Donatistam* III, 3 (CSEL 26,74): «No está el Estado en la Iglesia, sino la Iglesia en el Estado, es decir, en el Imperio romano... Con razón enseña Pablo que es preciso orar por los reyes y por las autoridades... Pero cuánto más hay que hacer esto cuando el rey es cristiano». Por eso «Cum super imperatorem non sit nisi solus Deus, qui fecit imperatorem...» (*ibid.*, 75).

197. Cf. por ejemplo Osio en Atanasio, *Hist. Arian.* XLIV, 6-8: «Dios te dio la dignidad imperial, y a nosotros nos ha confiado las cosas eclesiales. Y si aquel que te arrebató la soberanía se opone a Dios, puedes temer cargarte con grave culpa cuando tomas para ti las cosas de la Iglesia».

198. CSEL 81, 419. Cf. el desarrollo de esta teoría del rey como *imago Dei* o como *vicarius Christi* sobre la base de los restantes comentarios paulinos y de las *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* pseudoagustinianas (CSEL 50) en Affeldt, W., *Weltliche Gewalt*, 62-78.

representa a Cristo glorificado como el «hombre singular» de que habla Rom 5. Es el representante terreno de Dios y, como tal, superior al obispo, representante de Cristo, como en el cielo la primera persona de la Trinidad es superior a la segunda¹⁹⁹. En esta teoría del *rex imago Dei*, Ambrosiaster materializó la ideología imperialista de Eusebio y de otros teólogos en un esquema que fue acogido posteriormente en la edad media y que los emperadores germánicos defendieron frente a las pretensiones del papa²⁰⁰.

Pelagio presenta, junto a la interpretación corriente de Rom 13,1s sobre el poder estatal, otra versión según la cual el poder a que hace referencia el texto paulino es el de los príncipes de la Iglesia: los obispos²⁰¹. Esta opinión es un reflejo de la creciente importancia social que los obispos van adquiriendo en el Imperio cristianizado. También esta valoración de Rom 13, muy rara en la literatura eclesiástica antigua, ejerció notable influencia en la teoría de las dos espadas de la alta edad media.

Hay que mencionar, en fin, la exégesis de Agustín²⁰². Orígenes²⁰³ había relegado el Estado a la esfera de lo terreno y perecedero; la fe, que se refiere a lo celeste y eterno, es infinitamente superior a él. También Agustín distingue entre el alma (*anima*) del hombre, cuya patria según Flp 3 está arriba, en el cielo, y la carne (*caro*), que está prisionera en la esfera terrena y temporal. Ahora bien, el Estado sólo ejerce su poder en esta esfera, no en aquella. El Estado no manda sobre el alma, ya que, cuando se trata de las cosas de Dios, según Mt 22,21, cesa la competencia del Estado. Sin embargo, a pesar de lo limitado de la esfera donde tiene validez el deber de obediencia de Rom 13, esta esfera es muy importante, ya que el sometimiento al poder terreno sirve para combatir el orgullo que impide al hombre alcanzar los bienes celestiales. Casi se puede afirmar que la obediencia al Estado tiene un sentido ascético y propedéutico: sirve como ejercicio de humildad para los cristianos, futuros ciudadanos del cielo. Por eso los cristianos deben someterse gustosos incluso a las autoridades injustas y amarlas especialmente, ya que sólo aquel que ha aprendido la humildad extrema en la tierra podrá alcanzar el cielo.

No obstante, la persecución de los herejes es competencia del Estado, según Agustín. Los herejes son los «malos» que han de temer al poder del Estado según Rom 13,3s, y a los que éste debe aplicar el castigo divino²⁰⁴. Aquí se encuentra la raíz teológica del posterior derecho del Imperio sobre los herejes que estuvo vigente en la edad media y se prolongó hasta 1648. No sólo se justificó así la proscripción del Imperio como consecuencia de la excomunión eclesiástica, proscripción que se aplicó contra Lutero en 1520 y que tuvo efectos

199. Cf. Affeldt, W., *Weltliche Gewalt*, 73-77.

200. Cf. Kern, F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter*, Münster 1954, 74-76, 96 nota 198; Berges, W., *Der Fürstenspiegel in hohen und späten Mittelalter*, Leipzig 1938, 24-27; Kantorowicz, E. H., *The King's Two Bodies*, Princeton 1957.

201. *Expositio in Romanos*, 101-103.

202. *Expositio*, 72-74 (MPL 35,2083s).

203. Cf. *Röm 655-657* (Rufino 1226-1230).

204. Cf. la cita de Rom 13,3s en *Contra Parmenianum* (CSEL 51) I, 8,13; 10,16; *Contra Petilianum* (CSEL 52) II, 20, 45; 83,184; *Contra Gaudentium* (CSEL 53) I, 18,20; *Ep.* 87,7; 93,20 (CSEL 34); 153,19 (CSEL 44).

tan desastrosos en el primer período de la Reforma, sino la persecución estatal contra baptistas, sacramentarios y antitrinitarios que pedían los jefes reformadores.

3. Los comentarios de la edad media alcanzaron un notable desarrollo formal desde sus inicios en forma de compilaciones (*catenae*) hasta las exposiciones de la alta escolástica en forma científica de *quaestiones*. Tales comentarios, sin embargo, reproducen el material exegetico tradicional²⁰⁵. Sólo en un doble aspecto aparecen nuevos temas, y es evidente que en ellos se traslucen los puntos más polémicos del debate político de la edad media: en primer lugar, las exégesis de Rom 13,1s reflejan, aunque de modo remiso y cauteloso, la fuerte disputa en torno al derecho de resistencia a la autoridad estatal²⁰⁶; y en segundo lugar, los temas de la teoría de las dos espadas influyen en la interpretación de Rom 13,3s²⁰⁷.

En lo que respecta al primer punto, la imagen tradicional cristiano-tardo-helenística del soberano al que es preciso prestar una obediencia absoluta según Rom 13, choca con la concepción germánica del soberano como sujeto de obligaciones y al que, por tanto, es lícito no obedecer si lesiona el derecho²⁰⁸. A raíz de la excomunión lanzada por Gregorio VII contra Enrique IV en 1076 y que ocasionó un arduo conflicto de lealtades entre los príncipes alemanes, se estableció una fuerte disputa sobre la cuestión de si puede haber un derecho de deserción y de resistencia. Después que el canónigo alsaciano Manegold renovara en su *Liber ad Gebhardum* 30,47s²⁰⁹ la antigua doctrina germánica sobre las mutuas relaciones de fidelidad entre el rey y los súbditos como argumento en favor de la posibilidad de destronar a un rey desleal, Johannes von Salisburg defendió por primera vez en su *Policraticus* III, 15 (alrededor de 1160) el derecho del tiranicidio²¹⁰, aun reconociendo que según Rom 13 los

205. Cf. las rigurosas pruebas de Affeldt, W., *Weltliche Gewalt*, 112 s.

206. Hasta el siglo XII toda rebelión contra el rey o el príncipe se excluía simplemente con la autoridad de Rom 13,1s; cf. como ejemplo representativo Atto de Vercelli, alrededor de 400, en su *Epistola prima ad Valdonem episcopum* (PL 134, 95 C-D): «Non leve est regalem impugnature maiestatem, etsi iniusta in aliquo videatur. Dei enim ordinatio est; Dei est dispensatio. Profanum enim est violare quod Deus ordinat». Robert de Melun, *Quaestiones de epistolis Pauli* (en Affeldt, W., *Weltliche Gewalt*, 160-162) fue el primero en distinguir, alrededor de 1150, entre la persona del rey y su *ordinatio*; el rey como persona estaría protegido con la inviolabilidad absoluta de su dignidad en la medida en que hace un uso justo y no arbitrario de su poder. Desde Stephan Langton (principios del siglo XIII), el deber de obediencia a soberanos injustos o déspotas pierde su vigencia: *Collectanea in epistolam ad Romanos* (PL 191, 1503ss en Affeldt, *Weltliche Gewalt*, 186-188).

207. Primero en un comentario anónimo de principios del siglo XIII (en Affeldt, *Weltliche Gewalt*, 178-180).

208. Cf. fundamentalmente Kern, F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, Münster 1954; Spörl, J., *Gedanken um Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter*, en A. Kaufmann (ed.), *Widerstandsrecht*, Darmstadt 1972 (WdF 1731), 87-113. Un ejemplo representativo es la declaración de *Sachsenspiegel* III, 78 § 2: «El hombre debe resistir también a su rey y juez si éste comete injusticia, y ayudar a combatirlo, aunque sea su pariente o su señor feudal; y obrando así no quebranta su deber de fidelidad».

209. Cf. Spörl, J., *Gedanken*, 95s.

210. «Tiranum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum». Johannes recurrence a la tesis de la antigüedad pagana (especialmente de Séneca, *De clementia* I, 12,2), que él encontró legitimada en el antiguo testamento. Cf. Spörl, J., *Gedanken*, 100-106.

soberanos déspotas siguen siendo servidores de Dios que «deben castigar a los malos y corregir y ejercitar a los buenos»²¹¹.

Tomás de Aquino aportó en este tema, como en otros muchos, una solución fundamental y meditada hasta en sus puntos accesorios, solución que se impuso muy pronto como base de la doctrina católica hasta nuestros días. Conforme a la doctrina de Aristóteles, todo poder estatal está orientado al bien común (*bonum commune*) y a la idea de la justicia; Tomás justifica en este sentido la misión que le encomienda Rom 13,3s²¹². Ahora bien, aunque Rom 13,1s prohíbe ofrecer resistencia al poder estatal legítimo, esta prohibición no puede afectar al caso del tirano que antepone al bien común su propio bien privado y por ello gobierna injustamente. El ofrecer resistencia a ese soberano es, según Tomás, no sólo lícito, sino obligatorio²¹³. Es responsabilidad del rebelde legítimo, sin duda, el procurar que el desorden consiguiente a su resistencia no cause mayor daño que el ocasionado por el dominio del tirano²¹⁴. Cuando Johannes Parvus justificó en principio el asesinato de Luis de Orleans cometido en 1407²¹⁵ sin hacer referencia alguna a Rom 13, desató una ola de indignación que llevó a la condena de esta doctrina en el concilio de Constanza²¹⁶, condena que puso fin al debate. Sólo más tarde, en el confucionismo político de Francia e Inglaterra, los «monarcómacos» defendieron un derecho al tiranicidio²¹⁷.

En segundo lugar, y por lo que respecta a la teoría de las dos espadas, que viene a duplicar la espada de Rom 13,4; Lc 22,35s y Mt 26,51s, se trata de una forma extremada de la antigua teoría de los dos poderes, el del los reyes y el de los sacerdotes, transformada en la doctrina de la superioridad del poder (espada) del papa sobre el del emperador. Bonifacio VIII proclamó esta doctrina el año 1302 en la bula *Unam Sanctam*: «Si el apóstol dice: 'No hay poder fuera de Dios, y los poderes existentes están ordenados por él', tales poderes no estarían ordenados si una espada no se sometiera a la otra y no fuera elevada a lo alto por otra espada»²¹⁸. Esta pretensión de una soberanía universal fue cuestionada de hecho muy pronto (Aviñón) y debatida en las polémicas de la

211. *Policraticus* VIII, 18: «Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego, qui... iusto sui iudicio esse voluit per quos punirantur mali et corrigerentur et exercerentur boni» (en Spörl, J., *Gedanken*, 106, nota 54).

212. Cf. *Summ. theol.* II/2 q. 42 art. 2. Para la doctrina general de santo Tomás sobre el Estado cf. Schilling, O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*, München 1930.

213. En este sentido sólo en *In Sent.* II dist. 44 q. 2 art. 2: 5. *Praeterea* (en Meinhold, P., *Römer 13*, 170 nota 46).

214. *Summ. theol.* II/2 q. 42 art. 2; cf. también *De regimine principum* I, 6.

215. *Justification du Duc de Bourgogne*, texto en Meinhold, M., *Römer 13*, I, 70 nota 50.

216. Cf. la bibliografía recogida por Meinhold, *Römer 13*, nota 53.

217. Cf. RGG IV, 1012s. En el siglo XVII, el jesuita Juan de Mariana, en su escrito *De rege et regis institutione*, publicado el año 1599, limita el derecho de dar muerte a un tirano a los raros casos de verdadera necesidad. Le siguen H. Grotius, J. Milton y G. W. Leibnitz; cf. Spörl, J., *Gedanken*, 111s.

218. Texto en Mirbt, C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 1934, 210s; cf. Scharffenorth, G., *Römer 13*, 29s. La doctrina fue reforzada alrededor de 1320 por Augustinus Triumphus en su *Summa de potestate ecclesiastica*; cf. *ibid.*, 31.

época; pero nunca fue rechazada en el fondo²¹⁹. Mientras que el deber de obediencia absoluta a los soberanos terrenos según Rom 16,1s, se entiende en sentido restrictivo —es decir, no sin un derecho de resistencia—, el deber de obediencia al papa se considera como absoluto.

4. El texto de Rom 13 adquirió un nuevo sentido en el marco de la *Reforma luterana*. Ya es nueva la lectura que Lutero propone en 1516 sobre el «bien» en Rom 13,3s en el sentido del amor, siguiendo 13,8-10; de ese modo la interpretación agustiniana del «alma» en 13,1 como la «realidad intermedia entre el espíritu y el cuerpo» adquiere un nuevo significado: siendo el hombre, «según el espíritu, señor de todas las cosas», pero estando, según el cuerpo, prisionero del mundo sensible y temporal, unifica en el alma ambos aspectos y «es superior a todas las cosas y, sin embargo, está bajo ellas», concretamente en la práctica del amor, donde se somete a Dios al someterse a las «cosas terrenas»²²⁰. En este sentido el «orden eclesial» difiere del «orden secular». Es una desgracia que los clérigos posean poder secular²²¹, ya que ellos existen «para la guía y para la paz del hombre interior y para satisfacer sus anhelos», mientras que el orden secular es necesario «para la guía del hombre exterior y para sus negocios», porque «en esta vida el hombre interior no puede existir sin el exterior»²²².

Este enfoque fue adoptado en los escritos programáticos de la Reforma el año 1520. En el «Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania», Lutero rompe con la tesis de la superioridad del poder eclesiástico sobre el poder civil; éste posee en su ámbito un poder sobre todos los clérigos: en Rom 13,1 la expresión πᾶσα ψυχὴ incluye también al papa²²³. Era decisivo en aquel momento que los príncipes promovieran un concilio general para una reforma global de la cristiandad, ya que hasta entonces todas las reformas fueron obstaculizadas por los «muros de papel» del derecho canónico. Por eso Lutero reivindicó la *clausula Petri* de Hech 5,29 contra la prepotencia del papa y del episcopado²²⁴. El escrito «De la libertad del cristiano» desarrolla la idea que había expuesto en su comentario a Rom 13,1, según la cual el cristiano, como «dueño de todas las cosas y no sometido a nadie», se convierte mediante el amor en un «esclavo al servicio de todas las cosas y sometido a todos»²²⁵. Tal es la idea básica de la ética social que Lutero propuso a los gobernantes desde su escrito de 1523

219. Cf. Concilio de Trento, sesión XIV, 7 del 25.11.1551. En la misma línea argumentan, a la luz de Rom 13,1s, por ejemplo el cardenal Francisco de Toledo (muerto en 1596), los jesuitas Benedict Justiniani (1612) y Cornelius a Lapide (1614), y el tomista flamenco Wilhelm van Est (1614); cf. Bauer, W., *Jedermann*, 273s.

220. *Röm* II, 330s.

221. *ibid.*, 332-339.

222. *ibid.*, 328s.

223. Clemen, O., *Luthers Werke in Auswahl* I, Berlin 1950, 369: «Un eclesiástico (me refiero también al papa) debe estar sometido a la autoridad». Por lo demás, muchas de las reformas exigidas en este escrito se encuentran ya expresadas en el tratado anónimo *Reformation Kaiser Sigismunds* redactado para el concilio de Basilea; cf. Scharffenort, G., *Römer* 13, 34-47.

224. Cf. Dörries, H., *Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther*, en *Id., Wort und Stunde* III, Göttingen 1970, 109-194, aquí 119-124.

225. *Ibid.* II, 11.

«Sobre autoridad civil; hasta qué punto se le debe obediencia» como doctrina de los dos reinos o regímenes²²⁶. El «régimen secular» —dice en la segunda parte— se extiende sólo «al cuerpo y a los bienes, a lo que es exterior en la tierra. Dios, en efecto, no quiere que nadie gobierne al alma, sino que ésta se gobierne a sí misma»²²⁷. Por eso el poder estatal, al que todos deben obediencia según Rom 13,1s, se limita a «los bienes externos, a ordenarlos y dirigirlos en la tierra»; las cosas de la fe quedan excluidas²²⁸. La herejía nunca puede ser eliminada por el poder secular, sino sólo por la palabra de Dios²²⁹. En el ámbito de la Iglesia no hay una superioridad ni una subordinación; aquí cada cual está sometido al otro en el amor, y el régimen de los obispos «no es una autoridad o poder, sino un servicio y ministerio»²³⁰. En efecto, el poder represor del Estado es necesario, debido al pecado; Dios lo otorgó para combatir el mal y garantizar la paz exterior. Los verdaderos cristianos no necesitan de tal poder represor. Pero no es posible gobernar el mundo con el evangelio; el resultado sería dejarlo en manos de la tiranía de los malos²³¹. Por eso, si el amor al prójimo manda someterse al poder represor²³², también manda llevar la espada, para lo cual se precisan príncipes con sentido cristiano²³³. «Así se concilia, a mi juicio, la palabra de Cristo —se refiere a Mt 5,38s— con las máximas sobre el uso de la espada. La idea de Lutero es que el cristiano no debe llevar ni recurrir a la espada para su provecho, sino en favor de otros, a fin de frenar el mal y proteger a los buenos»²³⁴.

Esta visión general, en la que los textos de Rom 13 son de importancia fundamental, dio lugar a la serie de movimientos subversivos de base religiosa. Ya en 1521 Lutero, preocupado ante la evolución de una corriente religiosa libertaria por él iniciada y que amenazaba transformarse en un movimiento político, había publicado su «Exhortación sincera a todos los cristianos para que eviten la subversión y las disensiones», declarando que Dios ha puesto la espada en las manos de los príncipes para combatir la subversión²³⁵. En julio de 1524 Thomas Müntzer, pastor designado de Allstedt, organizó una «Liga» destinada a desatar una revolución, comenzando por Allstedt para extenderse a toda Alemania. Interpretaba el texto de Rom 13 en un sentido contrario al que proponía Lutero: los cristianos sólo deben obediencia a sus príncipes mientras éstos utilicen su poder para la protección de los buenos, es decir, para ayudar al pueblo pobre y oprimido a recuperar los derechos que los príncipes tiranos le arrebatan²³⁶. Sólo así cumplen su misión de llevar la espada para el

226. Cf. Bornkamm, H., *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh³ 1969, 10s.

227. *Werke* II, 377.

228. *Ibid.*, 380s.

229. *Ibid.*, 383s.

230. *Ibid.*, 385.

231. *Ibid.*, 366.

232. *Ibid.* 370, 374.

233. *Ibid.*, 372s; cf. el desarrollo en la tercera parte del escrito *ibid.*, 386s.

234. *Ibid.*, 375.

235. WA VIII, 673s; sobre Rom 13,4, *ibid.*, 680.

236. Franz, G. (ed.), *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (QFRG 33), 405s; cf. Hinrichs, C., *Luther und Müntzer*, Berlin² 1962 (AKG 29), 34-36.

exterminio de los impíos y preparar el reino final de la comunidad de los elegidos, el reino donde se realice la justicia con igualdad de derechos para todos²³⁷. Si rehúsan hacerlo, el movimiento de liberación se volvería contra ellos, y su espada sería su perdición²³⁸. Después de huir de Allstedt, publicó en Mühlhausen el escrito «Desenmascaramiento de la falsa fe», donde ataca a los príncipes en general: «sois como los verdugos y esbirros»; practicáis las «obras malas» de que habla Rom 13,3s y la espada debe pasar a manos del pueblo, «ejecutor de la reprobación divina»²³⁹.

Lutero escribió en 1525, al estallar la rebelión de los campesinos, su «Exhortación a la paz con la propuesta de los doce artículos del campesinado de Suabia»²⁴⁰, donde amonesta primero a los príncipes, pero luego condena la rebelión de los campesinos apelando a Mt 26,52 y a Rom 13: «El hecho de que la autoridad se comporte mal y con injusticia no justifica la rebelión ni la matanza»²⁴¹; los súbditos no tienen derecho de resistencia bajo ningún pretexto: «Padecer, padecer; cruz, cruz: ése es el derecho de los cristianos, y ningún otro»²⁴². El error de los campesinos está en «igualar a todos los hombres; pero es imposible hacer del reino espiritual de Cristo un reino mundano»²⁴³. Contra tal pretensión está el deber de obediencia, como consta en Rom 13, que es válido para los cristianos sin limitación alguna, «ya que el bautismo no libera el cuerpo ni los bienes, sino las almas»²⁴⁴. Poco después, cuando los campesinos atacaron, Lutero exhortó a los príncipes a hacer uso de su deber de reprimir la revuelta conforme a Rom 13,4, inexorablemente y sin miramiento alguno²⁴⁵. La misericordia sólo tiene vigencia en el reino de Cristo; «pero el reino secular es el servidor de la ira divina contra los malos, y un verdadero guardián de la muerte eterna no debe ser misericordioso, sino severo, serio e iracundo en su misión y en sus actuaciones»²⁴⁶.

Por lo demás, los anabaptistas rechazaron desde el principio toda resistencia contra la autoridad fuera de la meramente verbal, apelando siempre a Rom 13²⁴⁷. Los jefes reformadores, sin embargo, los consideraron como agitadores

237. Así en un sermón sobre Dan 2 el 13.7.1524 ante el duque Johann von Sachsen en el castillo de Allstedt, el denominado «sermón de los príncipes» (*Schriften*, 259 Z. 1-4): «Para ser gobernantes justos, debéis empezar por los cimientos, como Cristo ordenó. Si expulsáis a sus enemigos, sois sus instrumentos».

238. Así ya en la carta n.º 45 a los príncipes electores del 4.10.1523, *Schriften*, 396s: «Los príncipes no son temibles para los buenos. Y cuando esto se les reprocha, hay que quitarles la espada a ellos y dársela al pueblo fiel para exterminar a los impíos». Ideas análogas en el «sermón a los príncipes», Z. 458s, 523s.

239. *Schriften*, 285; con más dureza aún en su «Apología razonada contra el hombre tonto y apacible de Wittenberg», *ibid.*, 328s, y 324 Z. 19, donde incluye al príncipe elector y al duque entre «los mayores enemigos del evangelio».

240. *Werke* III, 47-74.

241. *Ibid.*, 53.

242. *Ibid.*, 56.

243. *Ibid.*, 65.

244. Contra las rapiñas y las matanzas de los campesinos, cf. *ibid.*, 71.

245. *Ibid.*, 72s.

246. Una carta contenida en el violento folleto contra los campesinos, *ibid.*, 81.

247. Cf. Hillenbrand, H. J., *Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns*, 1962 (BZRG VII).

abiertos o solapados²⁴⁸. Después de 1525, Thomas Müntzer, y después de 1533-1535, el régimen de terror de Münster²⁴⁹ fueron considerados como demostración del pensamiento político de los baptistas. Desafortunadamente este juicio quedó fijado en forma de condena en el artículo 16 de la *Confessio Augustana*²⁵⁰.

El rechazo del derecho a la resistencia se aplica también, a juicio de Lutero, a los príncipes evangélicos frente al emperador, ya que éste es según Rom 13,1 el poder al que están sometidos²⁵¹; la resistencia militar sólo se justifica para repeler un ataque de príncipes de igual rango. Lutero aprobó con muchas reservas la fundación de la Liga de Smalkalda, basándose únicamente en la argumentación de los juristas según la cual aquella resistencia contra el emperador se fundaba en el propio derecho imperial²⁵². Desde 1539 se ensombrece la visión política de Lutero: éste ve detrás del frente adversario, bajo la guía del emperador, las fuerzas escatológicas del papa, el Anticristo; de ese modo la resistencia política adquiere los rasgos apocalípticos de la lucha final por la fe²⁵³. Esta fue la idea que presidió la guerra de Smalkalda y que duró hasta la paz de Augsburgo.

5. También los jefes religiosos de Suiza y la Reforma de Alemania septentrional ven en Rom 13 el texto bíblico fundamental de la ética política. Al igual que Lutero, Zwínglio se vio mezclado en una guerra entre viejos creyentes y fanáticos. En su sermón «Sobre la justicia divina y la justicia humana» (1523) señala primero, como Lutero, los límites de la autoridad: ésta carece de poder sobre las almas y sobre la conciencia²⁵⁴. No existe, por otra parte, una oposición entre el evangelio y la autoridad terrena, sino al contrario, la justicia que la

248. Cf. los ejemplos *ibid.*, 6s.

249. Cf. Dülmen, R. van (ed.), *Das Täuferreich zu Münster 1534-1535. Berichte und Dokumente*, München 1974 (dtv). En «Ordnung des weltlichen Regiments» se exige sólo la obediencia al propio senado, a tenor de Rom 13,1,4 (*ibid.*, 116). Igualmente en el escrito de Bernhard Rothmann *Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre*, de 1534 (*ibid.*, 196).

250. BSELK 70s; Melancthon en su comentario sólo nombra a Karlstadt (*Apol. XVI, ibid.*, 308). Subraya, por lo demás, según Rom 13,5: «Non solum propter poenam, sed etiam propter conscientiam iubet illis parere tamquam divinae ordinationi».

251. En esto coinciden los informes de Lutero a sus príncipes de los años 1523 y 1530; cf. Dörries, H., *Luther und das Widerstandsrecht*, en *Wort und Stunde* III, 195-270, aquí 196-214.

252. «Aunque hemos enseñado siempre a no resistir a la autoridad, ignorábamos que algunos derechos de resistencia emanaban de la propia autoridad a la que hemos enseñado a obedecer dócilmente»; WA Br V, n.º 1740, Beilagen, p. 662, en Dörries, H., *Luther und das Widerstandsrecht*, 217. También más tarde en «Aviso a sus queridos alemanes», WA 30, III, 252s. En cambio, muchos luteranos, como por ejemplo Johannes Brenz en su comentario a la Carta a los romanos de 1565 y el sacerdote silesio Johannes Gigas, *Von weltlicher Oberkeit und Untertanen*, Frankfurt-Oder 1568, rechazan toda resistencia activa de los súbditos contra la autoridad; cf. Bauer, W., *Jedermann*, 276s.

253. Cf. la disputa circular desde el año 1539, WA 39, II, 34-51; sobre el tema, Dörries, H., *Luther und das Widerstandsrecht*, 241s.

254. «No pueden dominar sobre las almas y las conciencias de los hombres, pues esto excede de sus facultades». CR 502. Según Rom 13,4, serían las obras externas, no las almas, lo que la autoridad tiene que juzgar; *ibid.*, 504 y *passim*.

autoridad debe proteger tiene su raíz en Cristo; por eso la autoridad debe ser cristiana y basarse en la doctrina de Cristo²⁵⁵. Zwinglio afirma así un derecho fundamental de resistencia: una autoridad que gobierna contra la doctrina de Cristo debe «ser sustituida de acuerdo con Dios»²⁵⁶; esto no se contradice con Rom 13,2. Zwinglio tiene una concepción democrática del Estado, ya arraigada en la mentalidad de los cantones suizos: el pueblo es el auténtico soberano; él nombra a los representantes del poder estatal y por eso puede destituirlos. El gran modelo es la antigua República romana. También el AT ejerce una gran influencia. En este horizonte bíblico entiende Zwinglio su papel de político, que le acarrearé la muerte.

Entre Zwinglio y Lutero se encuentra Martin Bucer. Este, siguiendo a Lutero, postula la estricta separación entre la Iglesia y el Estado²⁵⁷; siguiendo a ambos, sostiene frente a los fanáticos la necesidad de la autoridad²⁵⁸, y aboga con Zwinglio por una estrecha colaboración práctica: la autoridad con su poder represivo castiga a los pecadores, que ya han sido antes condenados por la predicación del evangelio²⁵⁹.

Juan Calvino ejerció una gran influencia en los teólogos reformados y, sobre todo, en los juristas de Suiza, Alemania, Francia e Inglaterra²⁶⁰, sobre todo porque logró sistematizar las opiniones de la mayoría reformista en una teoría clara del orden político, cuyas ideas fundamentales se podían aplicar a las cuestiones decisivas de la época. Siguiendo a Lutero, distingue netamente el «régimen civil» del «reino de Cristo», pero con la misma claridad ordena el primero a los fines del segundo: el régimen civil «sirve para que se haga visible entre los cristianos la figura pública de la religión y reine la fraternidad entre los hombres»²⁶¹. Salta a la vista una diferencia con respecto a Lutero:

255. «Sólo Cristo enseña lo que debe hacer la autoridad, pues sólo él enseña lo que es bueno y malo»; *ibid.*, 504, 12s.

256. *Ibid.*, 342. Para una consideración global cf. Scharffenorth, G., *Römer 13*, 168-181; Wolf, E., *Die Sozialtheologie Zwinglis*, en *FS. G. Kisch*, 1955, 167-188; Rother, S., *Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis*, 1956 (Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte NF 7).

257. Cf. *De regno Christi* I, 5: «regni Christi proprium... est, quod, quamquam coeleste sit hoc regnum et non de hoc mundo atque a solo Christo Domino gubernetur, tamen omnes cives eius, omnesque eorum pastores et doctores oportere mundi potestibus, quibus Dominus gladii administrationem commisit, esse subiectos»; Wendel, F. (ed.), *Martini Buceri opera latina* XV, Gütersloh 1955, 57.

258. Cf. *Grund und Ursach*, en Stupperich, R. (ed.), *Martin Bucers Deutsche Schriften* I, Gütersloh 1960, 201: «Se predica la palabra de Dios cuando se enseña que toda persona debe someterse y obedecer al poder y a toda autoridad, como se expresa en Rom 13, en Tit 3 y en 1 Pe». Igualmente *ibid.*, 340. Cf. también *Confessio tetrapolitana* de 1530, artículo 23, en Müller, E. F. K. (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, 78.

259. Cf. el informe de 1533 en Wendel, F., *L'Eglise de Strasbourg. Sa constitution et son organisation 1532-1535*, EHPH 38, 250-252.

260. Cf. especialmente Bohatec, J., *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Breslau 1937 (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 147).

261. *Institutio christianae religionis* IV, 20,2: «mientras vivamos entre hombres debemos promover y proteger el culto externo de Dios, defender la sana doctrina de la

las atribuciones de la autoridad civil se extienden a las dos tablas de la ley, ya que «no puede haber un orden civil si no se da preferencia a la religión, y todas las leyes pierden vigor si se deja de lado el derecho de Dios, para preocuparse sólo de los hombres»²⁶². Los gobernantes, pues, son «servidores de Dios» a tenor de Rom 13,4, por tanto, «servidores de la justicia»²⁶³. Calvino establece una clara distancia entre los gobernantes y el pueblo; su ideal del soberano puede asumir incluso ciertos rasgos de la doctrina medieval *rex imago Dei*²⁶⁴. El derecho de represión consagrado por Rom 13,4 incluye tanto la sanción de los delitos dentro de la comunidad como la acción bélica en el exterior²⁶⁵. Calvino subraya, además, el derecho de recaudación de impuestos a tenor de 13,6s²⁶⁶. Todos los derechos de la autoridad civil implican determinadas obligaciones: debe ser «servidora de Dios» (Rom 13,4), debe buscar el bien común. Por eso es útil para los súbditos obedecerle: la paz interna y externa, la protección contra la injusticia, y una existencia segura y ordenada exigen una autoridad fuerte²⁶⁷. Hay que obedecer incluso a una autoridad injusta²⁶⁸, ya que, en primer lugar, tiene una misión divina, aunque la cumpla mal (como ocurre con la misión del padre); en segundo lugar, el antiguo testamento presenta muchos ejemplos de soberanos injustos que Dios utilizó para llevar a cabo sus planes; en tercer lugar, el liberar a un pueblo de tiranos es un derecho y una voluntad exclusivos de Dios; por último, la experiencia enseña que «no puede haber una autoridad que no sirva al menos en cierta medida para la protección de la sociedad humana»²⁶⁹. Sin embargo, la prohibición de toda resistencia contra los soberanos injustos por parte del pueblo («por parte de personas no constituidas en autoridades») no impide que pueda haber estatutos que imponen una autoridad supervisora con la misión de oponerse a los tiranos y proteger al pueblo²⁷⁰. Sólo cuando un soberano exige la desobediencia a Dios tienen todos el deber, conforme a Hech 5,29, de incumplir el mandato, pero sin reaccionar de modo activo²⁷¹.

piEDAD y el buen estado de la Iglesia, orientar nuestra vida hacia la comunión de los hombres, conformar nuestras costumbres según la justicia ciudadana, vivir unidos y mantener la paz común y la tranquilidad pública».

262. *Institutio* IV, 20,9.

263. *Institutio* IV, 20,6. Por eso «su persona debe ser en cierto modo una imagen (imago) de la providencia, bondad, amistad y justicia divinas».

264. Cf. Bohatec, J., *Calvins Lehre*, 49, 56.

265. *Institutio* IV, 20,11-12.

266. *Institutio* IV, 20,13; cf. *Comentario a los Romanos* de 1551 a Rom 13,6, donde sin embargo se recalca: «Los príncipes deben recordar por su parte que lo que ellos reciben del pueblo es en cierto modo un bien público y no debe servir para el capricho y el despilfarro personal».

267. *Institutio* IV, 20,17, cf. *Comentarios a los Romanos*, a Rom 13,3.

268. Cf. para lo siguiente *Institutio* IV, 20,24-31.

269. *Comentario* a Rom 13,3.

270. *Institutio* IV, 20,31. John Poinet en su *Kurzen Traktat über die politische Gewalt und den wahren Gehorsam* (de 1556) I, 8-11, transfiere esta idea a la función del parlamento; cf. L. Cardauns, *Lehre vom Widerstandsrecht*, 39.

271. *Institutio* IV, 20,32.

Esta concepción de Calvino fue admitida en las confesiones reformadas²⁷². Pero a raíz de los enfrentamientos políticos entre confesiones religiosas en Francia e Inglaterra, la doctrina de Calvino pasó por muchos avatares. Se comprende que John Poinet, obispo de Winchester, después de su huida, el año 1556, ante la sanguinaria María, George Buchanan, el año 1569, en medio de la confusa situación creada en Escocia, y el autor de *Vindiciae contra tyrannos*, escudado en el pseudónimo de Junius Brutus, que escribió su alegato en 1574, después de la noche de San Bartolomé, sostuvieran la teoría de que el deber de obediencia que impone Rom 13 cesa frente a los tiranos²⁷³. El jurista francés Jean Bodin (1530-1596) sostiene, en cambio, en su famosa obra *Les six livres de la République* (1576) el deber de obediencia incondicional a la autoridad como *puissance souveraine* que, lejos de estar atada a la ley, posee el poder legislativo y como tal depende inmediatamente de Dios. Funda esta tesis en Rom 13, pero evita el apoyo de ninguna de las tradiciones confesionales; insiste más bien en el derecho natural, según el cual el soberano posee un puesto de preeminencia absoluta en la sociedad, como el del padre de familia en el círculo doméstico²⁷⁴. Así surgió —en parte, de la idea medieval de soberanía del pueblo, pero limitada por la incipiente conciencia nacional y en concurrencia con una ideología patriarcal basada en el derecho natural— una teoría del soberano como señor absoluto que anticipa las ideas posteriores del absolutismo.

6. La teoría absolutista divide a los principales pensadores políticos del siglo XVI. Al igual que en Bodin, el texto Rom 13 no constituye ya la base de la teoría política, pero aporta un argumento decisivo, sobre todo en lo que respecta al deber de obediencia incondicional de Rom 13,1s, para construir una teoría absolutista e imponerla a la conciencia pública. Hay que mencionar en primer lugar —junto al calvinista Teodoro de Beza, rector de la Academia de Ginebra²⁷⁵— al jurista de Herborn y consejero de Emden, Johannes Althusius (1563-1638), que en su gran obra *Politica methodice digesta* (1603)²⁷⁶ desarrolló la primera concepción de una división de poderes. Estimulado por Calvino, contraponen al poder soberano (*summus magistratus*) un poder que da la investidura y controla a aquél, poder que el autor ve incluido en la «autoridad» de que habla Rom 13,1²⁷⁷. La frase decisiva sería, en efecto, la de Rom 13,3s: la autoridad debe servir al bien común²⁷⁸; de ahí que pueda estar sujeta a examen según este criterio²⁷⁹ y, en consecuencia, el deber de obediencia tiene

272. Cf. por ejemplo *Confessio helvetica posterior*, de 1562, artículo 30 (en Müller, *Bekennnisschriften*, 220s); *Confessio gallicana*, de 1559, artículos 39-40 (*ibid.*, 232); *Confessio belgica*, de 1561, artículo 36 (*ibid.*, 248); *Confesión escocesa*, de 1560, artículo 24 (*ibid.*, 261).

273. Cf. Bauer, W., *Jedermann* 277s. Sobre el resto de la literatura controversista francesa del período posterior a 1572 informa detalladamente Cardauns, L., *Lehre vom Widerstandsrecht*, 49-111. Rom 13 no parece desempeñar aquí un papel importante.

274. Cf. sobre Bodin cf. Scharffenorth, G., *Römer 13*, 204-227.

275. Teodoro de Beza, *De iure magistratum* (ed. K. Stumm), 1965 (TGET).

276. Segunda edición, ampliada, de 1614, editada por C. J. Friedrich en *Harvard Political Classics II*, Cambridge 1932; cf. Scharffenorth, G., *Römer 13*, 236-256.

277. *Politica* XX, 16,17.

278. *Ibid.*, I, 31; IX, 21 y *passim*; cf. también Teodoro de Beza, *De iure magistratum*, 34.

279. *Ibid.* XVIII, 32, 39.

sus límites. Los súbditos no pueden destruir a la autoridad constituida, pero sí pueden hacerlo los «eforos», cuando aquéllas no cumplen la misión señalada en Rom 13,3s²⁸⁰. Así, pues, Rom 13,2 excluye el derecho a la resistencia para las personas privadas, no para las personas con cargo público²⁸¹.

Al igual que Althusius, también el síndico de Rotterdam, Hugo Grotius, esboza en su obra *De iure belli et pacis*, redactada el año 1625 en su exilio de París, una concepción del Estado basada en el derecho natural, como una asociación de hombres libres para la conservación y promoción del bien común²⁸²; sin embargo, la idea de la *ordinatio Dei* brilla por su ausencia. El poder estatal tiene como sujeto general la *civitas* en su conjunto, y como sujeto especial la persona del gobernante. Por eso hay que diferenciar entre la *maiestas realis* del Estado y la *maiestas personalis* del gobernante²⁸³. Sólo el poder estatal como tal es «imprescindible para la vida»²⁸⁴. Es un *unum, per se indivisum*, y no es responsable ante ninguna otra instancia; pero es divisible en derechos parciales o en diversas personas²⁸⁵. El poder estatal promulga leyes, sin estar él mismo obligado a ellas, ni ser responsable ante Dios. Grotius menciona Rom 13 únicamente para hacer referencia al poder represivo (v. 4b)²⁸⁶, que le sirve de argumento para justificar el derecho bélico, cuya regulación racional e internacional constituye el tema de su escrito. En lo que respecta al razonamiento temático, sin embargo, Hugo Grotius descarta expresamente la religión porque su interés se centra en excluir las guerras religiosas mediante un acuerdo supraconfesional²⁸⁷.

Si el objetivo de Grotius es reforzar la soberanía del poder estatal desde una nueva base aceptable para todos y, por ello, no teológica ni confesional, sino inspirada en el derecho natural, el objetivo del secretario de Estado y publicista inglés John Milton es servir a la causa de la revolución y justificarla teóricamente ante la opinión pública europea, sin excluir el regicidio de 1649²⁸⁸. La ley es, a su juicio, el poder supremo del Estado; también los reyes, y no sólo el pueblo, están sometidos a las leyes²⁸⁹. Pero como son las leyes las que

280. *Ibid.* XX, 21. La fuerza de este libro está en que el autor esboza sobre la base de su propia experiencia política una imagen muy concreta de posibles abusos de poder y reflexiona con sobriedad y precisión sobre las posibilidades de combatir de modo eficaz el abuso de poder; cf. Scharffenorth, G., *Römer 13*, 250-252.

281. *Ibid.* XXXVIII, 95; cf. también Teodoro de Beza, *De iure magistratum*, 40s.

282. I cap. I XIV, 1; cf. Scharffenorth, G., *Römer 13*, 239-244.

283. I cap. 3 VII.

284. cap. II-V.

285. I cap. 3 XVII.

286. Cf. I cap. 2 VII, 2-4; III cap., 3 III, 6. En las *Annotationes* se encuentra una exposición coherente del texto, aunque falte en ellas toda aplicación a la actualidad política.

287. Cf. Scharffenorth, G., *Römer 13*, 268s.

288. Cf. el escrito aparecido en 1649 «The tenure of Kings and Magistrates» (*The Works of John Milton* V, New York 1932, 1s) y «Pro Populo Anglicano Defensio I et II» (*ibid.* VII y VIII).

289. «Lex semper potestas summa atque suprema habita sit, nec evangelii doctrina cum ratione aut cum iure gentium pugnet, is utique potestatibus supereminetibus verissime subiectus erit, qui legibus et magistratibus iuxta leges Rempublicam gubernantibus ex animo paret. Non ergo solum populo subiectionem hanc, sed regibus etiam praecipit; qui supra leges nequaquam sunt»; *Defensio I* (*Works* VII, 168).

no se contradicen con el evangelio, las palabras de Rom 13,1s no pueden aplicarse por extensión a los soberanos que conculcan las leyes²⁹⁰. Un tirano es *ipso facto* enemigo de Dios; Pablo no podía afirmar que es preciso obedecer a un tirano²⁹¹. El apóstol sólo intenta proteger el orden legal, no la soberanía del rey; por eso Rom 13 no excluye en modo alguno un cambio de régimen²⁹². La nueva forma de gobierno de la democracia parlamentaria se ajusta, por lo demás, perfectamente a la libertad del hombre. Según Rom 13,7, sólo debemos pagar lo que *adeudamos*, y en este capítulo no entra la libertad²⁹³. En tales afirmaciones late evidentemente una teoría de los derechos del hombre que impulsaría en el siglo XVIII las revoluciones continentales... pero, a diferencia de éstas, en una ingenua mezcla con la tradición bíblica que a partir de entonces impregnó la atmósfera política de Inglaterra y Escocia.

7. A mediados del siglo XVII cesaron las guerras de religión en Europa y se produjo una consolidación de las posiciones confesionales en todas las Iglesias. En la parte católica, el notable intento de Roberto Belarmino (1542-1621) de adaptar a la nueva situación, mediante la doctrina de una *potestas indirecta papae in temporalibus*, la antigua tesis de la soberanía de la Iglesia sobre el Estado, haciéndola más efectiva y reforzándola con la Contrarreforma²⁹⁴, chocó con la resistencia del papa Sixto V y acabó en fracaso; de ahí que la doctrina católica sobre el Estado no sufriera ningún cambio fundamental. Todavía en el siglo XIX²⁹⁵, la doctrina católica interpreta Rom 13 a la luz de la teoría de los dos poderes, con preeminencia del poder eclesiástico sobre el estatal. Esta postura se vio favorecida dentro del campo católico cuando la situación política creada por la escisión de la Iglesia exigió una acción conjunta de los príncipes y de los obispos frente a los protestantes²⁹⁶. Actualmente, en cambio, el hecho de que el papa ocupe un espacio político como jefe del estado Vaticano hace que toda la cristiandad tenga en él una voz serena y autorizada en el marco de las Naciones Unidas.

En la parte luterana florecieron las Iglesias regionales, lo que dio ocasión para que los soberanos territoriales acrecentaran su poder sobre la organización eclesiástica. Los príncipes asumieron las funciones de la «autoridad superior» a que Rom 13 hace referencia. En estos países se forma la clara conciencia de una distinción neta y legítima entre el superior y el inferior, del deber de obediencia y fidelidad del súbdito a la «autoridad»; todo enfrentamiento o contestación a ésta se considera como inmoral, como rebelión injustificable.

290. Sólo «legítimas potestates vult intellegi Apostolus», *ibid.*, 170.

291. *Ibid.*, 176.

292. *Ibid.*, 190.

293. *Ibid.*, 144, 150s.

294. Cf. Arnold, F. X., *Die Staatslehre des Kardinals Bellarminis*, Monaco 1934.

295. Cf. por ejemplo, como resultado de la disputa de la Iglesia de Colonia, el escrito del arzobispo Clemens August Droste a Vischering. Sobre la paz entre las Iglesias y los Estados, *Über den Frieden unter der Kirche und den Staaten*, 1843, especialmente 83; también papa León XIII, cf. *infra*, nota 362-366.

296. Una importante excepción de notable influencia es, sin embargo, la declaración aprobada en el concilio nacional francés de 1582 sobre las «Quattuor propositiones cleri Gallici», de las cuales la primera afirma la independencia de los príncipes *in rebus temporalibus* frente al poder espiritual.

La doctrina «De magistratu politico» aparece desarrollada extensamente en las grandes obras de la escolástica luterana. El texto de Rom 13,1-7 desempeña en ellas el papel central como *locus classicus*²⁹⁷. Tales obras tratan brevemente el tema del derecho de resistencia al tirano²⁹⁸, pero sólo en el apartado de problemas secundarios. La atención se centra en la cuidadosa exposición de la esencia y misión de la magistratura, que se encarna exclusivamente en la persona del príncipe. Sólo en los círculos del pietismo asoma alguna crítica²⁹⁹ —sobre todo, contra ciertas destituciones de pastores—, pero con cautela y excluyendo todo cambio del orden establecido, más bien con el fin de promover la piedad de los soberanos y de orientar a los fieles hacia la verdadera patria del cielo³⁰⁰.

En Inglaterra se impuso desde 1649, bajo el severo calvinista Oliver Cromwell (1599-1658), y de modo definitivo desde la *glorious revolution* de 1688, la democracia parlamentaria de cuño protestante, que reconoció en el acta de tolerancia de 1689 la «libertad de conciencia», es decir, un pluralismo religioso reconocido estatalmente (con exclusión de los católicos y los socinianos). El Estado es cristiano, mas no confesional. La doctrina sobre el Estado aparece fundada en la teoría del contrato social; de ahí que Rom 13 quede oscurecido en la conciencia pública. Otro tanto cabe decir de Francia, si bien, tras la expulsión de los hugonotes en 1685, la «recatolización» obtuvo un gran éxito. El rey es el soberano, pero su soberanía aparece fundada en el derecho natural³⁰¹; Rom 13 no ejerce influencia alguna. Por eso surgirá en Francia, con la Ilustración, una conciencia específicamente secular.

J. J. Rousseau presta una nueva figura, moderna y secular, a la teoría de Grotius sobre el origen del Estado en un libre contrato social, donde falta en absoluto toda referencia a Dios. Rousseau califica el texto de Rom 13 de absurdo e innecesario, ya que el hombre sólo quiere obedecer al derecho, no al poder, por convencimiento de la utilidad de ese derecho, no forzado por determinadas autoridades a las que él deba someterse³⁰².

297. Cabe mencionar como ejemplo demostrativo *Loci theologici* de Johann Gerhard, ed. E. Preuss, Berlin 1867, VI, 266-362.

298. *Ibid.*, Locus 24, *pars prior*, *caput* 3, *sectio prior* n.º 81 (Preuss 299s); *pars posterior* n.º 485 (Preuss 559s).

299. Cf. Kruse, M., *Spener's Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte*, Witten 1971 (AGP 10). El propio Spener enseñó de modo usual la obediencia a la autoridad como deber de los súbditos; cf. *Kurtze Catechismus-Predigten*, Berlin 1724, 593-604.

300. Cf. sobre lo primero Thomas Birck, *Regentenspiegel*, Frankfurt 1607; sobre lo segundo, especialmente Johann Valentin Andreae, *Civis Christianus sive peregrini quondam errantis restitutiones*, Strassburg 1619; cf. otros escritos en la reseña de Kruse, M., *Spener's Kritik*, 177-197. Es significativa la crítica ética de August Hermann Francke, en el aspecto bélico, a Federico Guillermo I en abril de 1713, sin dejar de reconocer el «derecho de espada» del rey conforme a Rom 13,4; cf. en Hinrichs, C., *Preussentum und Pietismus*, Göttingen 1971, 126s. Algo similar con anterioridad, por ejemplo, J. Lütke-mann, *Sonderbare Predigten*, Wolfenbüttel 1690, 144 (indicación de J. Wallmann).

301. Cf. sobre todo Charles de Secondat, barón de Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* (1748), que siguiendo el ejemplo inglés, asentó la garantía de la libertad en el principio de la división de poderes.

302. *Du contrat social ou principes du droit politique* I, 3, ed. Garnier Frères, Paris-Darmstadt 1975, 439. El proyecto elaborado en Ginebra contiene un capítulo donde

También en los tratados alemanes de derecho estatal predomina durante el siglo XVIII el derecho natural como base³⁰³. Rom 13 no figura explícitamente como argumento, si bien se pueden detectar aún algunas huellas en el derecho racional de esta época³⁰⁴. El texto conserva sólo su importancia ética como lugar común para la fundamentación del deber de obediencia a la autoridad civil en el ámbito intraeclesial: por una parte, en la doctrina teológica sobre el Estado y, por otra, en la predicación catequética, que recurre a este tema en la exposición del cuarto mandamiento³⁰⁵. La proclamación desde los púlpitos del deber de obediencia a los príncipes complacía sin duda a éstos; el juicio despectivo que Federico el Grande se permitió en su testamento de 1752³⁰⁶ no fue ciertamente la regla general. No hay que olvidar, sin embargo, que una buena parte de la población culta no admitía en su fuero interno la doctrina eclesiástica en la línea de Rom 13. La mayoría de ellos rechazaban el ateísmo explícito de la Revolución francesa, pero muchos aceptaron espontáneamente las ideas básicas de libertad, igualdad y fraternidad de todos los hombres como ciudadanos del Estado, que pasarían a ser en el siglo XIX el fundamento del Estado constitucional.

8. Immanuel Kant ofreció una nueva base bíblica para estas ideas e ideales políticos, convirtiendo los dos principios del escrito de Lutero sobre la libertad

Rousseau atribuye la creación del Estado a la influencia divina. Pero luego desechó esta sección y añadió en su lugar el capítulo 8 del último libro sobre la *religion civile*. Cf. Glum, F., *Jean Jacques Rousseau. Religion und Staat*, Stuttgart 1956, especialmente 254-277; y Fetscher, I., *Rousseaus politische Philosophie*, Neuwied 1960, 183-194; por último, Forschner, M., *Rousseau*, Freiburg 1977, 168-184.

303. Cf. como ejemplo representativo Wolff, Ch., *Grundsätze der Natur- und Völkerrechts*, Halle 1754 (extractos en Lenz, G., *Politica, Deutsches Staatsdenkmal im 18. Jahrhundert*, Neuwied 1965, 309-323); Justi, J. H. G. von, *Die Natur und das Wesen des Staates als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Polizei und aller Regierungswissenschaften*, desgl. *der Quelle aller Gesetze*, Berlin 1760 (extractos en Lenz, *Politica*, 324-343); Hufeland, G., *Lehrsätze des Naturrechts II. Allgemeines Staatsrecht*, Jena 1790 (extractos en Lenz, *Politica*, 344-349).

304. Esto es válido ya para los términos *superior* y *subditi* (cf. por ejemplo la definición en Wolff, Ch., *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* III/2, Halle 1754, § 996); pero también por ejemplo, para «recompensar a los hombres beneméritos de la república o la persona del soberano», mediante «título y rango» (*ibid.* § 1061).

305. Cf. Lutero, M., *Catecismo para uso de los párrocos y predicadores en general* (1529), Salamanca 1977, 295 (y la cita de Rom 13, p. 303); Id., *Grosser Katechismus*, BSELK 598s.

306. «Para la política no tiene importancia alguna que un soberano sea o no religioso. Si se va al fondo de todas las religiones, se advierte que descansan en un sistema más o menos absurdo de fábulas. Un hombre de sano entendimiento que estudia estas cosas críticamente, debe reconocer por fuerza su absurdo. Pero estos prejuicios, errores e historias milagrosas están hechos para los hombres y hay que respetar la gran masa, de forma que no se hieran sus sentimientos religiosos, al margen de las creencias que profesen» (Weber-Fas, R., *Der Staat. Dokumente des Staatsdenkens von der Antike bis zur Gegenwart* I, Pfullingen 1977, 544). El mismo autor pudo escribir en la página siguiente sobre sí mismo como rey de Prusia: «Yo soy en cierto modo el papa de los luteranos y la cabeza eclesiástica de los reformados... Procuero mantener una buena amistad con el papa para ganarme así a los católicos y hacerles comprender que la política de los príncipes permanece idéntica aunque la religión que ellos profesan sea diversa» (*ibid.*, 545).

en horizonte hermenéutico de Rom 13: «La constitución elaborada, primero, según los principios de la *libertad* de los miembros de una sociedad (como *hombres*); segundo, según los principios de la *dependencia* de todos con respecto a una única legislación común (como *súbditos*); y, tercero, según la ley de la *igualdad* de los hombres (como *ciudadanos*)... la única constitución que nace de la idea del contrato originario, en el que debe basarse toda legislación jurídica de un pueblo... es la constitución republicana»³⁰⁷.

La condición de súbdito no significa ya en Kant el sometimiento a los soberanos, sino el sometimiento a las leyes, cuyo sentido y función es la salvaguarda de la libertad para todos³⁰⁸; de ahí que el aspecto teológico de la doctrina de Rom 13 coincida con el del fundamento ético del derecho formulado en las leyes. Si este pensamiento se desarrolla con rigor, como hace Hegel, Dios queda equiparado a la idea de Estado; y esta idea, a la razón, en cuanto que ésta se realiza en el Estado³⁰⁹; el Estado y la religión (cristiana) se condicionan así mutuamente, ambos referidos a Dios como verdad absoluta; pero la religión sólo presenta la verdad absoluta «en forma de sentimiento, de representación sensible, de fe», es decir, subjetivamente³¹⁰; en el Estado, en cambio, aparece realizada, objetiva, presente. Por eso el Estado debe mandar, no sobre la religión, sino sobre la Iglesia; y la religión, «si es auténtica, reconoce y confirma» al Estado³¹¹. Se podría afirmar, quizá, que el Estado de Hegel es el «servidor de Dios» por antonomasia en la línea de Rom 13, pero le falta la «reserva escatológica» y, con ella, el aspecto decisivo en la idea cristiana tradicional del Estado: la distinción real entre Dios y el Estado cristalizada en la diferencia *temporal* entre lo que el Estado hace *ahora* y lo que Dios hará *un día*. El Estado de Hegel es una especie de encarnación de Dios en la sociedad.

En Karl Marx, el aspecto teológico de la doctrina sobre el Estado queda descartado por principio, ya que el Estado verdadero y humano debe crearse mediante la revolución socialista, cuyo triunfo disolverá el aparato estatal en la sociedad comunista. F. J. Stahl, en cambio, intenta demostrar la necesidad de una fundamentación teológica del Estado constitucional moderno. Está de acuerdo con Hegel en que el Estado «no es primariamente un medio de protección para el hombre individual, sino... un reino ético, un reino de fines racionales, alcanzables gracias a la estructura y eficacia que posee»³¹². Stahl niega, sin embargo, que la «mera existencia del Estado garantiza la realización (realidad) de la idea ética, es decir, de la unidad lógica de la generalidad y la

307. *Zum ewigen Frieden* II/1, en Kant, I., *Werke in zehn Bänden* IX (ed. W. Weischedel), Darmstadt 1970, 204. El aspecto teológico se expone en la nota allí añadida. Kant confirma así una tesis de J. J. Rousseau, *El contrato social* IV, 6.

308. Cf. también Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg 1967, 148-184 (extracto en Weber-Fas, R., *Der Staat*, 14-38).

309. Hegel, G. F. W., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* III, 3 (§ 257s), *Werke* VII (Theorie-Werk-Ausgabe), Frankfurt/M. 1970, 398s: «El Estado es la realidad de la idea ética» (§ 257, *ibid.*, 398), es decir, «la realización de la libertad» y en este sentido el «Dios real» (§ 258, *ibid.*, 403).

310. *Ibid.*, § 270.

311. *Ibid.*, § 270.

312. Stahl, F. J., *Die Philosophie des Rechts II. Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung* (1878), Darmstadt 1963, 134.

particularidad»; él ve en esta tesis de Hegel la tendencia hacia una «apoteosis del Estado»³¹³; de ella se sigue, en efecto, un «absolutismo del Estado que convierte a la voluntad humana, sea individual o colectiva, en dueña de la tierra»³¹⁴. Como esto supone la ruina tanto del derecho como de la libertad³¹⁵, se precisa una fundamentación del derecho y del Estado en un poder que sea superior en todo al hombre³¹⁶. Por eso Stahl construye una teoría del Estado sobre la base de Rom 13,1-4³¹⁷; el Estado es una «institución divina», la autoridad constituida por Dios, tal como existe históricamente (por «disposición de Dios»), en la línea de Rom 13,2³¹⁸. La autoridad como «servidora de Dios» tiene, según Rom 13,4, la «misión... de velar por el cumplimiento de sus mandamientos»; de ese modo no ejerce su derecho simplemente conforme al orden divino... sino que lo ejerce en favor del orden divino³¹⁹. Por último, toda actuación concreta de la autoridad descansa «en la influencia de Dios», que infunde las nociones básicas del derecho en la conciencia de los hombres, aunque «los individuos y las masas, los que gobiernan y los que obedecen, se le resistan». La institución del Estado es, pues, un dique «contra la degradación extrema del género humano»³²⁰. Por eso Stahl niega, por una parte, todas las teorías sobre el origen del Estado en el libre consenso de los individuos³²¹ y toda fundamentación racional de la teoría del Estado³²². Pero niega también, por otra parte, la equiparación hegeliana del Estado con el «Dios real»³²³. Sólo cuando el Estado defiende e impone a los ciudadanos, con toda su autoridad, la vigencia absoluta del decálogo como derecho *divino*³²⁴ y, a la vez, se reconoce distinto de Dios y le presta *obediencia absoluta*³²⁵, puede proteger eficazmente el bien supremo: la libertad, y el género humano puede alcanzar la meta que se le ha asignado: la moralidad perfecta.

Stahl es el último jurista que apoya su teoría en Rom 13 para mostrar que el Estado constitucional moderno sólo puede salvaguardar sobre esta base esa libertad que fue la razón de su nacimiento. Su concepción, tan aguda y lúcida como transida de responsabilidad, ejerció una amplia influencia —sobre todo a partir de 1848— en la formación de la conciencia política en aquellas capas

313. *Ibid.*, 140 con nota [*].

314. *Ibid.*, 158.

315. *Ibid.*, 183.

316. *Ibid.*, 134.

317. *Ibid.*, 176-185.

318. *Ibid.*, 176-179.

319. *Ibid.*, 179s.

320. *Ibid.*, 181s.

321. *Ibid.*, 173-175.

322. *Ibid.*, 185-188 nota [**]. Cf. la conferencia ante la Liga Evangélica para fines eclesiales del 8.3.1852: *¿Qué es la revolución?*, en Kröcher, B. von, (ed.), *Siebzehn parlamentarische Reden von Stahl*, Berlin 1921, 233-249. Stahl expone aquí cómo el cristianismo puede realizar la libertad, la igualdad y la fraternidad en su verdadera esencia, mientras que la revolución destruye estos mismos valores, porque intenta realizarlos como obra del hombre frente a Dios.

323. *Ibid.*, 184s con nota [*].

324. *Ibid.*, 146.

325. *Ibid.*, 132.

de la burguesía que predominaban en las Iglesias evangélicas. Esto se vio de modo ejemplar en el Día de las Iglesias de Stuttgart de 1850, cuya finalidad era, según deseo del Comité organizador, «hacer frente a la revolución con el testimonio y con los hechos»³²⁶. J. A. Dörner, ponente principal de la asamblea, tomó el pasaje de Rom 13 como tema básico de su conferencia; siguió en su exposición las líneas generales de la filosofía del derecho trazadas por Stahl, si bien abogó por una constitución liberal moderada. Dörner ve en los ἐξουσία; las «autoridades» del derecho y la ley, a las que deben obedecer tanto los gobernantes como los gobernados³²⁷; no puede haber, según él, un derecho a la revolución desde abajo; el derecho legítimo de resistencia contra el Estado sólo puede darse en caso de evidente quebrantamiento de la ley, conforme a Hech 5,29, como ocurría entonces en Schleswig-Holstein³²⁸. Rom 13 se convirtió así en la *charta magna* tanto de los liberales como de los conservadores contra la revolución, para la defensa de los derechos nacionales³²⁹.

La teología de aquella época estaba más interesada en la formación de la conciencia subjetiva que en una doctrina sobre el Estado. Por eso, ésta aparece al final de los tratados de ética. En tales tratados, dentro del luteranismo, la doctrina sigue inspirándose en Rom 13. Así, por ejemplo, F. H. R. Frank, el gran representante de la escuela de Erlangen, considera que la misión del Estado es la represión del pecado, a fin de impedir mediante un orden jurídico externo que el egoísmo de los individuos destruya la vida común e imposibilite la regeneración de la sociedad³³⁰. También los órganos del Estado pueden claudicar; por eso «no toda forma de Estado... es ya una institución divina, sino sólo en la medida en que exprese el orden estatal querido por Dios»³³¹. La autoridad no se reconoce, según Rom 13, en una sola forma estatal, sino en toda su variedad³³². Lo decisivo es que el cristiano está obligado a prestar una

326. Cf. el informe de Krafft, W., *Der Kirchentag in Stuttgart, Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalen* IX,11, Bonn 1850, 252, sobre el discurso de F. J. Stahl.

327. «El apóstol no convierte el poder en derecho, sino el derecho en poder. Todo se mide según el derecho. Estar arriba no es aún autoridad; el poder o la superioridad sólo será autoridad mediante el derecho», *ibid.*, 240s. Stahl critica esta tesis por cuanto hay siempre personas con autoridad para hacer valer el derecho, y a las que todos los súbditos deben prestar obediencia (*ibid.*, 251). Pero Dörner no consideró esto contrario a la intención de sus propias tesis (*ibid.*, 253s).

328. *Ibid.*, 242-244. Cf. el eco de tales debates en Busch, W., *Der Geburtstag oder: Die Partikularisten, Erstes Kapitel. Im weissen Pferd*: «Christ... —exclama—. Tranquilos, queridos. Someteos a la autoridad. —Sí, pero hay que saber hasta dónde. —Lo dice nuestro señor pastor. —Lo dijo él —repiten a coro—».

329. El diputado del partido progresista en la cámara de Baviera, Johannes von Hofmann, reaccionó contra Dörner y contra Stahl en *Die Schleswig-Holsteinische Geistlichkeit und die Evangelische Kirchenzeitung*: ZPK NS 10 (1850). Argumenta con Rom 13, pero sosteniendo que los deberes ciudadanos son «independientes de los deberes eclesiales»: Rom 13, en el horizonte de la doctrina luterana de los dos reinos, aplicado en nombre del progreso a las circunstancias del Estado constitucional moderno.

330. Frank, F. H. R., *System der christlichen Sittenlehre* II, § 47, Erlangen 1887, 429-431.

331. *Ibid.*, 435.

332. *Ibid.*, 435-439.

obediencia leal al Estado al que pertenece: «El cristiano sabe, precisamente por el fundamento divino de toda autoridad y por el consiguiente deber de obediencia, que ha de estar siempre al lado de la autoridad, no al lado de aquellos que intentan derrocarla o reformarla por la violencia. Y esto, sin perjuicio de la posibilidad ética de propiciar un cambio sin dicha violencia»³³³. Sin embargo, «cuando se desposee al poder constituido, cuando éste no está en condiciones de ejercer su función rectora, el cristiano se adaptará de buena fe, aunque con dolor, a la autoridad 'fáctica' y la reconocerá como tal»³³⁴. Se trata, evidentemente, de ideas recibidas de Sthal, pero desligadas de su contexto e insertas en otro totalmente distinto: el del cristiano que se encuentra en un determinado «entorno» estatal que no es el norte hacia el que se orienta su verdadero interés vital, pero que no deja de ser un ámbito de cumplimiento del deber con base religiosa y que por eso él debe aceptar. Se trata, en suma, de que la obediencia premoderna que antaño se prestaba al príncipe se transfiera ahora al Estado constitucional moderno, sin percatarse de que éste considera al individuo, no sólo como súbdito, sino sobre todo como ciudadano responsable. La teología liberal, en cambio, que coloca como tema central de su ética teológica esta misma tarea ciudadana (especialmente R. Rothe³³⁵ y F. Naumann³³⁶), prescinde totalmente de Rom 13 como base y lo sustituye por otros temas bíblicos: R. Rothe, por la idea del Estado cristiano como realización del reino de Dios, donde quede abolida, por innecesaria, una Iglesia diferente del Estado; F. Naumann, por la bienaventuranza de los pobres como invitación a un socialismo cristiano.

9. Se trata, sin embargo, de voces aisladas. La conciencia política se inspira con preferencia en Frank. Con el nuevo orden estatal introducido en Alemania después de 1919, las Iglesias tuvieron que emprender a su vez una nueva organización y fijar sus relaciones con el Estado. El sentimiento de rechazo de la república democrática que se dejaba sentir en muchos ciudadanos tuvo su reflejo en la Iglesia. Y después de 1933, cuando el Estado nacionalsocialista exigió la obediencia a un *Führer* que concentraba en sí todos los poderes, muchos creyeron encontrarse en la situación ideal descrita por Frank, y actuaron en consecuencia. Ahogaron ciertos escrúpulos de conciencia, consolándose en términos parecidos a éstos: «El cristiano evangélico es tan rico en dones espirituales recibidos del evangelio, bien sea con el consentimiento del Estado o contra él, que puede vivir incluso bajo una autoridad hostil al cristianismo»³³⁷. Para algunos no existían problemas de importancia sobre la

333. *Ibid.*, 437.

334. *Ibid.*, 439.

335. *Theologische Ethik* III, 1848; sobre E. Troeltsch, que siguió a Rothe, cf. Benc-kert, H., *Ernst Troeltsch und das ethische Problem*, 1932.

336. Cf. por ejemplo, *Das soziale Programm der evangelischen Kirche* (1891), en F. Naumann, *Werke* I (ed. W. Uhsade), Köln 1964, 141-265; *Christlich-Sozial* (1864), en *ibid.*, 341-370. Cf. Nürnberger, R., *Imperialismus, Sozialismus und Christentum bei Friedrich Naumann*, HZ 170, 1950, 572-548.

337. Frank, F. H. R., *System der christlicher Sittenlehre*, 452.

legitimidad del Estado nacionalsocialista³³⁸; otros, que se aprestaban a la resistencia, lamentaban la falta de una doctrina sobre el Estado donde se cotejase la nueva situación política creada después de 1919 con el texto de Rom 13. Es verdad que la tesis 5 del sínodo confesional de Barm., de 1934, expresa un claro rechazo del Estado nacionalsocialista, declarando teológicamente ilegítimas «todas las tesis de la teología neoprottestante del Estado»³³⁹. Pero no existía una doctrina alternativa que ofreciera una nueva base para la oposición crítica al Estado y que urgiera el deber de participación responsable. El modelo de «comunidad de ciudadanos» esbozado por K. Barth en el horizonte de la tradición reformada³⁴⁰ no era fácil de asumir por los luteranos³⁴¹. Pero las experiencias vividas con el Estado nazi impedían una aceptación total de la interpretación luterana tradicional de Rom 13³⁴².

Esta inseguridad general se refleja en la exposición y asimilación de Rom 13 durante los años 1933-1945 y siguientes³⁴³. Se constata, sobre todo, que la intención escatológica de 13,11s es decisiva hermenéuticamente para la comprensión de 13,1s, sea que se conciba la obediencia a las autoridades terrenas como expresión de la infinita distancia de la polis futura, en la línea de Flp 3,20³⁴⁴, sea que se construya un contexto salvífico dualista, donde resulte inteligible la doble obediencia al Estado y a Dios como obediencia a la ley y obediencia al evangelio³⁴⁵.

A este propósito fue importante la opinión de que Pablo designaba con el término ἐξουσίαι los poderes angélicos³⁴⁶, como también la interpretación cristológica de Rom 13 defendida por K. Barth³⁴⁷. D. Bonhoeffer recurrió en su *Ética* a esta interpretación para solucionar el problema derivado del duro contraste de las afirmaciones de Rom 13 con las últimas experiencias del período

338. Cf. en la tradición de Erlangen por ejemplo Althaus, P., *Theologie der Ordnungen*, Gütersloh 1934; Id., *Zum gegenwärtigen lutherischen Staatsverständnis*, en *Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart*, 1935, 6-9; Id., *Wandlungen des evangelischen Staatsethos*, Gütersloh 1936.

339. Wolf, E., en RGG³ I, 877.

340. Barth, K., *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich 1970, ThSt(B) 20; cf. la exposición sobre el contexto de Rom 12-15 en *Kirchliche Dogmatik* III/3, Zürich 1948, 802-812.

341. Cf. como ejemplos destacados del esfuerzo por una recepción crítica en el período anterior a 1945 el memorial del Freiburger «Bonhoeffer-Kreis»: Thielicke, H. (ed.), *In der Stunde Null*, Tübingen 1979; del período posterior a 1945, especialmente Dombois, H., *Politische und christliche Existenz. Bemerkungen zur lutherischen Staatslehre*, en Dombois H.-Wilkens, E. (eds.), *Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart*, Berlin 1956, 98-147.

342. Cf. como ejemplo destacado Thielicke, H., *Theologische Ethik* II/2. *Ethik des Politischen*, Tübingen 1974.

343. Cf. Käsemann, E., *Römer 13 in unserer Generation*.

344. Así, por ejemplo, Schlier, H., *Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament* (1932), en *Zeit der Kirche*, 1-16; Brunner, P., *Politische Verantwortung und christliche Entscheidung*; ZZ 10 (1932) 125-151.

345. Cf. especialmente Eck, O., *Urgemeinde und Imperium*.

346. Cf. *supra*, nota 147.

347. Cf. sobre todo, *Rechtfertigung und Recht*, y la bibliografía sobre Barth en Käsemann, E., *Röm 13 in unserer Generation*, 361ss.

nacionalsocialista: la idea de que también ese poder es «de Dios» sólo se puede comprender desde la cruz de Cristo³⁴⁸; asimismo, que «la desobediencia... sólo puede ser una opción individual en cada caso concreto»; y en clara referencia a la interpretación demonológica leemos: «Las generalizaciones de tales casos de violencia llevan a una diabolización apocalíptica de la autoridad»³⁴⁹.

También en el campo luterano se advierte durante los últimos decenios una clara indigencia. Si algunos teólogos de la posguerra, como W. Künneth³⁵⁰ y W. Elert³⁵¹, buscaban aún una especie de fundamentación ontológica del poder estatal, independientemente de sus soportes humanos, más tarde prevalece en la mayoría de los autores la tendencia a limitar la validez de Rom 13, bien sea por el contexto escatológico y por el precepto del amor en contraste con la obediencia al Estado³⁵², bien por la reducción al aspecto parenético, que no permite la ampliación a una doctrina sobre el Estado³⁵³. Dicha interpretación reductiva de Rom 13 ofrece la posibilidad de analizar la estructura de las connotaciones del Estado democrático moderno y su enraizamiento en la tradición cristiana de forma que ese texto (juntamente con Hech 5,29) no constituya *a priori* el marco concreto, sino sólo un elemento en el conjunto de la doctrina luterana del Estado. Para comprender la forma del Estado moderno conviene, siguiendo a Kant tomar, como base de la teoría del Estado los dos principios del escrito de Lutero sobre la libertad³⁵⁴. La obediencia en la línea de Rom 13 podría encontrar así su criterio en la libertad cristiana y descubrir un campo de actividad rico y variado en relación con las «consecuencias de la libertad»³⁵⁵. De este modo la perspectiva de Lutero podría acoger también el proyecto barthiano de una nueva ética política.

Hay que mencionar aún dos problemas actuales de ética política en referencia a Rom 13: en primer lugar, el vivo debate sobre la tesis del que fue obispo de Berlín-Brandenburgo, Otto Dibelius³⁵⁶, sobre los límites de aplicabilidad de Rom 13 a los Estados modernos, tanto democráticos como, sobre todo, totalitarios; y en segundo lugar, el debate generalizado en los años si-

348. *Ethik* (ed. E. Bethge), München 1975, 264s.

349. *Ibid.*, 267.

350. Cf., por ejemplo, *Die Theonomie der Macht*: ZSyTh 21 (1950-1952) 69s, especialmente 78; resumiendo: *Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen*, Berlin 1954.

351. *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*, Tübingen 1949, 141s.

352. Así Thieliicke, H., *Theologische Ethik* II/2, 303-402.

353. Así, por ejemplo, Hillerdahl, G., *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 1955, 213; Soe, N. H., *Christliche Ethik*, München 1965, 336s; Trillhaas, W., *Ethik*, Berlin 1970, 37ss; Goppelt, L., *Staat*, 204s.

354. Así actualmente por ejemplo Rendtorff, T., en A. Hertz y otros, *Handbuch der christlichen Ethik* I, Freiburg 1978, 378-388; II, 215-233; Pannenberg, W., *Handbuch der Christlichen Ethik* II, 323-338.

355. Rendtorff, T., *Handbuch der Christlichen Ethik* I, 384-388; Id., *Ethik* II, ThW 13,2, 1981.

356. *Obrigkeit*, Stuttgart-Berlin 1963; cf. *Dokumente zur Frage der Obrigkeit. Zur Auseinandersetzung mit der Obrigkeitsschrift von Bischof D. Otto Dibelius*, Darmstadt 1960, y por parte católica Wulf, H., *Der Christ und die Obrigkeit*, en Kaufmann, A. (ed.), *Widerstandsrecht*, Darmstadt 1972 (WdF 173), 196-210.

guientes a 1965 en torno a una «teología de la revolución»³⁵⁷, donde la demanda de una realización política universal del reino de Dios, en lucha con todos los enemigos, poseedores de la riqueza y del poder, pasó a convertirse en el «llamamiento a las Iglesias»³⁵⁸, debate que relegaba el contexto de Rom 13 a la condición de un obstáculo tradicional³⁵⁹.

10. La Iglesia católica elaboró en el siglo XIX una doctrina propia sobre el Estado en reacción a las nuevas circunstancias políticas, culturales y sociales³⁶⁰. Los papas utilizaron para ello la vía de las encíclicas. Tras haber rechazado en un primer momento determinadas corrientes de la época³⁶¹, León XIII inició un desarrollo doctrinal independiente y con visión de futuro. En «*Diuernum illud*» (1881)³⁶² expone la doctrina católica sobre el origen divino de toda autoridad y sobre el deber de obediencia a los gobernantes según Rom 13, y señala la contribución de los cristianos en el rechazo de toda revolución... salvo el caso de Hech 5,29. En «*Immortale Dei*» (1885)³⁶³ insiste en el deber de obediencia según Rom 13, pero recuerda luego la obligación del Estado de honrar a Dios y promover el ejercicio de la verdadera religión, y declara la independencia de la Iglesia y el Estado; ambos poderes, sin embargo, están relacionados «en un determinado orden» como el alma y el cuerpo. León XIII polemiza, sobre esta base, con ciertas ideas políticas de su época; en definitiva, con el Estado «ateo», secular, que deja de lado la religión, equipara la Iglesia católica a otras sociedades religiosas «hostiles a ella» y se apropia sus derechos y sus bienes. Pero cuando el Estado respeta los derechos de la Iglesia y no pone trabas a la religión, los cristianos deben comportarse como buenos ciudadanos. Las mismas ideas propone en «*Sapientiae christianae*» (1890)³⁶⁴ en un tono más combativo: los cristianos deben obedecer en primer lugar al papa y a la Iglesia y sólo secundariamente a su patria y a sus órganos estatales; cuando éstos violan los derechos divinos, no sólo pueden, sino que están obligados a oponer resistencia. La encíclica «*Rerum novarum*» (1891)³⁶⁵, en fin, es una exposición de la doctrina social de la Iglesia en oposición expresa al socialismo. La encíclica recuerda el deber estatal de promover el bienestar social dentro de la propia sociedad. Juan XXIII en «*Mater et magistra*» (1963) y Pablo VI en «*Populorum progressio*» (1967) ampliarán este deber *ad extra*, para la ayuda al desarrollo.

357. Cf. la bibliografía en Jacobs, M., *Die evangelische Staatslehre*, Göttingen 1971, 252s, notas 49, 57.

358. Este es el título del tomo informativo editado por Krüger, H., sobre la conferencia mundial para «Iglesia y sociedad» en Ginebra 1966, Stuttgart-Berlin 1967.

359. Cf. por ejemplo Braaten, C. E., *Theologie der Revolution?*: LM 7 (1968) 215s, reimpresso en Jacobs, M., *Die evangelische Staatslehre*, 208s.

360. Cf. para lo siguiente: *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck-Graz 1980, 2894-2921.

361. Cf. especialmente Pío IX, *Quanta cura* (Dezinger-Schönmetzer 1963, n.º 2890-2896) contra el nacionalismo, el liberalismo, el radicalismo y el racionalismo.

362. Cf. Dezinger-Schönmetzer n.º 3150-3152.

363. Cf. Dezinger-Schönmetzer n.º 3165-3179.

364. Ulltzka, C. (ed.), *Leo XIII, der Lehrer der Welt*, 1903, 185-203.

365. Cf. Dezinger-Schönmetzer n.º 3265-3271.

La doctrina católica del Estado se apoya en el derecho natural; considera que sólo ciertos principios, como la libertad y la dignidad del hombre, tienen una validez inmutable, mientras que todas las formas concretas de Estado son históricamente mudables. Sobre todo a partir de León XIII, insiste en la independencia del Estado: éste posee su propio derecho (*iure proprio*, DS 3168), es decir, basado en el derecho natural y, por tanto, sin depender del reconocimiento eclesiástico. En lo concerniente a las formas de Estado, corresponde a las naciones, *salva iustitia*, elegirse aquella estructura que mejor responda a sus ideales o a las instituciones y usos de sus antepasados³⁶⁶. Desde Pío XII³⁶⁷, sin embargo, los papas, en reacción contra los modernos Estados totalitarios, otorgan una preponderancia a la forma democrática de Estado. El concilio Vaticano II habla en este punto un lenguaje claro³⁶⁸. Partiendo de la idea, basada en el derecho natural, de que «la comunidad política existe para promover el bien común» (183), señala que «los hombres, al unirse en una comunidad política, tienen derecho a profesar diversas opiniones, dado su número y heterogeneidad» (185). Por eso el deber supremo del Estado es la protección y la promoción de la libertad. Para ello necesita de una autoridad reconocida por todos, que según Rom 13,1-5 «forma parte del orden previsto por Dios» y al que «los ciudadanos deben obedecer en conciencia» (185). Pero el concilio añade que los ciudadanos, frente a un Estado que se extralimita en sus competencias, deben hacer lo que el bien común exija objetivamente y «defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de la autoridad estatal, siempre dentro de los límites del derecho natural y del evangelio» (185). El concilio señala que «la naturaleza humana postula un desarrollo de las estructuras jurídicas y sociales que otorgue a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna, la posibilidad efectiva de participar libre y activamente en la fundamentación jurídica de su comunidad política, en la dirección de los asuntos públicos, en la fijación del campo de actividad y de los fines de las diversas instituciones y en la elección de los gobernantes» (187). El político moderno debe actuar, «con entereza ética y con prudencia al mismo tiempo, contra toda injusticia y contra toda opresión, contra la prepotencia y la intolerancia de un individuo o de un partido político. Honesto y justo, lleno de amor y de coraje político, debe dedicarse al bien de todos» (189s). El concilio aborda en un quinto capítulo (193s) la necesidad del mantenimiento y la promoción de la paz del mundo, que reclama la organización de la comunidad de las naciones en instituciones políticas con una autoridad universalmente reconocida. La Iglesia evangélica acoge con pleno asentimiento este enfoque, si bien mantiene ciertas reservas sobre el razonamiento concreto, basado en el derecho natural.

366. León XIII, «*Diuernum illud*» (1881), Deizinger-Schönmetzer n.º 3150.

367. Cf. especialmente su alucución de navidad sobre «los fundamentos de la verdadera democracia»: AAS 37 (1945) 11-17.

368. *Gaudium et spes* cap. IV. Cf. J. Listl, *Kirche und Staat*, en J. Listl-H. Müller-H. Schmitz (eds.), *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, § 111-112 (831-854).

5. 13,8-10 El amor al prójimo como cumplimiento de la ley

Bibliografía: Berger, K., *Die Gesetzesauslegung Jesu I* (WMANT 40), 1972, 50s y *passim*; Dülmen, A. von, *Theologie des Gesetzes*, 225-230; Hübner, H., *Gesetz*, 37-39, 76-80; Lyonnet, S., *La charité plénitude de la loi (Rm 13,8-10)*, en Lorenzo de Lorenzi (ed.), *Dimensions*, 151-178; Marxsen W., *Der ἕτερος νόμος Rm 13,8*; ThZ 11 (1965) 230-237; Ortkemper, F.-J., *Leben aus dem Glauben* (NTA NF 14), 125-132; Schrage, W., *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961, especialmente 249-271.

8 A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro tiene cumplida la ley. 9 De hecho, el «no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no envidiarás» y cualquier otro mandamiento que haya se resumen en esta frase: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». 10 El amor no causa daño al prójimo y, por tanto, el cumplimiento de la ley es el amor.

Análisis

La invitación del v. 8a a no deber nada a nadie recoge la exhortación del 13,1-7 sobre el pago de las «deudas». Pablo refiere la exhortación de 13,1-7 al núcleo de 12,9s y resume así toda la parenthesis.

Explicación

Si se considera el fragmento 13,1-7 como un excurso, con su temática especial, el tránsito del v. 7 al v. 8 debe interpretarse como un enlace un tanto violento con 12,21. Pero nada indica en 13,3s que «el bien» deba diferenciarse aquí, como *bonum civile*, del «bien» de 12,21³⁶⁹. Además, no cabe referir el imperativo del v. 8a «a nadie quedéis debiendo nada» al v. 7a³⁷⁰, como si con esta exhortación concluyera propiamente la sección 13,1-7 y como si la exhortación del amor al prójimo quedara deslindada perfectamente, por la conjunción εἰ μὴ (= sino), de las deudas materiales al Estado³⁷¹. La expresión

369. Contra Käsemann 337, 338.

370. La variante ὀφείλοντες N* Ψ 945 pc, que presenta 8 como continuación del v. 7, es sin duda secundaria.

371. Así Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 165 y Käsemann 345 (remitiendo a I Cor 7,17). Εἰ μὴ debe entenderse aquí —sobre todo después de μηδέν— en el sentido corriente de «fuera de»; la referencia al arameo הָלֵן («sino») es innecesaria (contra Michel 324 nota 3 y Schlier 394).

«a nadie le quedéis debiendo nada» es sin duda un giro corriente en el lenguaje cotidiano helenístico³⁷². Pero la expresión conecta aquí con la exhortación positiva del v. 7a, que intenta ampliar el aspecto especial (los órganos del Estado) en un sentido general: «todos los hombres». La intención de v. 8a no es, pues, contemplada desde el v. 7a, como en ese giro, el no deber nada a nadie y estar así en paz con todos, sino que el acento recae en el amor al prójimo: el saldar las deudas con todos los demás; aunque uno crea estar libre de deudas, en *este* aspecto esencial nunca puede desentenderse del prójimo. El verbo ὀφείλειν tiene, pues, aquí el doble significado de «adeudar» y «deber»³⁷³. El amor *mutuo* que los cristianos se deben dentro de la comunidad eclesial (12,8) han de demostrarlo como un *amor a todas las personas* de su entorno. Ese amor es «el bien» que la convivencia ciudadana debe buscar y que el poder estatal debe proteger (13,3s)³⁷⁴.

Pablo respalda lo dicho en el v. 8b con la idea de que el amor al otro, es decir, al prójimo (cf. v. 10), constituye el cumplimiento de la ley.

Τὸν ἕτερον pertenece como complemento a ὁ ἀγαπῶν, no como atributo a νόμον. En efecto, Pablo no conoce el uso de ἀγαπῶν en absoluto (sin complemento), ni emplea νόμος en plural, como si pudiera hablarse de «otra ley»³⁷⁵. A la inversa, ἕτερος como designación del prójimo se encuentra, en cambio, varias veces en Pablo (cf. 2,1.21; 1 Cor 4,6; 6,1; 10,24.29; 14,17; Flp 2,4); también aquí, a la expresión «el otro» sigue la de «el prójimo» (τῷ πλησίον) en el v. 10. Hay quienes sostienen, sin embargo, que τὸν ἕτερον se refiere a νόμον; unos, porque el texto habla en el v. 9 de la segunda tabla del decálogo, a diferencia de la primera³⁷⁶; otros, porque Pablo alude con la expresión «la otra ley» a la *torá* mosaica, frente a la ley estatal³⁷⁷. La primera interpretación hace referencia a Mc 12,28-34 par; pero hay que oponer a esto que allí se habla de amor al prójimo como la segunda ἐντολή a diferencia de la πρώτη, que Mt 22,36 califica de «la más importante de la ley». Además, la expresión «otra

372. Hay que comparar, sobre todo, dos ejemplos: 1. el pasaje de la conocida carta de Antoni Longo a su madre: «¿No sabes que yo prefiero convertirme en inválido a saber que adeudo a una persona un óbolo?» (BGU II, 846); 2. el epitafio de una ciudadana romana mencionado por Strobel, A., *Verständnis*, 92 con nota 129: μηδὲν μηδὲν ὀφείλουσα.

373. Fridrichsen, A., *Exegetische zu den Paulusbrieffen*; ThStKr 102 (1930) 291-301, aquí 294ss.

374. La referencia del v. 8a al v. 7a muestra que ἀλλήλους ἀγαπῶν expresa, más allá del amor fraterno (12,10), amor al prójimo en general; así Cranfield 675 con nota 1, contra Lietzmann 113.

375. Sobre la única excepción de Rom 7,23, cf. *supra*, 115s.

376. Cf. por ejemplo Zahn 562 nota 81, Gutbrod, W., en ThWNT IV, 1063,1069 y Pesch, R., en *Dimensions*, 163.

377. Así Marxsen, W., *Röm 13,8*; Leenhardt 190 nota 1; Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 165 nota 64.

ley» del v. 8 como introducción a la cita de los mandamientos de la segunda tabla que sigue en el v. 9 sólo tendría sentido si, para distinguir entre los preceptos de la primera y la segunda tabla, fuese corriente hablar de «una» y «otra» ley; más no es éste el caso³⁷⁸. La segunda interpretación elude sin duda esta dificultad de la primera; contra ella se presenta, sin embargo, la objeción, más fuerte, de que 13,1-7 no habla para nada de una ley estatal; pero, sobre todo, la distinción entre ley estatal y ley mosaica es totalmente ajena a Pablo.

Pablo declara, más bien, que cuando amamos al prójimo hemos cumplido³⁷⁹ la ³⁸⁰ ley, porque todos sus preceptos se resumen en cierto modo en el del amor de Lev 19,18 como en un denominador común. El término πληροῦν significa aquí el cumplimiento mediante la acción (cf. 8,4); y ἀνακεφαλαιοῦσθαι³⁸¹, la importancia preeminente de este solo precepto en el marco global de todos los restantes³⁸². Pablo defendió la misma tesis poco antes en Gál 5,14, donde llega a la idea de que la ley en su conjunto alcanza la plenitud en el mandamiento del amor³⁸³. Juicios similares hay en el judaísmo helenístico de la época³⁸⁴, a veces también en el rabinismo primitivo³⁸⁵.

378. Para la crítica de esta interpretación cf. Lyonnet, S., en *Dimensions*, 153s, 165s.

379. El perfecto puede ser —como 14,23— gnómico (así Käsemann 345; Schlier 395 nota 3; Cranfield 676 nota 2). En todo caso, expresa la idea de que la ley encuentra pleno cumplimiento cuando alguien ama a su prójimo.

380. Sobre la ausencia de artículo (como en el v. 10 y *passim*), cf. Lyonnet, S., en *Dimensions*, 154.

381. Cf. Schlier, H., en ThWNT III, 681.

382. En este sentido cabe con Spicq, C., *Agape* I, 264: «La loi culmine dans l'amour», pero no que la ley contenga en sí todos los mandamientos; contra Lyonnet, S., en *Dimensions*, 156. Sentido correcto en Dülmen, A. van, *Theologie des Gesetzes*, 226s, que subraya además, partiendo de Gál 5, que el amor como carisma es un don del Espíritu que da fuerza para cumplir toda la ley.

383. Entre Rom 13,9 y Gál 5,14 no existe la divergencia que ve Hübner, H., *Gesetz*, 76-78 (cf. 37-39). En efecto, πᾶς νόμος Gál 5,14 es un giro crítico e irónico frente a ὅλον τὸν νόμον de 5,3 (en lugar del cumplimiento cuantitativamente completo de todos los preceptos de la *torá*, como se impone a los judíos, un cumplimiento cualitativamente completo de la «totalidad de la ley» por parte de los creyentes cristianos), sino que la idea es: sólo el cristiano justificado desde la fe puede cumplir del todo la ley «en Cristo» y con la fuerza del Espíritu (5,5s), mientras que aquel que se hace circuncidar como pecador, se encuentra en la situación desesperada de justificarse mediante el cumplimiento total de la ley (cf. 3,10-12).

384. Cf. especialmente Berger, K., *Die Gesetzesauslegung Jesu I* (WMANT 40), 1972, 99-136; Burchard, C., *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias*, Göttingen 1970, 39-62.

385. Cf. R. Hillel en Schab 31a: «Lo que es desagradable para ti no lo hagas a tu prójimo (לחבר = a otro). Esto es toda la *torá*; lo demás es su interpretación; ve y aprende». R. Aquiba en S Lev 19,18: «Este es un principio capital, general, de la *torá*» (זה כלל גדול בתורה): Bill. I. 357. Cf. Nissen, A., *Gott und der Nächste im antiken Judentum, Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15), Tübingen 1974, 224-244, 389-416.

9 Pablo cita cuatro preceptos de la segunda tabla del decálogo, y el sexto mandamiento antes que el quinto, como en LXX-Dt 5,17s (B); Pap Nash; Filón, *Decal.* 36,51,121s; Lc 18,20 (a diferencia de Mc 10,19; Mt 19,18); Sant 2,11; et. Gregorio-Apc 90s³⁸⁶. Falta el octavo mandamiento³⁸⁷. El noveno y el décimo aparecen referidos al deseo sin más especificación (cf. ya en 7,7; también en Filón, cf. por ejemplo, *Decal.* 51,142; *Spec. Leg.* IV, 79ss). Es evidente que el decálogo sirvió en el judaísmo helenístico para fines catequéticos a la vez que como instrucción inicial a los paganos; esto se comprueba también en el hecho de que la literatura judía y cristiana primitiva ordenen series de vicios conforme al modelo de la segunda tabla del decálogo³⁸⁸.

El añadido «y cualquier otro mandamiento que haya» demuestra que Pablo cita los cuatro preceptos del decálogo como ejemplos. El hecho de que sólo mencione preceptos del decálogo se aclara con la cita de Lev 19,18: son los mandamientos de la segunda tabla los que deben proteger la vida del prójimo ante posibles ataques; su núcleo común es el precepto del amor. Pablo se mantiene aquí dentro de la tradición judeo-helenística³⁸⁹. Hay que señalar, sin embargo, que los textos del cristianismo primitivo nunca presentan el decálogo en su totalidad, sino sólo los mandamientos de la segunda tabla. Los primeros documentos donde se menciona el decálogo entero en óptica cristiana son Bern 15,1, la Carta de Tolomeo a Flora III, 2³⁹⁰ y Teófilo, *Ad Autolyicum* III, 9. De ahí que sea históricamente improbable que Pablo, en Rom 13,9, tuviera presente el decálogo íntegro. Su tesis se encamina a señalar únicamente que las prohibiciones de la segunda tabla adquieren su sentido positivo común en el precepto del amor al prójimo. Pero, partiendo del v. 8, la frase εἴ τις ἐτέρῳ ἐντολήν va mucho más allá y —como en Gál 5,14— debe abarcar todos los mandamientos de la *torá*: todo lo que ésta manda hacer u omitir tiene su criterio hermenéutico en el precepto del amor. Sería sin duda un grave malentendido querer extraer de estos dos pasajes el programa

386. Cf. Berger, K., *Gesetzesauslegung* I, 266.

387. Se añade secundariamente en Ɱ (P) 048.81.104.365.1241.1506 (en otro pasaje 2495) pm a b vg^{cl} (sy^h) bo.

388. Cf. Berger, K., o. c., 272s.

389. Cf. por ejemplo *Lib. Ant.* XI, 10-13, donde se utiliza la regla de oro como principio hermenéutico de las prohibiciones de la segunda tabla: «No prostituirás, porque los enemigos no te prostituyeron a ti, sino que marchaste con mano extendida. No matarás, porque tus enemigos no te dominaron hasta matarte, sino que tú viste su muerte. No serás testigo falso contra tu prójimo dando un testimonio falso, para que tus guardianes no pronuncien un testimonio falso contra ti. No codiciarás la casa de tu prójimo ni lo que él posee, para que otros no codicien tu tierra». Aquí se combina la regla de oro con el principio del talión.

390. En Epifanio, *Haer.* 33,5,3; cf. Berger, K., *Gesetzesauslegung* I, 275 nota 1, con la observación de que el precepto sabático fue la vía para la recepción de todo el decálogo.

de una reducción de toda la religión a la ética del amor al prójimo. Si el gran rabino contemporáneo de Pablo, Hillel, no pretendía con su síntesis de todos los preceptos de la *torá* en la regla de oro restar importancia al *š'ma' yisra'el*, tampoco Pablo pretende sustituir el amor a Dios por el amor al prójimo. Pero Pablo concentra el amor a Dios exclusivamente en la fe en Cristo, de suerte que desde ese momento todos los preceptos cúltricos y rituales de la *torá* han perdido la función de regular obligatoriamente las relaciones con Dios³⁹¹. Y si la fe y la relación con Dios no se definen ya desde la *torá*, sino a la inversa, ésta se define por la fe (3,27s), la tesis de Pablo en Rom 13,9 y en Gál 5,14 difiere sustancialmente de la de Hillel: en Pablo es la *torá* la que encuentra su norma determinante en el precepto del amor al prójimo. La razón de ello se expresa en la doctrina anterior de la justificación: una vez que Dios nos ha mostrado su amor salvándonos mediante la muerte expiatoria de Cristo cuando aún éramos pecadores condenados por la *torá* (5,8), la fe en Dios, que resucitó a Cristo de la muerte, pasa a ser la figura de la religión. La *torá*, que ha perdido así su función condenatoria (8,1) y ha ganado (8,2) su función original «para la vida» (7,10), pasa a ser el testigo de la justicia de Dios en Cristo (3, 21), y sus preceptos son preceptos divinos cuando la *torá* invita a los justificados desde la fe a amar a su prójimo, porque el que es amado por Dios sólo puede corresponder amando a todos los hombres, que son objeto del amor de Dios como él mismo. Por tanto, sólo tomando en serio el conjunto de las afirmaciones del cuerpo de la carta como horizonte de la tesis del 13,8-10 se puede comprender su sentido y apreciar correctamente la gran importancia que reviste esta recepción de la *torá* para la vida cristiana. La fe en Cristo, por una parte, se actualiza en el amor al prójimo (Gál 5,6). La fe se encuentra en Pablo en el lugar donde se encuentra el *š'ma' yisra'el* en el judaísmo de la época. Cabe decir incluso que en la fe se cumplen los mandamientos de la primera tabla del decálogo, como en el amor los de la segunda tabla. La fe, por otra parte, es la plenitud de la *torá*. Esta adquirió sin duda en el acontecimiento de Cristo su nuevo criterio, de forma que una buena parte de ella —sobre todo la *torá* cúltrica— perdió de hecho su validez y el resto de los preceptos queda sometido al amor al prójimo. Pero en esta nueva relación, la *torá* sigue siendo ley de Dios y los cristianos ven en ella la invitación urgente a vivir en la justicia; cumpliéndola, la justicia cristiana es justicia real.

El v. 10 vuelve con el término κακόν («mal») a los v. 3s. La práctica del mal, que el Estado tiene el deber de reprimir como servidor de Dios, se erradica realmente en la práctica del amor. El amor, en de una reducción de toda la religión a la ética del amor al efecto, evita todo mal al prójimo (cf. 1 Cor 13,4-7). Cuando la *torá* prohíbe el

391. En este punto Hübner, H., *Gesetz*, 78 tiene toda la razón.

adulterio, el homicidio, el robo, la codicia y demás vicios, apela al amor como el comportamiento que no sólo evita todo mal, sino que lo supera (12,21). Por eso el amor es el cumplimiento de la ley. Aunque Pablo suele emplear la palabra πλήρωμα en el significado de «plenitud» (11,12.25; 15,29; Gál 4,4; 1 Cor 10,26), su sentido hermenéutico no puede venir en este caso del v. 9 («el sentido plenario de la ley»³⁹²), sino que se refiere a la práctica de la ley, conforme al v. 8b³⁹³; cf. en especial 8,4. Esto se deduce también de las relaciones quiásticas entre el v. 10b y el v. 10a (οὖν); πλήρωμα asume ἐργάζεται.

Resumen

El texto 13,8-10 es la meta y cima de la parenesis general de Rom 12-13. Si Pablo ha presentado, de una parte, en 12,8ss el amor fraterno como nervio vital de la comunidad eclesial y en 12,14ss el amor a los perseguidores como la alternativa cristiana a la reacción y la represalia, es decir, como el único modo de superar el mal en lugar de multiplicarlo (12,21); si ha extremado, de otra parte, en 13,1-7 la obediencia al Estado como represor del mal y protector del bien por disposición divina, ahora, en 13,8-10, presenta la práctica del bien como práctica del amor, concibiendo éste como el cumplimiento de la ley, cumplimiento para el que los cristianos están capacitados y obligados según 8,4³⁹⁴. La ley y el amor no se excluyen entre sí; como el amor es el auténtico contenido de la ley, así la ley es la autoridad que otorga una obligatoriedad absoluta a la práctica del amor. El amor necesita de la ley. Al estar *mandado* en nombre de Dios, el amor queda confiado a nuestra responsabilidad humana, pero escapa al mismo tiempo al control humano. La historia nos ha enseñado que el amor no es algo obvio y natural. En la Alemania de los años treinta bastó un breve espacio de tiempo para que la conciencia jurídica de una gran parte de la población cambiara de tal manera que, en lugar del imperativo kantiano, la idea del derecho del más fuerte se convirtió en el lema decisivo. Esta experiencia viene a cuestionar la idea de que el amor al prójimo sea un principio ético natural, propio de la humanidad, cuya vigencia cabe suponer independientemente de su realización en

392. Así Schlier 395.

393. Pablo emplea πληρῶν en este sentido junto a ποιεῖν, πράσσειν y φυλάσσειν.

394. Contra Bornkamm, G., *Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis*, en *Geschichte und Glaube* II, 73-119, aquí 112s. Dombois, H., *Das Recht der Gnade*, Stuttgart 1961, 164ss subraya que la idea del amor como fundamento comunitario es una categoría básica de todo derecho.

la tradición bíblica. Esto no es posible, no sólo porque existe siempre una notable diferencia entre la idea y la realidad ética, sino sobre todo porque la idea misma puede degenerar. Por eso es importante que la ley de Dios atribuya a cada ser humano un valor infinito y nos mande por ello amar a nuestro prójimo exactamente como a nosotros mismos. La ley apoya, pues, el amor en la autoridad de la voluntad de Dios, de esa voluntad salvífica de su propio amor, con el que él mismo nos amó y nos liberó, en el acontecimiento de Cristo, del extrañamiento de nuestro pecado. La ley manda amar partiendo de la realidad del amor divino en la cruz y en la resurrección de Cristo: nuestro amor como respuesta a este amor de Dios. Sólo por eso el precepto del amor al prójimo es ineludible en su generalidad. Cualquier prójimo, sin discriminación y sin excepción, debe ser objeto de amor: un minusválido como un normal, un negro o de color como un blanco, un viejo como un joven y así sucesivamente, al margen de las diferencias que determinan la conducta discriminada con unos u otros.

La expresión «como a ti mismo» presupone como algo obvio que el hombre se ama a sí mismo... mas no en el sentido de que el amor a sí mismo deba ser la base natural del amor al prójimo, de forma que en una «sociedad libre», donde cada cual tiene el derecho a satisfacer sus propias necesidades, el amor al prójimo consista en otorgar al otro el mismo derecho³⁹⁵. Si nada hay más importante para el ser humano que él mismo y si cada cual está dispuesto a esforzarse al máximo para su propio provecho, este mandamiento, al obligarme a amar a mi prójimo como me amo a mí mismo, hace al prójimo igual a mí mismo, le hace «próximo» a mí, tan cercano a mí como yo mismo. «Puesto que hay que amar al prójimo *como a sí mismo*, este mandamiento rompe, lo mismo que una ganzúa, el candado del amor propio y lo arranca de las manos del hombre... Pero este *como a ti mismo* no permite que se le dé vueltas ni que se le interprete; zanjando con la nitidez de la eternidad, penetra hasta los más íntimos recovecos en los que el hombre conserva un residuo de amor propio; no le deja la menor disculpa ni le permite la más sutil escapatoria. ¡Qué muralla!»³⁹⁶.

395. Esta interpretación, actualmente muy difundida, ha sido objeto de una justificación teórica principalmente por parte de Marcuse, H., *Zur Kritik des Hedonismus*, en Id., *Kultur und Gesellschaft* I, Frankfurt 1965, 128-168. Cf. la crítica teológica en Rendtorff, T., *Ethik* I, Stuttgart 1980, 124-128.

396. Kierkegaard, S., *Wesen und Walten der Liebe*, 1847, 24s (citado según Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1990, 118s). Cranfield 677 nota 5 remite, siguiendo a Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* I/2, 426s, a Agustín, *De civitate Dei* 19,14; *De doctrina christiana* I, 22s; Tomás de Aquino, *Summa theologica* II/2, q. 25, art. 4c. Cf. también Warnach, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv neutestamentlicher Theologie*, Düsseldorf 1951, 300 (y *passim*).

Es cierto que un hombre que no pueda aceptarse a sí mismo, o que no se quiera, es incapaz de amar al prójimo; y conviene hacer notar que hay un cierto amor al prójimo donde la abnegación ata al otro en lugar de liberarle. Pero se trata de aspectos psicológicos y pastorales que sólo tienen relevancia cuando una persona está tan prisionera de sí misma que el precepto del amor no tiene en ella ninguna posibilidad de realización, pese a todos sus esfuerzos. Tampoco hay que entender que este precepto, cuando habla del amor a mí mismo, descubra mi condición pecadora como *amor sui* y la combata con la exigencia del *amor proximi*³⁹⁷. El precepto del amor al prójimo no dedica tanta atención a las relaciones del ser humano consigo mismo. La intención es más bien que yo haga todo lo posible por el prójimo; y esto presupone que el ser humano acostumbra a hacer todo lo posible por sí mismo. El precepto no busca, pues, en un sentido altruista, el olvido de sí, sino directa y concretamente el bien del prójimo, del que trata de hacerme responsable.

Para comprender la función que la ley desempeña en esta perspectiva, importa recordar cada vez más el horizonte que contempla toda la parénesis de 12,1s. Sólo cabe practicar el amor en la dinámica de esa «conversión» que supone la entrega total y concreta a la realidad de la «renovación» producida por el bautismo, escapando así constantemente al «esquema de este mundo». Todo puede adaptarse a este «esquema» menos el amor al prójimo. El amor al prójimo constituye siempre algo extraordinario. Requiere, por una parte, un valor extraordinario y un alto grado de imaginación y creatividad. Y, por otra parte, siempre que el amor se logra, se ha producido un milagro: la penetración de la realidad escatológica en el «esquema de este mundo»³⁹⁸.

Pero ¿cómo se puede *mandar* ese milagro³⁹⁹? Sin duda, Pablo no es de los que piensan que este precepto es imposible para el hombre y que sólo ejerce la función de confrontar con él el hecho de que el ser humano quede en su vida práctica infinitamente distanciado de este mandamiento. No hay ningún cristiano que no viva esta experiencia humillante y desoladora a propósito del amor al prójimo. Pero dado que el fondo del precepto no se detiene en la expresión «como a ti mismo», sino en lo que es preciso hacer por el prójimo, Pablo tampoco quiere destacar en el v. 8 que, en lo concerniente al amor al prójimo,

397. Contra Cranfield 677, remitiendo a Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* I/2, 499s.

398. Sobre las consecuencias para una doctrina jurídico-teológica actual, cf. Panenberg, W., *Sobre la teología del derecho*, en *Ética y eclesiología*, Salamanca 1986, 11-41.

399. Cf. también para lo siguiente Rendtorff, T., *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischer Theologie* I, Stuttgart 1980 (ThW 13,1), 54-61.

siempre quedamos deudores, sino que nada nos debemos con tanta urgencia como la práctica del amor. El precepto, pues, debe tomarse en serio, como una exigencia concreta, en el sentido de que se cuenta con su cumplimiento. Se trata de algo similar a lo que dice Rom 6: debemos «caminar» en verdadera justicia porque estamos realmente justificados; y similar también a lo que dice Rom 8: debemos «caminar según el Espíritu» porque vivimos en el Espíritu, o el Pneuma vive en nosotros. La ley exige de nosotros el amor al prójimo porque nosotros, los hombres, fuimos salvados por el amor de Dios y ningún poder del mundo puede separarnos de él (8,35s). Si el creer en Dios como cristiano significa contar concretamente con esta realidad de su amor y entregarse a ella «contra toda esperanza, pero apoyados en la esperanza» (4,17s; 8,24s), también el obedecer a su mandato significa practicar, en respuesta libre y decidida, lo que él dice, sin dejarme impresionar por la experiencia de las veces que he fallado ante este mandato, lo que hace presumible que seguiré fallando... con la certeza ingenua de que el logro del amor es siempre un milagro de Dios y no un éxito mío. El precepto del amor al prójimo quiere mi respuesta, no mi éxito; quiere la ayuda que el prójimo necesita, no mi contrición por lo que me falta para cumplirlo.

6. 13,11-14 El horizonte escatológico de la exhortación

Bibliografía: Dautzenberg, G., *Was bleibt von der Naherwartung? Zu Röm 13,11-14*, en *Biblische Randbemerkungen*. FS. R. Schnackenburg, Würzburg 1974, 361-374; Grabner-Haider, A., *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968, 84-85; Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 166s; Ort Kemper, F., *Leben aus dem Glauben*, 132-147; Schrage, W., *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen-Ethik*, Güntersloh 1961, especialmente 249-271; Id., *Ética del nuevo testamento*, Salamanca 1987, 221s; Vögtle, A., *Röm 13,11-14 und die «Nah-Erwartung»*, en *Rechtfertigung*. FS. E. Käsemann, Tübingen 1976, 557-573; Id., *Paraklese und Eschatologie nach Röm 13,11-14*, en Lorenzo de Lorenzi (ed.), *Dimensions*, 179-220.

11 Y más conociendo las circunstancias; ya es hora de despertaros del sueño, porque ahora tenemos la salvación más cerca que cuando empezamos a creer. 12 La noche está avanzada; el día se echa encima: dejemos las actividades propias de las tinieblas y pertrechémonos para actuar en la luz. 13 Comportémonos como en pleno día, con decoro: nada de comilonas ni borracheras, nada de orgías ni desenfrenos, nada de riñas ni porfías. 14 En vez de eso, revestíos del Señor, Cristo Jesús, y no deis pábulo a los bajos deseos.

Análisis

Después de un débil nexa (καὶ τοῦτο), sigue una motivación escatológica de la exhortación anterior (v. 11s) que viene a reforzar la paraclesis bautismal (v. 13s). Todo parece indicar que los v. 11s — algo similar en Ef 5,14 — contienen una invitación tomada de la primitiva liturgia bautismal que Pablo actualizó para los destinatarios en su situación concreta (v. 11b). Este patrón se puede reconstruir así⁴⁰⁰:

«Ya es hora de despertarnos del sueño.
La noche está avanzada, el día se echa encima.
Dejemos las actividades propias de las tinieblas
y pertrechémonos para actuar en la luz».

Además, la exhortación antitética de los v. 13s corresponde a un lugar común de la catequesis bautismal⁴⁰¹; compárese sobre todo con 1 Tes 4,3ss; 1 Cor 6,9-11; Col 3,5ss.11ss; Ef 4,20-5,20, especialmente, 5,5.8.11-14.

Explicación

- 11 La expresión καὶ τοῦτο introduce en el texto siguiente reforzando lo anterior («y más conociendo las circunstancias»)⁴⁰²; hay que sobrentender ποιείτε («haced»)⁴⁰³. Los cristianos de Roma conocen el *kairós*, es decir, saben desde el bautismo que la eternidad del futuro salvífico actúa en el tiempo presente de su vida cristiana porque están unidos a Cristo, el Resucitado, y porque la fuerza vivificante del Espíritu obra en ellos y determina su conducta. Saben, pues, que este tiempo es el último, el final de los siglos. Lo que cantaron en el bautismo y bajo la consigna de 2 Cor 5,16 no es menos válido ahora que en el tiempo de su conversión, cuando «llegaron a la fe»: es la hora de medianoche, cuando las tinieblas comienzan a retirarse porque se acerca el día; esa hora del «tiempo decisivo», cuya proximidad anunciaron los apocalipsis desde Dan 8,17.19 (cf. 11,35.40.45): «Sabed que... está muy próximo el fin, que el Altísimo precipitará, y su gracia, que ha de llegar, y que no cae lejano el plazo de su juicio...»

400. Cf. Schlier 396; en otro sentido Müller, U. B., *Prophetie*, 142-148.

401. Cf. por ejemplo la exposición en Selwyn, E. G., *The First Epistle of St. Peter*, London 1947, 393-400.

402. Cf. 1 Cor 6,6.8; Ef 2,8; Heb 11,12s; sobre estos textos, BI-Debr-Rehkopf § 184,2; 442,6a nota 18.

403. Cf. BI-Debr-Rehkopf § 480, 5c nota 9.

(sBar 82,2). Si se anuncia a los bautizados: «Despierta, tú que duermes, levántate de la muerte, y te iluminará Cristo» (Ef 5,14)⁴⁰⁴, significa que en Cristo se realiza lo que Jesús anunciaba en las parábolas de la parusía (cf. Mt 24,48-50 par; 25,1-13; Lc 12,35-40). Dado que el bautismo, desde la perspectiva de la carta, pertenece al pasado, Pablo añade en el v.11b que, en consecuencia, la salvación final está más próxima «a nosotros»⁴⁰⁵. Esto demuestra que la escatología presente de las afirmaciones bautismales en modo alguno elimina el futuro de la salvación final definitiva. Si Rom 6 interpreta la participación en la resurrección de Cristo de cara a la realidad vital de la justificación, como algo presente, y de cara a la resurrección corporal, como algo futuro, y si Rom 8 presenta el don del Espíritu influyendo en la conducta cristiana, pero activando al mismo tiempo la expectativa de la futura resurrección de los muertos, también Rom 13,11s presenta entremezcladas la participación presente en la salvación mediante el bautismo y la expectativa salvífica escatológica, sin que lo uno ensombrezca lo otro. Este pasaje es un testimonio de la expectativa escatológica del cristianismo primitivo tan válido como 1 Tes 4,13ss; y también en aquel contexto se encuentran los mismos temas de la tradición bautismal que en Rom 13,11s, considerando ya la existencia cristiana como una existencia escatológica (1 Tes 5,4ss). No hay lugar, pues, para hablar de un cambio sustancial en la escatología paulina⁴⁰⁶; de ahí que sea infundada cualquier interpretación de este texto que deje en la penumbra la escatología futura, bien sea en la línea de la existencia cristiana de «crisis»⁴⁰⁷, bien en una interpretación enfocada hacia la muerte⁴⁰⁸.

El punto de mira de Pablo es el mismo que el del cántico bautismal 12 mencionado: si los cristianos fueron invitados en el bautismo a des-

404. Schlier 396 compara lugares paralelos de la mística helenística; cf. por ejemplo Filón, *Somm.* I, 164: «Almas que habéis gustado el amor divino: despertad del sueño, expulsad las tinieblas, daos prisa para contemplar la espléndida visión...»; OdSal 8,3s. Es más frecuente la imagen de la vigilia; cf. por ejemplo Filón, *Somm.* II, 292 y especialmente CH I, 27; VII, 1; *Act. Thom.* 110. Sobre la cuestión en conjunto cf. Lövestam, E., *Spiritual Wakefulness in the NT*, Lund 1963.

405. Ἡμῶν debe referirse a ἐγγύτερον, no a σωτηρία como en la Vulgata: *nostra salus*: BI-Debr-Rehkopf § 184, 1 y Cranfield 681.

406. Así lo subrayan con razón Käsemann 346 y Vögtle, A., *Röm 13,11-14*; Id., *Paraklese*. A mi juicio, es correcta la observación de que 2 Cor 5 abre nuevas ideas sobre la relación individual de los cristianos con el *ésjaton*, ideas difícilmente compatibles con la expectativa de la parusía y de la resurrección de los muertos; pero ambas series de ideas se encuentran también en las cartas posteriores; cf. Hunzinger, C.-H., *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen*, en *Leben angesichts des Todes. FS. H. Thielicke*, Tübingen 1968, 69-88, especialmente 86-88.

407. Así por ejemplo Dodd 210; con más matices Althaus 122.

408. Así por ejemplo Sanday-Headlam 379.

pojarse de la injusticia (6,12ss) y a ponerse al servicio de la justicia (6,19ss), deben practicar constantemente esta renuncia al «esquema de este mundo» y la «renovación de la mentalidad» (12,2), y esto significa que deben desechar la «obra de las tinieblas»⁴⁰⁹ como un vestido que se lleva sólo de noche y no de día, y pertrecharse con las «armas de la luz». El dualismo entre las tinieblas y la luz es de gran importancia, tanto en la tradición judía como en la iraniana, como tema de exhortación ética⁴¹⁰. En la teología de Qumrán, los miembros de la comunidad están en constante lucha, como «hijos de la luz», contra los «hijos de las tinieblas», una lucha que se recrudecerá y dirimirá en el *ésjaton* próximo⁴¹¹; del mismo modo, el cristianismo primitivo contempla a los cristianos del lado de la luz, en lucha contra las tinieblas, que constituyen una esfera de poder demoníaco que arrebató la salvación al que cae en ella (cf. 2 Cor 6,14s; Ef 6,11ss; 1 Pe 5,8s). Cuando Pablo señala especialmente en el v. 11b la proximidad de la salvación final, intensifica esta paraclesis bautismal: es de permanente actualidad en la vida cristiana; pero, además, la creciente proximidad de la salvación final hace tanto más urgente la lucha contra las tinieblas. El verdadero enemigo es, para Pablo, el pecado. Hay obras de pecado que acarrearán la muerte; los cristianos fueron liberados de este poder mortal del pecado, pero una recaída en estas obras de las tinieblas pondría en peligro su pertenencia a esa salvación tan próxima. Los dones del bautismo les proporcionan todas las *armas* de la luz para sostener la lucha con éxito y preservarlos de la caída. Los cristianos, en efecto, no viven en una tierra de nadie, entre dos frentes, sino que pertenecen a la luz, y cuentan con sus armas. Les 13 basta con utilizarlas. Deben hacerlo comportándose como corresponde

409. La variante ἀποβαλώμεθα (P46 D F G) no es una lectura puramente occidental y por eso resulta difícil de explicar por la influencia del *abiciamus* latino (así Lietzmann 113). Además, los latinos suelen traducir ἀποτίθεσθαι por *deponere*. Por eso Cranfield 685 nota 3 considera ἀποβάμεθα, a pesar de su uso frecuente, como una aproximación secundaria al lenguaje corriente (cf. Ef 4,22s; Col 3,8; Heb 12,1; Sant 1,21; 1 Pe 2,1), reteniendo en cambio como original ἀποβαλώμεθα en cuanto *hapaxlegomenon* en ese contexto parenético; el verbo aparece en voz activa en el resto del NT. Entonces la imagen de «despojarse» y «vestir» sería aquí sustancialmente más concreta de lo que es en otros casos.

410. Cf. Aalen, S., *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, 1951 (SNVAO, HF 1951, 1); Colpe, C., *Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum*: StGen 18 (1965) 116-133.

411. Cf. Conzelmann, H., en ThWNT VII, 433s; Kuhn, K. G., *Die Sektenschrift und die iranische Religion*: ZThK 49 (1952) 296-316; Id., *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte*: NTS 7 (1960-1961) 334-346, especialmente 338s; Becker, J., *Heil Gottes*, 83-103; Osten-Sacken, P. von der, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten von Qumran*, 1969 (StUNT 6), 116-169.

a su pertenencia a la luz, al día⁴¹². Esto significa que deben evitar las obras de las tinieblas, que Pablo especifica en la pequeña lista de vicios, presentando plásticamente a los ojos de los destinatarios lo que solía ocurrir en las tabernas de aquella Roma durante la noche⁴¹³. Ellos deben vivir con «decoro», como corresponde a la «verdadera figura» de la vida humana, practicando lo que es «bueno» (εὐσχημόνως) para el hombre como hechura de Dios y para la convivencia cristiana. La embriaguez es inhumana; la orgía por ella provocada es una perversión de la sexualidad, una cosificación del hombre; y esa pérdida del honor del hombre suele ir acompañada de la pérdida de la convivencia, para acabar en «riñas y porfías»... y no sólo en la Roma antigua.

Ser cristiano es ser un hombre nuevo; esto debe demostrarse en la convivencia de los cristianos. En el bautismo fueron incorporados a Cristo (cf. 1 Cor 6,15ss); se «revistieron» de Cristo como única indumentaria que cubre por igual a los que antes del bautismo eran distintos y segregados como judíos y griegos, mujeres y varones, esclavos y libres (Gál 3,27s). En todo lo que hacen a diario deben ir vestidos de Cristo. Pablo aclaró en los v. 8-10 lo que esto significa. Corresponder con nuestra conducta a Cristo, cuyo amor nos justificó y nos salvó para la vida, significa concretamente amarnos unos a otros. Esto es imposible si sólo nos preocupamos de nuestra vida, de nuestra «autorrealización», de la «carne», dejándonos llevar de los «deseos», siempre en búsqueda y siempre insatisfechos, siendo nuestros semejantes simples objetos o víctimas de nuestro apetito. La plenitud de la vida sólo existe mediante el amor y, por tanto, «en Cristo».

Resumen

Si 12,1s es el «título de toda la paréntesis de Rom 12s, el texto de 13,11-14 viene a ser el subtítulo»⁴¹⁴. Ambos pasajes muestran el horizonte escatológico de todas las exhortaciones al comportamiento cristiano. Por eso se trata de corresponder en la práctica al cambio radical producido con el acontecimiento de Cristo, cambio que influye

412. Ὡς ἐν ἡμέρᾳ es una comparación, pero que no subraya la no correspondencia («as if the Day were already here», mientras éste no es aún realidad, sino que se aproxima: así Barrett 254), sino más bien la correspondencia real: por el bautismo estáis en la luz, así que caminad en la luz (así Käsemann 348; Schlier 398; Cranfield 687).

413. Cranfield 687s cita como ejemplo a Suetonio, *Nero* 26,2s: «Al amanecer, iba a las tabernas o paseaba por las calles y cometía fechorías, no sin algún riesgo... Y en tales escaramuzas corría peligro, a veces, de pérdida de un ojo o incluso de la vida; en cierta ocasión fue golpeado brutalmente por un noble con cuya esposa se había excedido...».

414. Así con razón, Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 166.

mediante el bautismo en la existencia de los cristianos, manteniendo la conciencia de que se aproxima desde entonces la salvación definitiva y de que cada día está más cercana. Esta acción práctica sólo puede consistir en el amor, al que apuntan todas las exhortaciones de Pablo. El amor no tiene nada de obvio y natural. Aunque el hombre sea capaz de realizarlo, sus posibilidades son muy remotas. El ser humano es «carne»: lo natural para él es vivir «según la carne», preocuparse de sí mismo y, lo que es igual, consumirse de «deseos» y cosificarse a sí mismo y a los demás. El amor es algo obvio y natural únicamente desde Cristo, y así lo es para los cristianos desde el bautismo, donde se unieron a Cristo. La realidad del bautismo debe actuar en ellos y a través de ellos. Esto supone la lucha diaria, que exige armas espirituales. Estas armas están a disposición de cada uno de nosotros. Debemos tomarlas y defendernos con ellas de la tentación, siempre en acecho para hacernos caer en el círculo mortal creado alrededor de nosotros mismos, o en el «esquema de este mundo» (12,2).

C 12,1-15,13 PARACLESIS (II)

II. ACOGIDA MUTUA, COMO CONCRECIÓN DEL PRECEPTO DEL AMOR (14,1-15,13).

Bibliografía: Corsani, B., *Hor tutto ciò che non è di fede, è peccato. Saolo da Tarso (Ai Romani, XIV, 23)*: Protest. 34 (1979) 65-81; Dupont, J., *Appel aux Faibles et aux Forts dans la communauté Romaine (Rom 14,1-15,13)*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis 1961 I*, Roma 1963 (An bib 17-18), 357-366; Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 167-173; Nababan, A. E. S., *Bekennnis und Mission in Röm 14 und 15*, Dis. Heidelberg 1963 (mecanografiado); Nieder, L., *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik*, 1956 (MThSt 12), 73-81; Rauer, M., *Die 'Schwachen' in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*, Freiburg i. Br. 1923 (BSf 21,2-3), 76-186; Riggenbach, E., *Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde*: ThStKr 66 (1893) 649-678; Schmihals, W., *Römerbrief*, 95-107, 152-161; Thüsing, W., *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, ²1965 (NTA NF 1), 30-45; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 218-223.

Con 14,1ss comienza una nueva sección. Después de la parénesis general sigue una exhortación especial dirigida a diversos grupos de la comunidad romana. Si Pablo ha hablado del precepto del amor como norma de conducta cristiana en general, ahora se dirige a los destinatarios para abordar algunos conflictos concretos que perturban la convivencia y pueden impedir la práctica del amor. Más que como maestro, habla como pastor de almas. El estilo de esta nueva sección está en correspondencia con la nueva óptica. La mayor proximidad a los destinatarios se traduce en una interpelación más directa, que cambia a menudo de la segunda persona del plural a la primera (14, 7s.13.19; 15,1s), y de ambas a la segunda persona singular (14, 4.10.15.20-22). El estilo de diatriba presenta un carácter individual. Pablo tiene sin duda presentes los problemas de actualidad en Roma. Pero los considera de naturaleza idéntica a los que hubo de resolver en Corinto (cf. 1 Cor 8-10). La denominación de los grupos enfrentados como «fuertes» y «débiles» corresponde al lenguaje adoptado en la Carta a los corintios; y los temas principales que le ocuparon allí

reaparecen también aquí. Es verdad que los puntos de debate en Roma no son los de Corinto. Allí se discutía si era lícito a los cristianos comer carne sacrificada a los ídolos; aquí, si los cristianos deben renunciar a comer carne y a beber vino, y a guardar ciertos «días» cúlticos. Parece ser, sin embargo, que se trata en ambos casos de aspectos parciales de una observancia cristiana de la *torá* que los «débiles» consideraban necesaria, mientras que los «fuertes» rechazaban como un anacronismo para los cristianos¹.

El discurso es perfecto y sin cesuras de importancia. Cabe destacar 14,1-12 como un primer párrafo donde Pablo expone primero brevemente el conflicto y luego propone el fundamento de su exhortación. El v. 12 (οὖν) es un resumen; el v. 13 (οὖν) conecta con el anterior. Pablo concreta a continuación tanto los problemas de Roma como su solución. Los textos de 15,1-6 constituyen claramente un resumen elemental de la exhortación, para desembocar en una invocación (v. 5s). Y en 15,7-13 Pablo retrotrae esta exhortación actual al tema del cuerpo de la carta: la acogida a los paganos y a los judíos. También esto finaliza con una invocación (v. 13).

1. 14, 1-12 Fundamentación cristológica de la exhortación a los fuertes y a los débiles

1 Al que tiene la fe débil, hacedle buena acogida sin discutir opiniones. 2 Hay quien tiene fe para comer de todo; otro, en cambio, que la tiene débil, come sólo verduras. 3 El que come de todo, que no desprecie al que se abstiene; el que se abstiene, que no juzgue al que come, pues Dios lo ha acogido. 4 ¿Quién eres tú para poner falta al criado de otro? Que siga en pie o se caiga es asunto de su señor; y en pie se mantendrá, que fuerzas tiene el Señor para sostenerlo. 5 Este, además, da preferencia a un día sobre otro; en cambio, para aquél cualquier día es bueno. Cada cual esté bien convencido de lo que piensa. 6 El que se preocupa de días determinados, lo hace por el Señor; el que come de todo, lo hace por el Señor, y la prueba es que da gracias a Dios; el que se abstiene, lo hace por el Señor, y también da gracias a Dios. 7 Porque ninguno de nosotros vive para sí ni ninguno muere para sí. 8 Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor; o sea que, en vida o en muerte, somos del Señor. 9 Para eso murió Cristo y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos. 10 Tú, ¿por qué juzgas a tu hermano? Todos compareceremos ante el

1. Cf. tomo I, 48-51 y el Excursus, *infra*, 454-460.

tribunal de Dios. 11 Como dice la Escritura: «Por mi vida, dice el Señor, ante mí se doblará toda rodilla, a mí me alabará toda lengua». 12 Total, que cada uno de nosotros tendrá que dar cuenta a Dios de sí mismo.

Análisis

El v. 1 indica el nuevo (δέ) tema que se concreta en los v. 2-3 de cara al principal punto conflictivo, y en los v. 5s en otro punto de debate. En los v. 7-9 Pablo presenta el razonamiento cristológico decisivo para su exhortación; para ello repite en el v. 10 sus preguntas a ambas partes con gran eficacia retórica. En el v. 11 añade un segundo razonamiento, de tipo escatológico-forense, y lo aplica también en el v. 12 a los grupos en querrela.

Explicación

«Débil en la fe» es sin duda un calificativo que no responde a la autodenominación de este grupo, sino que resume el juicio que los fuertes formulan sobre ellos. Pablo utiliza este término como si expresara un hecho: hay en una comunidad cristiana personas «débiles en la fe», como las hay también «fuertes en la fe». Pero esto no debe llevar a (εἰς) que los unos condenen las motivaciones de los otros como «escrúpulos». El término διάκρισις significa en 1 Cor 12,10 —el otro pasaje paulino donde aparece esta palabra— la capacidad de emitir un juicio matizado. Pero lo que en aquel contexto tiene un significado positivo en orden al carisma de la discreción de espíritus, adquiere aquí un cariz negativo: la distinción discriminadora entre la propia opinión como correcta y en consonancia con la fe, y la opinión del otro como una flaqueza en la fe, puede impedir la actitud de acogida al otro... y amenaza así con destruir la base de la comunidad cristiana. Pablo interpela a los «fuertes»; por eso los διαλογισμοί condenados por éstos son los de los «débiles»², de forma que el término posee, como en Flp 2,14, un sentido negativo: «convicciones» vacilantes y dudosas, como las que determinan, según el v. 2, la práctica de los «débiles»: escrúpulos.

Pablo describe brevemente con los términos ὃς μὲν – ὁ δὲ («el 2 uno – el otro») estas motivaciones de los «fuertes» y de los «débiles»³.

2. Así, correctamente, Cranfield 701, contra Käsemann 351.

3. El singular tiene sentido general.

El término πιστεύειν posee aquí el matiz de «confiar en», de la creencia (cf. 6,8 y Hech 15,11); pero no es preciso ni razonable elevar este matiz a un significado propio, diferente del uso corriente («fe»)⁴. Se trata justamente de convicciones que se enfrentan ente sí como consecuencias lógicas e incluso necesarias de la fe. Sólo así debe interpretarse el juicio de que los convencidos de que «no deben comer» son «débiles en la fe» (v. 1).

Pablo indica con las expresiones «comer de todo» y «comer verduras» la oposición entre una conducta ascética deliberada y otra conducta no ascética, también deliberada. Esto se desprende del v. 3, donde la oposición se presenta entre «comer» y «no comer». El sentido es que los «débiles» comen sólo vegetales y evitan la carne (cf. v. 21). La fórmula «comer verduras» ha de entenderse como una expresión polémica de los «fuertes», que calificaban despectivamente a los débiles de «vegetarianos»⁵. Pablo recoge también ese lenguaje para criticarlo inmediatamente, como en el v. 1: el que eso dice, está demostrando que *desprecia* al otro, y eso no está bien. Pero critica igualmente (δέ)⁶ el modo de reaccionar de los débiles contra los «fuertes»: ellos *condenan* a los «fuertes» porque «comen»; esto significa probablemente⁷ que los débiles consideran esa despreocupación ante los preceptos de la *torá* sobre los manjares como un libertinaje incompatible con la fe en Cristo. Pablo contesta que «Dios lo ha acogido» (al que no sigue la ley), se sobrentiende, gracias a la muerte expiatoria de Cristo (cf. 5,8). Pablo, pues, presenta en el v. 3 a los débiles el mismo argumento cristológico que ha propuesto en el v. 1 a los fuertes. Del v. 3 se desprende, en efecto, que la exhortación del v.1 sobre la acogida a los «débiles» deriva igualmente de la fe en Cristo; es cierto que los «vegetarianos» son realmente débiles en la fe, pero ésta nos dice que «Cristo, cuando nosotros éramos débiles, murió por nosotros»⁸ (cf. también 2 Cor 13,3s). «¿Quién eres tú (σύ) para dar a tu hermano un trato diferente al que Dios le dio?» (cf. 9,20). Pablo no lo dice de este modo, sino con una imagen que enseña al otro a no entrometerse: un esclavo no puede juzgar sobre otro esclavo que no le pertenece, pues ambos pertenecen al amo, que es el único con derecho a juzgar.

4. Así Cranfield 697s.

5. Cranfield 702 cita a Pelagio, *Röm* 107: «Illi istos quasi carnales iudicabant, et isti illos tamquam stultos invadebant et superstitiones putabant».

6. La variante ó δέ P46 N * A B C D 048^{ms}.1506 pc; éi, frente a la variante καὶ ó de N c D² Ψ Koiné lat syⁿ, paralelizante y simplificadora, y también frente a la combinación de ambas en οὐδὲ ó F G, es sin duda originaria.

7. Cf. el Excursus, *infra*, 157s. Käsemann 353 tiene razón en que objetivamente el v. 3c se refiere a «a ambos grupos»; pero según el v. 3b, αὐτοῦ sólo puede designar al que «come», por lo que el argumento se dirige aquí contra el que «no come»; en este sentido interpreta, con razón, Cranfield 702.

La palabra ἀλλότριον es más expresiva que ἕτερον o bien ἄλλον. Pablo no quiere significar, evidentemente, que a un esclavo no le sea lícito emitir un juicio sobre otro esclavo perteneciente a otro amo, sino que su compañero en esclavitud es «extraño» para él porque es, como él mismo, propiedad de su *amo* y, por tanto, se sustrae a su juicio⁸. Pero el v. 4b transfiere el símil a la realidad: es asunto del Señor —Dios o Cristo— (*dativus commodi*)⁹ que este otro siervo «siga en pie o caiga», es decir, que sea fiel en su servicio o no, que permanezca en la fe o flaquee en ella¹⁰. Desde la óptica del Señor, esto no representa ningún problema: el siervo seguirá en pie porque el Señor tiene fuerza suficiente par mantenerle¹¹. No sólo compete a Dios o a Cristo el juzgar a sus siervos; nuestra permanencia en la salvación o en la fe salvífica, o nuestra caída, depende también exclusivamente del Señor o de Cristo (cf. 1 Cor 10,13).

Pablo añade un segundo tema de debate en Roma. La contraposición ὃς μὲν – ὃ δέ («el uno - el otro») se refiere sin duda, como en los v. 2s, a los dos grupos de los «fuertes» y los «débiles», como aparece en la combinación del v. 6. La formulación con κρίνειν es difícil porque Pablo quiere decir dos cosas al mismo tiempo: se trata, en primer lugar, de un *juicio* opuesto en los dos grupos; por eso el término κρίνειν es común en los v. 3s y en el v. 5. Este juicio afecta, en segundo lugar, a una actitud contrapuesta ante la diferenciación de los «días»: los «débiles» prefieren un día a otro¹² y los «fuertes» niegan la validez de tales diferencias: todos los días son iguales para ellos. Esto se relaciona sin duda, con la religiosidad judía¹³, que para los «débiles» no ha perdido vigencia, aunque sean cristianos, mientras que los «fuertes» la consideran abolida con la fe. Es difícil saber si se trataba de la observancia de determinados días de ayuno (cf. Did 8) o de la guarda del sábado (cf. Col 2,16) o del calendario judío (cf. Gál 4,10). Lo importante para la comprensión del argumento y de la

8. Así, con razón, Cranfield 703; cf. Käsemann 354: «Sólo se puede juzgar aquello que es de propia competencia, no la propiedad ajena».

9. Cf. Bl-Debr-Rehkopf § 188, 2; Cranfield 703, que después de Michel 337 nota 4 rechaza la alusión al juicio del Señor, que remonta a Calvino porque el dativo del v. 4 apenas puede entenderse de otro modo que como la serie en dativo de los v. 6s.

10. Cf. sobre πίπτειν 11,11.22 y especialmente 1 Cor 10,12; sobre στήκειν, cf. Rom 16,13; Gál 5,1; Flp 1,27; 4,1; 1 Tes 3,8; 2 Tes 2,15.

11. En esta interpretación, σταθήσεται debe entenderse en voz media y, por tanto, στήσει en sentido causativo con respecto a στήκει; así Cranfield 703s. Pero también es posible entender σταθήσεται en pasivo y στήσει como levantamiento de un caído; así Kühl 449 y Käsemann 354.

12. Sobre este significado de κρίνειν τι παρά, cf. Bauer, W., *Wörterbuch*, 892; Riesenfeld, H., en ThWNT V, 730 s.

13. Cf. Excursus, *infra*, 459s.

postura de Pablo es que se trata de usos de la vida judía tan familiares al que se ha habituado desde niño, que no puede prescindir de ellos aun siendo cristiano y no ve razón alguna para abandonarlos. Pablo considera innecesaria la prolongación de la praxis de la *torá* judía, coincidiendo en esto con los «fuertes». El bautismo, en efecto, abolió la distinción entre los judíos y paganos; de ahí que la participación en la salvación y la pertenencia a la santidad de Dios no dependen ya, para los judeocristianos, de la observancia de la *halakha*. Pero, a la inversa, precisamente la libertad conseguida en el bautismo, exige que cada cual pueda vivir según los dictados de su conciencia y, por tanto, en la diversas formas ofrecidas por la «nueva» mentalidad. Si el «débil» observa los «días» «por el Señor» (*daivus commodi*) y no trata de imponerlos al resto de los cristianos, el «fuerte» debe tolerarlo. Y viceversa: si el «fuerte» ejerce la libertad de comer cualquier manjar «por el Señor», sin despreciar al que actúa de otro modo, éste debe tolerarlo. En efecto, ¿por qué ha de faltar si da gracias a Dios como proveedor de todos los manjares? Lo mismo hace el «débil» cuando come sólo vegetales: también él renuncia a la carne «por el Señor»¹⁴.

7 El principio de que los cristianos sirven a su único Señor con diferentes formas de religiosidad no es una simple versión cristianizada del *š'ma yišra'el* (cf. 3,30), sino una norma básica de convivencia cristiana: ningún grupo puede negar a otro su condición cristiana, aunque sus prácticas le parezcan inaceptables, molestas o despreciables. Deben aceptarse y acogerse plenamente. Pablo quiere llegar a esta conclusión. Por eso explica lo que significa esta relación fundamental con τῷ κυρίῳ («el Señor»): esta relación crea la comunidad por encima de las barreras particulares. Nadie vive «para sí mismo»: este conocido argumento contra el solipsismo y el egocentrismo¹⁵ adquiere en la óptica cristiana un sentido sorprendentemente nuevo, infinitamente más profundo, como se constata en lo que Pablo añade: «y nadie muere para sí». Si ya la vida ofrece múltiples experiencias de límites en la comunicación y de soledad, la muerte deja a cada

8 hombre radicalmente solo. Pero un cristiano no está referido a sí mismo ni en la vida ni en la muerte. Una vez ligado a Cristo desde el bautismo, vive en todo lo que hace para Cristo, el *Kyrios*. Y tampoco se desliga

14. Cranfield 706 presume con razón que Pablo se sentía inclinado, al dictar el v. 6b, a dar una preponderancia al «fuerte» con esa argumentación añadida; por eso habría consignado en el v. 6c la afirmación correspondiente con miras al «débil». De ahí que la mayor parte de los manuscritos posteriores y la tradición siria agregasen también al v. 6a una afirmación correspondiente: «y el que no se preocupa de días determinados, lo hace por el Señor».

15. Cf. los ejemplos en Cranfield 707 nota 3, especialmente Plutarco, *Cleom.* 31: αἰσχρὸν γὰρ ζῆν μόνους ἑαυτοῖς καὶ ἀποθνήσκειν.

de él al morir: también el que muere, muere «para el Señor». El pertenece, en efecto, desde su bautismo a Cristo, participa en él (en la muerte y resurrección de Cristo), de suerte que al morir, cuando todos los otros lazos se rompen, éste *no* se rompe. La muerte y la resurrección de Cristo como renovación de su vida (ἐξήσεν) poseen tal virtud que el dominio de Cristo sobre *todos* los que le pertenecen es ilimitado e ilimitable. Si la misma muerte no puede limitarlo, de forma que los que viven y mueren quedan unidos en la pertenencia a este único Señor, el Vivo, otro tanto hay que decir de las pequeñas barreras que los «débiles» y los «fuertes» ven y establecen ente sí: «Tú, ¿por qué juzgas a tu hermano? Y tú, ¿por qué desprecias a tu hermano?». Después de lo dicho en los v. 7-9, las diferencias entre ellos deben parecerles pequeñas e irrelevantes y, sobre la base de los v. 7-9, la exhortación del v. 3 se convierte en vivo reproche. Si Cristo murió por nosotros, pecadores (5,8), en lugar de despreciarnos y condenarnos, ¿cómo puede uno que por causa de este Cristo no come carne y guarda los «días», condenar al que no le imita? Y ¿cómo, a la inversa, éste va a despreciar a aquél? La muerte de Cristo nos ha convertido a todos en hermanos¹⁶. Y si el Crucificado resucitó de la muerte, si «volvió a la vida», ¿cómo no va a poder el Espíritu, esa fuerza viva que obra en ellos desde el bautismo, infundirles el amor por encima de esas pequeñas diferencias, ese amor que impulsa y capacita para acoger al hermano? El dominio de Cristo sobre vivos y muertos capacita y obliga a los cristianos con infinita urgencia a una tolerancia que no nace de la escisión, sino que libera una figura concreta de comunidad: la aceptación del cristiano —diferente de mí en su práctica vital y religiosa— como hermano mío.

El v. 10b añade al razonamiento cristológico fundamental otro argumento de tipo escatológico. Todos nos presentaremos el día del juicio ante el tribunal de Dios¹⁷. Pablo apoya esta afirmación en la Escritura, citando Is 45,23b con la fórmula introductoria tomada de Is 49,18¹⁸: «Por mi vida, dice el Señor». Todo hace suponer que Pablo interpretó esta cita en sentido cristológico. La palabra ἐξομολογήσθαι aparece documentada en Flp 2,11 como aclamación bautismal de uso

16. Hay que hacer notar que la palabra ἀδελφός aparece por primera vez en 14,10 después de 12,10.

17. La variante Χριστοῦ, muy frecuente, es sin duda secundaria frente a Θεοῦ, mejor documentada cualitativamente, y se puede explicar por influencia de 2 Cor 5,10.

18. Pero esta fórmula se encuentra igualmente en otros muchos pasajes; cf. especialmente Núm 14,21.28; Jer 22,24; Ez 5,11; Dan 12,7. Hay que hacer notar con Black, *M., The Christological Use of the OT in the NT*: NTS 18 (1971-1972) 8, que no es fácil saber si en Is 45,23 debe leerse con A: ἐξομολογήσεται πάντα γλώσσα τῷ Θεῷ, o con B (= MT): ὁμῆται πάντα γλώσσα τὸν Θεόν. En el último caso Pablo habría adaptado el texto de los LXX al lenguaje cristológico-doxológico; cf. Flp 2,11.

corriente en el cristianismo primitivo. Esta aclamación se dirige a Cristo como *Kyrios*, pero εἰς δόξαν θεοῦ («para gloria de Dios»). Concuera con esto la conexión del aspecto cristológico del primer estico de Rom 14,11a con el aspecto teológico del v. 11b. Además, el v. 9 sugiere expresamente la referencia cristológica del v. 11a¹⁹. Cabe observar a través de toda la sección que el aspecto teológico se entrecruza con el aspecto cristológico²⁰. El término κύριος («Señor») del v. 4 designa a Dios si se tiene en cuenta el v. 3, pero designa también a Cristo desde la óptica del v. 9. Otro tanto cabe decir respecto al v. 6. Y después de los v. 7-9, donde se habla claramente de Cristo, Pablo evoca en el v. 10 el tribunal de Dios, y el v. 12 señala que hemos de dar cuenta a Dios. No se trata en modo alguno de imprecisión en el lenguaje parenético; la trama permanente de cristocentrismo y teocentrismo revela un aspecto esencial de la interpretación paulina: si la muerte de Cristo vino a demostrar la justicia de Dios como poder salvador escatológico (3,25), como amor (5,8), y si, en consecuencia, los cristianos deben su última certeza de salvación al amor de Cristo (8,35) y al amor de Dios en Cristo (8,39) al mismo tiempo, también la respuesta a Dios en la vida cristiana es a la vez respuesta a Cristo, y el Resucitado será el juez (2 Cor 5,10), como lo será Dios (Rom 14,10.12). Esto se funda en que Dios prestó al Resucitado el título de *Kyrios* como su propio «nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9.11).

- 12 El v. 12 propone la consecuencia²¹: ambos, los «débiles» y los «fuertes», tendrán que rendir cuentas en el próximo juicio de Dios, sobre su diferente práctica final, que Dios ha de juzgar y no los cristianos, y las cuentas versarán principalmente sobre el comportamiento de unos con otros.

Resumen

Pablo vuelve a la esfera intracomunitaria de las exhortaciones del capítulo 12 y aplica lo allí dicho a un problema especial que era de actualidad en Roma: ¿cómo se puede realizar la convivencia concreta

19. Así Black 167s; Nababan, A. E. S., *Bekemmis*, 85s; en otro sentido Käsemann 357; Cranfield 710.

20. Cf. Thüsing, W., *Per Christum in Deum*, 30-38.

21. Οὐν y τῷ θεῷ faltan casi en el mismo grupo de manuscritos: B F G 6.630.1739.1881 pc y en partes de la tradición latina. Aunque aquí —después del v. 11— cabe aplicar la regla de que los añadidos suelen ser más bien variantes secundarias que omisiones, también hay buenas razones para no hacerlo; cf. Cranfield 711 notas 1 y 3. La breve variante suena como sentencia y esto puede ser indicio de texto secundario; cf. Käsemann 357.

de cristianos fieles a la ley y cristianos desligados de la ley como hermanos en una misma comunidad? Al igual que en todas las comunidades mixtas de la diáspora, también en Roma se producían tensiones entre estos dos grupos. Sin duda la fe común en Jesucristo como el único Señor era para todos el lazo de unión y distanciaba de la sinagoga a los cristianos fieles a la ley no menos que a los cristianos que habían roto totalmente con la ley. Sin embargo, la *torá* obligaba a los primeros a tal cúmulo de prácticas religiosas en la vida diaria, que los diferenciaba e incluso segregaba de los segundos, y la convivencia exigía un alto grado de respeto y de libertad que ni unos ni otros eran capaces de realizar en la práctica. Los seguidores del estilo judío creían que su modo de vida, que conjugaba la fe en Cristo con la observancia de la *torá*, era el auténtico y obligatorio para todos los cristianos. La *torá*, en efecto, era la voluntad de ese único Dios que había resucitado a Jesús, el Mesías, de la muerte. Los hermanos de estilo pagano malentendían, a su juicio, la liberación del pecado que Cristo nos otorgó, considerándola como una liberación de la ley de Dios y convirtiéndola en puro libertinaje (cf. 1 Pe 2,16). En el otro bando estaban los cristianos que vivían al margen de la ley y apartados de la sinagoga; ellos pudieron llegar mediante la fe en Jesucristo al único Dios Padre sin tener que cargar con todo el peso de la observancia de la *torá*. Tomaron por norma y regla para su convivencia en la comunidad la voluntad de Dios independientemente de la *torá*. Los hermanos que creían deber observar como cristianos la *torá* seguían en el fondo, a su juicio, prisioneros de la sinagoga, sin llegar a sospechar ni realizar la fuerza liberadora de la fe. Ellos los despreciaban como «débiles en la fe», mientras que aquéllos condenaban a éstos como libertinos.

Ahora bien, no fueron las discusiones teológicas abstractas las que originaron aquellas tensiones en la comunidad romana, sino más bien los mil roces de la convivencia diaria, dando lugar a las mutuas invectivas, que se delataban ya en los calificativos de «los fuertes» y «los débiles». Y entre los muchos temas conflictivos destacaron ciertos «puntos de fricción» en los que se concentró la disputa. En la comunidad corintia se trataba de la cuestión de si estaba permitido a los cristianos comer carne sacrificada en los cultos paganos (1 Cor 8; 10, 23s). Algo similar ocurrió en Roma. Pero aquí se trataba, además, de si había que renunciar a comer cualquier clase de carne, ya que nunca se podía estar seguro de si la carne que se compraba en aquella urbe pagana respondía a las exigencias de la *torá*. Más adelante (v. 21) Pablo menciona la otra exigencia correspondiente: evitar el vino. En Roma se discutía además sobre la observancia de determinados «días» del calendario judío.

Sólo puede tomar tales cuestiones por bagatelas el que ignora el profundo simbolismo que tales prácticas religiosas poseen en todas las religiones y, sobre todo, el que olvida, que para los judíos la observancia de la *torá* constituía la identidad religiosa de su vida. Hasta el judío «secularizado» de hoy sabe, como por instinto, de la santidad del sábado; y en el Estado «secular» de Israel los productos lácteos y los productos cárnicos se presentan cuidadosamente separados entre sí. La vida sin ley religiosa del *goy* es para el judío piadoso una abominación, aunque guarde personalmente unas buenas relaciones con tales individuos. Los cristianos de observancia judía de Roma podían respetar a sus hermanos de vida pagana como cristianos y como hermanos, pero no dejaban de sentir profundo desagrado ante su vida al margen de toda ley.

También hay que comprender, a la inversa, que aquellos cristianos de vida pagana considerasen la libertad cristiana para comer cualquier carne, beber cualquier vino y derribar las barreras entre los días sagrados y los profanos como la auténtica realización de la fe cristiana. Hay un fenómeno bien conocido en muchas religiones: el paso de un estilo de vida a otro se vive como una ruptura radical, y los conversos acostumbran a quebrantar los «puntos neurálgicos» de su anterior praxis religiosa con el mismo rigor con que antes los guardaban. Esto tiene especial aplicación a los numerosos paganos que antes de su ingreso en el cristianismo se habían movido en el círculo de la sinagoga y palparon día a día la diferencia entre ellos, simples «temerosos de Dios», y los israelitas propiamente dichos; al hacerse cristianos en el sentido pleno de la palabra, sin tener que soportar la carga de la observancia de la *torá*, que siempre les había espantado, se comprende perfectamente que nada quisieran saber de todo aquello ni estuvieran dispuestos a tener miramientos con sus hermanos «débiles».

La sorprendente afinidad entre Rom 14 y 1 Cor 8-10 se explica quizá por la analogía histórica entre los sucesos de Corinto y los de Roma. Los «fuertes» de Corinto eran sin duda seguidores radicales de Pablo. Algunos de ellos pudieron haber viajado a Roma para preparar el ambiente en favor de su maestro, proclamando la libertad frente a la ley en la vida comunitaria con el mismo celo que habían desplegado en Corinto. Llama la atención, sobre todo, que en Roma se impusieran los mismos calificativos que en Corinto: los «fuertes» y los «débiles». Se trata de un uso lingüístico formado desde la óptica de los «fuertes». Sería extraño que este uso hubiera surgido por azar e independientemente en Corinto y en Roma; lo probable es que algunos corintios lo hubieran introducido en Roma, donde determinados círculos pagano-cristianos los acogieron con simpatía y con fervor beligerante. Y no se puede excluir que el objetivo de estos «fuertes» fuese imponer en

Roma la causa de la libertad frente a la ley antes que sus adversarios judaizantes actuaran en Roma como lo habían hecho en Galacia.

Esta hipótesis, sin embargo, no es segura. Lo cierto es que Pablo argumenta en la Carta a los romanos en la línea de la primera Carta a los corintios. En ambas es evidente que su simpatía teológica se inclina hacia la causa de los «fuertes»; mas, precisamente por ello, su exhortación se orienta a mantener la perspectiva de la fe en la convivencia cristiana. Lo que no comprenden los «fuertes» de Corinto y de Roma es que las convicciones religiosas no se pueden forzar ni imponer en la práctica. Siendo el contenido de la fe el amor de Dios demostrado en la cruz de Cristo e «impuesto» en la resurrección del Crucificado, sólo se puede convencer a un hombre —y sobre todo a un hermano— de la realidad de este amor y de su consecuencia, la libertad, mediante ese mismo amor; el amor mueve a abrazar la libertad respetando la libertad de conciencia, antes de haber pronunciado su primera palabra. El que toma en serio la fe en Cristo debe partir, en todas sus relaciones con el hermano, del principio de que Dios ha acogido a éste como a él mismo. El hermano no puede sostener en la fe a su hermano; esto sólo puede hacerlo el Señor, que está por encima de todos los logros y fallos humanos. Es lo que ocurrió para todos y de modo definitivo en la cruz y resurrección de Cristo: nadie vive ya por sí y para sí, y nadie caerá, al morir, en esa última soledad donde, separado de todos, quedaría reducido a sí mismo. Nuestra vida pertenece a Cristo, el Señor; sólo debemos responder ante él y sólo él la protege, y nuestra muerte no suprimirá la vinculación de nuestra vida a Cristo. La consecuencia es que ningún hombre tiene competencia ni poder, gracias a Dios, sobre la salvación del hermano; tampoco su hermano cristiano. Sólo Dios será juez de nuestra conducta interpersonal (βῆμα τοῦ θεοῦ, v. 10). El que es consciente de esto, lo tendrá muy en cuenta en todos los conflictos, imposibles de evitar en aquella Roma lo mismo que en nuestros días, pero que deben afrontarse bajo el supuesto de la unidad de los contendientes en la realidad salvífica de la muerte y resurrección de Cristo y con la mirada puesta en el juicio de Cristo (cf. βῆμα τοῦ Χριστοῦ, 2 Cor 5,10). Esta actitud viene a relativizar la oposición entre las opiniones y abre un espacio para buscar juntos las soluciones, que tienen sus pautas en Cristo y por eso escapan a las imposiciones humanas, que sólo pueden tener una validez provisional.

Pero ¿dónde se encuentra en tales conflictos, en que está en juego para ambos bandos la verdad del evangelio, la frontera entre la necesidad de no ceder un ápice del evangelio y la tentación de confundir con éste el propio punto de vista? Esto no puede resolverse por una vía «objetiva», como si hubiera un criterio claro y distinto para de-

terminar *a priori* y en todo tiempo lo que es justo y lo que es injusto. Se trata sin duda de abrir el camino de la verdad y del amor en su unidad; pero, justamente por ello, no puede haber una norma fija para decidir esto; el camino de la verdad y del amor se encontrará en la convivencia concreta. Se trata, para todos, del ejercicio siempre nuevo de dejar que se imponga la verdad de Cristo y el amor de Cristo, que en él son una misma cosa, por encima de lo que nosotros, los hombres, queremos y hacemos.

2. 14,13-23 Libertad mediante el amor, libertad como amor

13 Por tanto, basta ya de juzgarnos unos a otros; mejor será que adoptéis por criterio no poner obstáculo ni escandalizar a ningún hermano. 14 Por Jesús el Señor sé y estoy convencido de que nada es impuro de por sí; algo es impuro para el que lo tiene por impuro y nada más. 15 Ahora, si por comer de algo hieres a tu hermano, ya no estás procediendo como pide el amor. Que por comer tú no se pierda uno por quien Cristo murió. 16 Y ese bien vuestro que no puedan denigrarlo, 17 porque al fin y al cabo no reina Dios por lo que uno come o bebe, sino por la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu santo; 18 y el que sirve así a Cristo agrada a Dios y lo aprueban los hombres. 19 En resumen: esmerémonos en lo que favorece la paz y construye la vida común. 20 No destruyas la obra de Dios por una cuestión de comida; todo es puro, pero está mal comer con escándalo. 21 Mejor es abstenerse alguna vez de carne o de vino o de lo que sea, si eso es obstáculo para tu hermano; 22 esa convicción que tienes, guárdatela para ti, que Dios la ve. Dichoso el que examina las cosas y se forma un juicio; 23 en cambio, el que come con dudas es culpable, porque no procede por convicción, y todo lo que no procede de convicción es pecado.

Análisis

Enlazando directamente con lo anterior οὖν, Pablo concreta la exhortación de no juzgar al hermano con la exhortación de no causarle «escándalo» (v. 13). Así introduce el tema central de 14,13-23. Pablo lo desarrolla en dos secciones: en los v. 14-18 critica la postura de los «fuertes» con los «débiles», interpretando su base tradicional (v. 14a); y en los v. 19-23 exhorta aún con más insistencia a la revisión de su actitud.

Explicación

La consecuencia de lo precedente (οὖν) es que las condenas mutuas 13 deben cesar (μηκέτι). Esta consigna va dirigida a *todos* los cristianos de Roma, como señala Pablo en el v. 13b, aunque interpela expresamente a los «fuertes». Estos no deben ser «piedra de escándalo» (πρόσκομμα, cf. 9,32s) para los demás ni deben tenderles «trampas» («obstáculos») (σκάνδαλον, cf. 9,33; 11,9) en el camino. Ambas palabras poseen el mismo sentido en el cristianismo primitivo²²: se trata de no causar a los demás una defeción o un desvío en la fe²³. Pablo parte ahora de *posiciones* de principio para señalar el *efecto* que la postura de los «fuertes» ejerce en la fe de los «débiles» si tratan de imponerla a éstos... como lo hacen al condenarlos como «débiles».

En lo que respecta a la postura teológica de los «fuertes», Pablo 14 se declara de acuerdo con ellos: nada hay que sea impuro por sí mismo²⁴ (nosotros diríamos: en sí). La palabra κοινόν es en el lenguaje judeohelenista de la época la traducción de נמנ («impuro») ²⁵; lo contrario es καθαρός (קהר «puro»). La frase declara, pues, inexistente la diferencia entre la pureza y la impureza ritual. Teniendo presente la importancia decisiva que esta diferencia poseía (y posee) para el judaísmo, se puede comprender toda la magnitud del escándalo que los cristianos de observancia judía recibirían con tal consigna: la negación de las fronteras definidas en la *torá* entre la pureza y la impureza ritual parecía poner en cuestión la presencia de la santidad de Dios en medio de su comunidad y la posibilidad para el hombre de acercarse a Dios; y la condena de la observancia de las leyes sobre pureza ritual debía sonar en sus oídos como una invitación al ateísmo práctico²⁶. Pablo, que había sido fariseo, es consciente de todo esto. Sin embargo, dice eso a los «débiles» y lo razona en una fórmula extraordinariamente enérgica: él, como apóstol, está convencido personalmente (πέπεισμαι) de que ya no hay nada impuro, y sabe además que esa

22. El códice Vaticano omite πρόσκομμα y η, y así previene sólo contra el σκάνδαλον.

23. Cf. en el contexto griego los verbos correspondientes προσκόπτειν ο σκάνδαλίεσθαι (variante); también 1 Cor 8,9 y 1 Pe 2,8, por un lado, y 1 Cor 8,13 y Mt 18,6s par, por otro. Sobre el uso corriente cf. Stählin, G., en ThWNT VI, 745-759; VII, 338-358.

24. A C* D F G Ψ 0209 Koiné leen δι' αὐτοῦ, que la exégesis de los Padres griegos refieren con frecuencia a Cristo; cf. por ejemplo Teodoro de Mopsuestia (Staab 166,20s) y Teodoreto.

25. Cf. especialmente 1 Mac 1,47,62; F. Josefo, *Ant.* 12,112; 13,4; generalmente prevalece ἀκάθαρτος; cf. los textos en ThWNT III, 431. Paralelamente está la oposición entre sagrado y «profano» (ἅγιος = βέβηλος); cf. ThWNT III, 791.

26. Käsemann 359 amplía esto al juicio de que «no se responde sólo a la cuestión de los manjares puros e impuros, sino que se elimina la distinción. fundamental para toda la antigüedad y que ha influido hasta hoy, entre la esfera sacra y la esfera profana».

verdad «se basa en la autoridad del Señor Jesús»²⁷. No está claro si Pablo se refiere aquí a la doctrina de Jesús (cf. Mc 7,15 par; Lc 11,41 par)²⁸ o si quiere subrayar la verdad de esa afirmación apoyándola en la autoridad del *Kyrios* glorificado²⁹. Se trata, en todo caso, de un principio capital en la tradición de la Iglesia helenística: cf. Hech 10,11-16; 11,5-10; Tit 1,15; 1 Tim 4,4. El propio Pablo ha defendido este principio en 1 Cor 8,8; 10,25s. Al igual que en aquellos pasajes, Pablo propone aquí a los «débiles» esta verdad cristiana como algo indiscutible.

Es probable que los «fuertes», tanto de Corinto como de Roma, apelarán ya a este principio y lo esgrimieran contra los «débiles». Pablo se dirige en el v. 14b a éstos³⁰: la afirmación del v. 14a es *válida...* pero con una salvedad decisiva³¹: el cristiano mismo debe convencerse de que esta verdad es válida y vinculante para su propia existencia³²; de lo contrario, lo impuro seguirá existiendo para él³³. Pablo argumenta de modo similar en 1 Cor 8,4s. La oración principal dice allí: «Para nosotros no hay más que un Dios...». Pablo destaca este aspecto (ἡμῖν) en Rom 14,14b con el verbo λογίζεσθαι. Afirmar que algo existe, sin reconocerlo, es decir, sin asumirlo y sin dejar que influya en la propia existencia, sólo es posible al precio de la insinceridad... y por eso un hermano no puede hacerlo. Los «fuertes» de Roma tienen razón, objetivamente, al afirmar contra los «débiles» que
15 «no hay nada impuro». Esto, en sí, es indiscutible. Pero si obligan al hermano que considera algo como impuro a aceptar esa verdad y a comportarse en consecuencia porque es verdad «en sí», entonces le

27. Sobre οἶδα, cf. por ejemplo 15,29; 2 Cor 9,2; Flp 1,19,25; Flm 21; sobre πέπεισμαι cf. 8,38; 15,14. Ἐν κυρίῳ se encuentra con πέποιθα en Gál 5,10; Flp 2,24; 2 Tes 3,4. La condensación de todos los elementos en οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ es algo bastante enfático.

28. Así Michel 343s; Schmidt 232; Leenhardt 198; Dodd 215s; Nababan, A. E. S., *Bekennnis*, 93. Abona esta opinión la frase idéntica de Mc 7,15: οὐδὲν ἐστίν..., ὃ δύναται κοινῶσαι.

29. Así Käsemann 359; Schlier 413. Pero hay que tener presente, más que 1 Cor 11,23, el texto de 1 Tes 4,1, donde Pablo introduce con la misma expresión ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ la tradición paraclética central del bautismo.

30. A la tradición doctrinal pertenece, pues, sólo el v. 14a y no el v. 14b (contra Käsemann 359); el v. 14b es un añadido paulino como interpretación actualizadora de la tradición doctrinal.

31. El μή introduce, como casi siempre, una excepción («fuera de»); no posee un significado simplemente adversativo (= ἀλλά, «sino»), contra Bl-Debr-Rehkopf § 448,8 nota 9, al que se suma Cranfield 713 nota 8.

32. Sobre λογίζεσθαι en este sentido cf. especialmente 6,11.

33. Sobre ἐκεῖνῳ, pospuesto en sentido enfático, cf. 2 Cor 10,18; también Mc 7,20; Jn 1,18; 6,57; 10,1; 14,21; Herm m 7,5; Bl-Debr-Rehkopf § 291,5 con nota 6. Michel 344 reconoce en él una «expresión de un determinado estilo didáctico».

están ofendiendo; están lastimando su conciencia de la verdad³⁴. Y esto significa que no se comportan conforme al criterio del amor, que es el cumplimiento de la ley (13,8-10) y debe guiar la convivencia de los hermanos (12,9s). El conocimiento de la verdad divina sólo es viable a través del amor, ya que desde Dios sólo es verdadero aquello que participa en la verdad de Dios mismo: que su justicia pasó a ser amor por medio de Cristo (3,25; 5,8). A partir de ahí «nada hay impuro», pero sólo como consecuencia de esta realidad del amor de Dios en la cruz de Cristo. Entonces ¿cómo puede el «fuerte» condenar al «débil» cuando Cristo murió por ambos «siendo nosotros aún débiles» (5,8)? ¿cómo puede un hermano ofender a otro en nombre de la verdad de Dios y *condenarlo* cuando «Cristo murió por él»³⁵? Y esto precisamente por cuestión de manjares, una cuestión que perdió relevancia con Cristo. Ofendes al hermano διὰ βρώμα, es decir, porque afirmas que lo correcto es «comer» y que el «no comer» es una conducta errónea. Y esta ofensa le desorienta realmente en la fe y así le «estás perdiendo»; τῷ βρώματί σου quiere decir: porque le escandalizas comiendo ostentosamente ante él. Las frases del v. 15 están formuladas para que el interpelado tome conciencia de la flagrante contradicción que comete: la contradicción entre su propia conducta, falta de amor, y el amor de Dios demostrado en la cruz de Cristo. De ahí la amonestación a los lectores: «ese bien vuestro»³⁶, que no puedan
16 denigrarlo». No está claro el sentido de estas palabras. El término βλασφημεῖν suele designar las detracciones procedentes del entorno³⁷; entonces el «bien» significaría lo común a todos los cristianos: la salvación o el estado de salvación³⁸, partiendo del v. 15, o el reino de Dios³⁹, partiendo del v. 17. Pero la palabra se encuentra en el mismo contexto en 1 Cor 10,30 y designa allí las murmuraciones por parte de los «débiles» dentro de la comunidad⁴⁰. Por eso cabe suponer el mismo sentido en Rom 14,16. Entonces el pronombre ὑμῶν interpela

34. Cf. Test B 6,3: τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ, (v. 1) οὐ λυπεῖ τὸν πλησίον; en Pablo, sobre todo 2 Cor 2,2-5; 7,8-11; 6,10; 1 Tes 4,13 y λύπη en Rom 9,2; 2 Cor 7,10; 9,7 (ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης); Flp 2,27.

35. Cf. Dupont, J., *L'Appel*, 360-362.

36. D F G Ψ 1506 pc lat sy^p sa; Cf Ambst leen ἡμῶν y refieren así el «bien» a la «libertad que tenemos en el Señor, por lo que todas las cosas son para nosotros puras» (Pelagio, *Röm.* 110).

37. Cf. Zahn 581; Nababan, A. E. S., *Bekennnis*, 95.

38. Así por ejemplo Leenhardt 199; Schlier 414s; Nieder, L., *Motive*, 75s; Nababan, A. E. S., *Bekennnis*, 94. Ambrosiaster, *Röm.* 169 lo refiere a la doctrina de Cristo; Cranfield 717, al evangelio.

39. Así, por ejemplo, Schmidt 233.

40. Así, por ejemplo, Lietzmann, H., *An die Korinther* I. II, ⁵1969 (HNT 9), 52; Barrett, C. K., *The First Epistle to the Corinthians*, 1968 (BNTC), 242-244.

a los «fuertes», y «el bien» puede designar la posición del v. 14a, que ellos defienden con razón, pero que hacen valer contra los «débiles» de tal forma que éstos ven en ella un ultraje en lugar de una consecuencia liberadora de la muerte salvífica de Cristo⁴¹.

17 El v. 17 aduce un argumento básico en una frase sentenciosa que adquiere cierto tono polémico en su formulación negativa⁴². Pablo emplea rara vez la expresión «reino de Dios», tema central de la predicación de Jesús; y cuando la emplea, hace referencia a un determinado «Sitz im Leben»: el de la tradición bautismal⁴³. En la paráclisis del bautismo, que invita a los bautizados a llevar una vida acorde con el bautismo recibido, se previene contra una recaída en los vicios de la vida «pasada». Pablo adopta este estilo en el lenguaje de la controversia teológica: «La carne y la sangre no heredan el reino de Dios» (1 Cor 15,50; el punto de vista tradicional aparece en 1 Cor 6,9; Gál 5,25; Ef 5,5). También aquí resuena el mismo tono polémico: «El reino de Dios no consiste en comer y beber». Esta frase tenía originariamente el sentido de advertencia frente a las comilonas y borracheras como «obras de la injusticia» (cf. 13,13). En el contexto presente⁴⁴ Pablo se refiere al tema debatido del «comer», y el sentido de la frase es muy diferente: el reino de Dios, en el que vosotros participáis al haber creído en Cristo, nada tiene que ver con el comer o no ciertos manjares; consiste más bien en los dones de la «justicia», la paz y la alegría, que guían la vida de los cristianos desde el bautismo por medio del Espíritu santo y deben regular su convivencia. Pablo menciona en Gál 5,22 «el amor, la alegría y la paz» en primer lugar entre los «frutos del Espíritu». Por eso es probable que el complemento «en el Espíritu santo» se refiera a estos tres dones fundamentales⁴⁵ y no (como en 1 Tes 1,6) tan sólo a la alegría⁴⁶. La «justicia» es obviamente la justicia recibida en Cristo (3,21ss); ella debe ejercitarse junto con el amor, que ahora los «fuertes» olvidan. La «paz» es la realidad de la salvación final (5,1)⁴⁷ que nos inundará cuando el amor

41. Por esta interpretación abogan por ejemplo Michel 345; Barrett 264; Käsemann 360s; Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 169.

42. Cf. algo similar en 1 Cor 4,20; 6,9; Gál 5,21; Ef 5,5; Käsemann 361.

43. Cf. positivamente en el modo del kerigma bautismal 1 Tes 2,12; 2 Tes 1,5; Col 1,13; con sentido prohibitivo, en la paráclisis bautismal 1 Cor 6,9; Gál 5,21; Ef 5,5. Lo último corresponde a la intención de las frases sinópticas que hablan de la «entrada» en la *basileia* o de lo que está en camino hacia ella.

44. Cf. sin embargo ya 1 Cor 8,8 βρῆμα δὲ ὑμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ. Aquí se subraya el aspecto escatológico-forense; en Rom 14,17, el aspecto escatológico-soteriológico.

45. Así Käsemann 361; Schlier 416.

46. Así Michel 346 con nota 4; Cranfield 718.

47. Cf. también 15,33; 16,20; 2 Cor 13,11; Flp 4,9; Flp 4,7.

de Dios haya superado nuestra hostilidad (5,8). Esta paz debe reinar en la conducta de los cristianos en el mundo (12,18) y especialmente dentro de la comunidad. La «alegría» es ese gozo derivado de la certeza de la salvación escatológica (8,35s) que disfrutamos ya ahora, porque «en Cristo Jesús» podemos «estar orgullosos» de Dios (5,11)⁴⁸. Esa alegría deben comunicarse los cristianos unos a otros (cf. 2 Cor 1,24). Las tres nociones describen el contenido del «reino de Dios», que Pablo concibe como la realidad de la salvación escatológica actuando ya en el presente.

De la tesis de v. 17 se sigue (γάρ): el que sirve en ese Espíritu⁴⁹ 18 a Cristo, es «grato» (εὐάρεστος)⁵⁰ a Dios y pasa también por honrado (δόκιμος)⁵¹ entre los hombres. En efecto, una persona que refleja en toda su conducta que Dios acoge a todos y a cada uno, sólo puede ser inaceptable para aquellos que son enemigos de un comportamiento realmente humano. Cuando Pablo habla en la explicación del v. 17 del servicio a Cristo, se advierte la naturalidad con que puede equiparar él la soberanía de Dios y la de Cristo.

El v. 19 propone claramente la consecuencia parenética (ἄρα οὖν); 19 por eso la variante en subjuntivo —mucho peor documentada— es preferible a la variante en indicativo⁵². La fórmula veterotestamentaria y judía dice «perseguir la paz»⁵³: apostar decididamente por la paz, que aquí —a diferencia de 12,18— es la paz intraeclesial. Así consta por la continuación: trabajar por la paz, es decir, contribuir a la cons-

48. Cf. también especialmente 15,13; 2 Cor 1,24; Flp 1,25; 1 Tes 1 6; asimismo 1 Pe 1,8; Sant 1,2; Hech 13,52.

49. Lo más obvio es referir ἐν τούτῳ α ἐν πνεύματι ἁγίῳ del v. 17; Orígenes lo considera correcto en Rufino, *Röm.* 1251. El posible significado general «en eso, en este tema» (cf. 1 Cor 4,4; 11,22; 2 Cor 8,10) queda aquí excluido, a mi juicio, porque: 1. cabría esperar el plural en el sentido de un resumen de las tres ideas del v. 17b (así por ejemplo Käsemann 361; Schlier 416; Cranfield 720), como aparece en la variante secundaria ἐν τούτοις; 2. ἐν τούτῳ como resumen general de toda la frase del v. 17: «así, de este modo» (Barrett 265) aparece demasiado vago e indeterminado; y 3. ἐν τούτῳ como referencia al v. 19 (así Gaugler II, 351; Michel 347 nota 2) sería ininteligible; en tal caso debería figurar al menos al comienzo de la frase.

50. Cf. 12,1s; 2 Cor 5,9, donde la perspectiva es forense, como también, probablemente, en Rom 14,18 (cf. v. 10-12).

51. Δόκιμος se refiere en este pasaje al juicio humano; puede traducirse, pues, «acreditado, justo». Grundmann, W., ThWNT II, 263 nota 20, aduce la sentencia de R. Aquiba, T Scheq 2, 1: «Haz lo que es justo y bueno a los ojos de Yahvé, es decir, lo que es bueno a los ojos de Dios y lo que es justo a los ojos de los hombres».

52. Leen διώκομεν N A B F G P 048.0209.6.326.629 al; leen, en cambio, διώκομεν C D Ψ Koiné latt co. Es un caso inverso a 5,1. Así opinan Schlier 416 nota 13 y Cranfield 720s; en otro sentido Sanday-Headlam 392; Lagrange 331s; Michel 347s; Käsemann 362.

53. Cf. שלום ידד en Sal 34,15; pasajes rabínicos en Bill. I, 215-218; III, 748, 765; en el NT Heb 12,14; 1 Pe 3,11.

trucción de la Iglesia⁵⁴ en la convivencia con los hermanos. Y esto significa para los «fuertes» que no pueden inhibirse de la obra (de construcción) de Dios por cuestiones de manjares. La «obra de Dios» es la Iglesia como construcción suya (cf. 1 Cor 3,9). Es verdad que οἰκοδομεῖν no significa siempre, como aquí, la conducta colectiva, sino que a veces también la conducta personal de los cristianos entre sí (cf., por ejemplo, 1 Cor 8,10; 14,7); pero también en esos casos se hace referencia al individuo como miembro de la Iglesia. Por eso es un error entender la «construcción» de que habla el v. 19b exclusivamente en el sentido de promoción individual de la fe⁵⁵.

20 Pablo puede reiterar ahora la tesis del v. 14; primero, en versión positiva del v. 14a: «Todo es (ritualmente) puro»; y luego, reforzando con la partícula adversativa la matización del v. 14b. Es malo comer de todo⁵⁶ para la persona que lo tiene por impuro. «El hombre» designa aquí al «débil»; y la expresión διὰ προσκόμματος⁵⁷ hace referencia al escándalo que el «fuerte» le provoca. Hay quienes proponen otra interpretación, ya desde la Iglesia antigua: «el hombre» es el «fuerte» que, comiendo de todo, escandaliza al débil⁵⁸. La continuación en el v. 21 favorece esta última versión. Pero es demasiado evidente que Pablo repite en el v. 20b el v. 14. Y por eso, si aquí se hace referencia al «débil», cobra mucho mayor énfasis la oposición entre κακόν del v. 20 y καλόν del v. 21: siendo malo para el «débil» comer de todo indiscriminadamente como si fuese «puro», es bueno, en cambio, para el «fuerte» renunciar a aquellos manjares que el «débil» considera como impuros y que por ello sólo podría comer con la sensación de escándalo⁵⁹.

Sólo en este momento aparece claro el sentido del «no comer» en el v. 3: los «débiles» renuncian a comer carne. Y también el motivo aparece claro por el contexto: quieren evitar la carne «impura». De ese modo, el texto no puede referirse tan sólo a la carne de los animales impuros, prohibida según Lev 11 y Dt 14, ya que entonces sería

54. Sobre οἰκοδομή, cf. 15,20; 1 Cor 18,1; 10,23; 14,3-5.12.26; 2 Cor 10,8; 12,19; 13,10 y sobre estos textos Schrage, W., *1 Kor* (EKK VII).

55. Contra Zahn 583; Kühl 457. Correctamente, por ejemplo Barrett 265 y Käsemann 362; Cranfield 722.

56. Κακόν (singular) no puede asumir πάντα καθαρά (plural) (contra Barrett 265); pero tampoco debe completarse con ποτεῖ (contra Käsemann 362). Sólo cabe completar τὸ ἐσθλαῖν desde τῶ ἐσθλαῖντι (así Cranfield 724).

57. Sobre διὰ con genitivo como indicación de la circunstancia concomitante, cf. Bl-Debr-Rehkopf § 223, nota 8.

58. Así por ejemplo Orígenes en Rufino, *Röm.* 1252 s; Pelagio, *Röm.* 111; Tomás de Aquino, *Röm.* 1133; Calvino, *Röm.* 300; Sanday-Headlam 393; Barrett 266; Black 169; Käsemann 362; Cranfield 724, nota 6.

59. Así Schlier 417.

absurdo renunciar a toda clase de carne. El motivo básico parece ser que la *torá* prohibía comer sangre (Lev 17,10s) y los cristianos de Roma, dadas sus relaciones tensas con los núcleos judíos, no podían comprar carne de animales degollados⁶⁰. Como el «débil» considera impura toda carne de animales no degollados y el comer de ella significa para él un escándalo invencible⁶¹, el «fuerte» debe renunciar por su parte a comer dicha carne para no causar escándalo a su hermano.

La calificación de «impuro» dada, aparte de la carne, al vino y a otros alimentos es más difícil de explicar. Hubo sin duda períodos y situaciones en los que el judío piadoso renunciaba al vino (Dan 10,3); por ejemplo, cuando alguien hacía voto de nazireato (Núm 6,1s; cf. Hech 18,18; 21,23) o en la época de la destrucción del templo, en que algunos judíos renunciaron a la carne y al vino en señal de duelo⁶². El vino, sin embargo, no se consideraba como alimento *impuro*; al contrario, en la cena pascual y en otros banquetes se prescribía el vino o era un uso de significado religioso. Por eso sólo cabe presumir un motivo para que los «débiles» de Roma considerasen el vino como impuro: el vino de las libaciones, que se utilizaba o podía haberse utilizado en los sacrificios paganos. Si los «débiles», tratándose de la carne, ponían todos los medios para no quebrantar contra su voluntad los preceptos de la *torá* sobre pureza legal, otro tanto hacían con el vino: no era posible saber con certeza si el vino comprado en Roma provenía o no de bodegas relacionadas con el culto idolátrico. Tales «escrúpulos» guiaban a los «débiles» en su conducta.

Si el «fuerte» sigue este consejo de Pablo de renunciar a la carne 22 y al vino en atención a los «débiles», no traiciona sus convicciones por hacerlo. Esas convicciones debe mantenerlas «ante Dios»⁶³ y no exhibirlas constantemente ante el «débil». «Dichoso el que examina las cosas y se forma un juicio». Esta bienaventuranza va dirigida al «fuerte», después del v. 22a y en oposición al v. 23. El «fuerte» se condena a sí mismo si no cesa de provocar al «débil» con la comida.

60. Cf. *infra*, 458 nota 133.

61. La adición ἡ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ P46^{vid} N² B D F G Ψ 0209 Koiné lat sy^h sa se puede explicar de modo más convincente como una complementación secundaria según temas de 1 Cor 8,13 que como fragmento original que habría quedado omitido en algunas partes de la transmisión textual. En efecto, no cabe aducir razones plausibles para lo último. Por eso el texto breve (N* A C 048.81.945.1506.1739 pc r sy^p bo) es original: así Käsemann 362; Schlier 419 nota 19; Cranfield 725 nota 1.

62. T Sota 15,11-15 (322) en Bill. III, 307s.

63. D F G Ψ Koiné lat co leen: οὐ πίστιν ἔχεις, κατὰ σεαυτὸν ἔχε. Es probablemente una estilización secundaria del texto, más prolijo, que leen N A B C 048 pc r vg^{ms} sū πίστιν, ἣν ἔχεις, σεαυτὸν ἔχε (contra Gaugler II, 355). Ἐνώπιον θεοῦ falta en N* pc.

Si no obra así, y en el trato con el «débil» deja de lado sus propias convicciones en aras de la verdadera libertad, no merece condena alguna. En efecto, si renuncia, por atención a su hermano, a tomarse la libertad que compete al cristiano, obra «como pide el amor» (v. 15). La libertad cristiana no puede realizarse contra el amor, sino sólo mediante el amor.

23 Esto no significa que la actitud del «débil» esté justificada. Este debe evitar «perdersé» (v. 15) por sus escrúpulos; y tal es el caso: el «débil» queda condenado (κατακέκριται) si come algo «impuro» en contra de sus escrúpulos. Entonces, en efecto, no procede «por convicción», aceptando la libertad que la fe en Cristo brinda. La fe nada tiene que ver con el miedo a la condena por la ley (cf. 8,15). El que sólo puede comer con esos escrúpulos, no debe comer. Nadie puede ser forzado ni forzarse a sí mismo a aceptar la libertad de la fe. Y todo lo que uno hace, aunque sea en nombre de la fe, pero no desde la fe, es decir, desde la libertad de la fe, es pecado⁶⁴. Y hay que preservar siempre al hermano frente a tal pecado en lugar de forzarle a cometerlo como un supuesto deber de la fe.

La palabra πίστις significa en el v. 23, como en toda esta sección, la fe en Cristo propiamente dicha⁶⁵. La «debilidad en la fe» (v. 1) consiste en que ciertos escrúpulos residuales impiden al «débil» asumir las consecuencias de la fe en la propia conducta. Y la peligrosa tentación del «fuerte» en la fe consiste en querer imponer al hermano aquellas consecuencias que éste teme aceptar. Así surgen el peligro de que ambos echen a perder la fe y su salvación: el uno, violentando su conciencia; el otro, obrando en contra del amor.

64. Contra Cranfield 729 hay que decir que no se habla aquí de «pecado» como poder que tiene aprisionado al pecador ni *in a more relative way*: como acción sin «libertad interior»; más bien, en sentido estricto, como atentado a la ley. En efecto, el «débil» cree que no le está permitido obrar en contra de la *torá*, de forma que si come algo «impuro» sin estar convencido, «peca» —porque mide sus actos por la *torá*, contra la cual choca en su conducta—. La interpretación de Käsemann 363 partiendo de 12,3 es errónea: «El pecado surge cuando se deja de lado el don de Dios y, en lugar de tener en cuenta el propio μέτρον τῆς πίστεως, se acaba en el ὑπερβρονεῖν». El v. 23b no tiene un tono entusiástico: la frase contempla al «fuerte», al que ya no le falta la fe, sino el amor. Schlier 418 ve el v. 23b desde 15,1, como aviso contra los que buscan su propia complacencia, orientando la frase hacia los «fuertes» y hacia los «débiles». Pero 14,23 tiene en cuenta, como antítesis al v. 22, a los «débiles», mientras que 15,1 sólo previene a los «fuertes» contra la autocomplacencia en su comportamiento con los «débiles».

65. Lutero, *Röm.* 410 tiene razón en este punto: «La fe, pues, puede entenderse aquí en un doble sentido. Primero, en el sentido de creencia y convicción; así exponen muchos este pasaje. Segundo, a tenor de la visión absoluta del apóstol, como fe en Cristo. Y así entiendo yo —con todos los respetos— este pasaje».

La idea de Rom 14,23 es muy afín a la de 1 Cor 8,9s⁶⁶. Si allí (v. 9) se habla de la «libertad» (ἐξουσία, cf. ἐλευθερία, 10,29) o del conocimiento de ella (v. 10), una libertad que no debe convertirse en escándalo para los «débiles», aquí se habla de su «fe», cuyas consecuencias liberadoras no se puede imponer al «débil». Y la «debilidad en la fe» de éste significa allí la debilidad de su «conciencia» (1 Cor 8,7), a la que el «fuerte» no debe «perjudicar» (v. 12). Sin embargo, la fe y la conciencia no se identifican sin más. La conciencia es el sujeto de la fe y por eso la fe es siempre «un asunto de conciencia; pero la conciencia no siempre es un asunto de fe»⁶⁷. Si la conciencia es «débil», la fe no puede menos de ser débil. Pero si la conciencia es «fuerte», no por eso la fe es «fuerte», como lo demuestra el ejemplo de los «fuertes». Hay que hacer notar en este sentido que Rom 14, pese a la afinidad de los temas y del discurso con 1 Cor 8-10, no es una mera repetición, sino en cierto modo una simplificación de lo dicho allí.

Resumen

Pablo está de acuerdo con el argumento decisivo de los «fuertes»: no existen manjares que hagan a un hombre «impuro», es decir, que puedan impedirle la unión con Dios. Pero también es cierto que el miedo a los manjares «impuros» no puede descalificar a un hermano como *cristiano*. En efecto, Dios «acogió» también a éste y Cristo murió también por él. Es cierto que el reino de Dios no consiste en un sistema de normas y reglas sobre manjares prohibidos; en esto los «fuertes» tienen razón. Pero el reino de Dios tampoco consiste en el rechazo o aceptación de un sistema de principios que determine la pertenencia o no pertenencia a él —y, por tanto, a la Iglesia—. El reino de Dios consiste, primero, en la «justicia»: la justicia que Cristo nos procuró a todos, definida por su voluntad salvífica y, por tanto, por el amor, que se entrega al «débil» y mira por su salvación; segundo, en la paz: el hecho de la reconciliación llevada a cabo por Cristo (5,1.11); y, tercero, en la alegría: alegría porque esa paz libera al hombre de la constante preocupación por el logro o el fracaso de su vida, porque Cristo puso ésta a salvo y no se puede perder, y la alegría de esta vida supera todos los sufrimientos y tristezas. Pero siendo el amor indivisible, y dado que el amor de Cristo intenta mover al hombre, por el que él murió, a que corresponda con igual amor a su hermano, la palabra «justo» significa reconocer la justicia del hermano; haber recibido la paz significa contribuir a la paz del otro (cf. Mt 5,9); y haber recibido la alegría significa llevar la alegría a los demás (como dice la conocida oración atribuida a Francisco de Asís).

66. Cf. Butmann, R., *Teología del nuevo testamento*, 274, 403s.

67. Schlier 418. Cf. también I, 174s. y Corsani, B., *Hor tuito*.

Esto, aplicado al tema debatido en Roma, quiere decir que el objetivo del correcto conocimiento de la fe por parte del «fuerte» no es que el hermano «débil» acepte a toda costa la nueva norma cristiana sobre la libertad ante la ley; en efecto, el fuerte no se interesaría en tal supuesto por la salvación del «débil», sino por la imposición de un principio. Esto supone siempre una violencia: el que trata de imponer principios, sacrifica con facilidad a las personas, y con el pretexto de perseguir un fin desinteresado, puede hacer caer al hermano e impedirle la salvación. La lógica de la cruz nos sensibiliza para la dimensión humana del hombre: para percibir que éste tiene una *conciencia*, un centro de su persona donde se relaciona consigo mismo, y, por tanto, con Dios; y que cada cual posee su propia conciencia, precisamente porque Cristo murió *personalmente por cada uno*. Por eso, teniendo en cuenta que el amor de Dios trajo la salvación definitiva a todos los hombres en la muerte y resurrección de Cristo, Dios quiere que *cada individuo* acoja con fe esta salvación; con su propia fe, que implica la conciencia personal. Siendo esta la postura de Dios, la consecuencia para el hombre es que nadie puede ser forzado a creer en contra de su libre conciencia, que la fe debe nacer en una conciencia libre y que debe poseer el carácter de convicción y opción responsable. Es una flagrante contradicción arriesgar la libertad de conciencia por causa de la fe. Ningún hermano puede obligar a otro a abrazar una fe u otra ni a obrar de un modo o de otro; y si el propio apóstol no puede hacer esto, tampoco un obispo o un papa, un predicador o un profeta político de nuestros días.

Se practica el amor cuando uno, siguiendo la libertad de su conciencia, conoce y acepta los límites de su propia actuación en la Iglesia, para que el hermano no se sienta violentado en su conciencia; se practica el amor cuando, en caso de duda, el cristiano está dispuesto a renunciar a lo suyo en favor del otro antes que obligarle con su propio «triunfo» a hacer algo que su conciencia no le permite. Más vale una Iglesia compuesta de «débiles» en libertad que una Iglesia donde los «fuertes» avasallen a los débiles con el pretexto de imponer la «verdad de Dios».

No hay que olvidar que Pablo se dirige en esta sección con insistencia a los «fuertes», pero también interpela a los «débiles». La «construcción» de la «obra de Dios» en la comunidad de la Iglesia, no sólo exige la contribución de los «fuertes» en su conducta con los «débiles», sino también la de los «débiles» en su comportamiento con los «fuertes». Existe el peligro de una prepotencia de los «débiles» en su intento de violentar a los «fuertes» en su conciencia. Si Pablo invita a éstos a la renuncia en favor de aquéllos, los débiles no deben inferir de ahí un principio, como si todo en la Iglesia hubiera de juzgarse

según este modelo. Pero, sobre todo, los «débiles» nunca pueden entrometerse en la fe de los «fuertes»; la fe escapa al juicio del hermano y es un asunto entre Dios y él.

Las disputas en una Iglesia pluralista no tienen por qué llevar a «procesos contra herejes», encaminados a lograr el reconocimiento de una verdad y donde un bando intenta obligar al otro a someterse a esa verdad. La Carta a los gálatas muestra que existe el derecho y el deber de entablar estos debates. Pero lo más frecuente es que los conflictos nazcan como consecuencia de las variedades en el estilo de vida cristiana cuyo origen está en circunstancias biográficas o socioculturales. Tales enfrentamientos pueden ser muy vivos y también las posturas pueden parecer inconciliables en un clima de emoción exacerbada. Pero en realidad *son* conciliables... aunque sólo al precio de un arduo proceso de aprendizaje, hasta reconocer que el adversario es «acogido» por Dios como yo mismo, lo cual abre el camino a la mutua acogida. El contraste seguirá existiendo, pero los adversarios se esforzarán por aprender en la práctica de la convivencia cristiana el respeto mutuo, que nace de la aceptación concreta de la libertad de conciencia del otro y que lleva a estar antes dispuesto a ceder que a herir la conciencia ajena con la «lógica» propia. Para ello se requiere la ayuda de una autoridad que esté por encima de las partes contendientes. Los dirigentes de las Iglesias deberían prestar esa ayuda, como una de sus tareas más urgentes, en lugar de constituirse ellos mismos en un bando. Rom 14 es uno de los textos bíblicos de especial actualidad para resolver nuestra problemática moderna sobre dirección en una Iglesia pluralista.

3. 15,1-6 El ejemplo de Cristo

1 Nosotros los fuertes debemos cargar con los achaques de los débiles y no buscar lo que nos agrada. 2 Procuremos cada uno dar satisfacción al prójimo en lo bueno, mirando a lo constructivo. 3 Tampoco Cristo buscó su propia satisfacción; al contrario, como dice la Escritura: «Las afrentas con que te afrentaban cayeron sobre mí». 4 Es un hecho que todas las antiguas Escrituras se escribieron para enseñanza nuestra, de modo que, entre nuestra constancia y el consuelo que dan las Escrituras, mantengamos la esperanza. 5 Que Dios, fuente de toda constancia y consuelo, os conceda andar de acuerdo entre vosotros, como es propio de cristianos; 6 para que unánimes, a una voz, alabéis a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Análisis

Pablo resume en los v. 1s las exhortaciones, para darles en el v. 3 una fundamentación cristológica en la Escritura. En el v. 4 sigue una consideración hermenéutica sobre la Escritura como enseñanza para los cristianos; y Pablo concluye con una invocación en el v. 5s.

Explicación

1-2 El v. 1 prolonga las exhortaciones conclusivas de 14,19s, pero resume toda la sección. Pablo se dirige expresamente a los «fuertes» (δυνατοί)⁶⁸, y se incluye él mismo con ellos (ἡμεῖς resaltado). Pablo puede suponer que éste es el grupo de Roma que le apoya y con el que él coincide básicamente, aunque en una posición crítica. Se trata probablemente de los seguidores a sus antiguos colaboradores en oriente, que tras la abolición del edicto de destierro de Claudio regresaron a Roma⁶⁹. No son «fuertes» por su propia capacidad, sino porque dejan espacio libre a la fuerza liberadora del Espíritu de Dios; conocen, en efecto, y practican la libertad frente a la *torá* que Cristo brindó a los cristianos. Pero justamente porque no es su propia fuerza la que los capacita, sino la fuerza de Cristo, es decir, la de su entrega amorosa (14,15), están obligados (ὀφείλομεν aparece como énfasis al comienzo de la frase) a actuar en la línea de Cristo: utilizando su fuerza para soportar los achaques de los «débiles». Cuanto más fuerte es uno, más demuestra su fuerza en la capacidad para soportar las propias cargas y las ajenas; así se cumple la ley, una vez que ha recobrado bajo el señorío de Cristo su sentido original (13,8-10), como «ley de Cristo» (Gál 6,2). No se trata, pues, sólo de tolerar a los «débiles»⁷⁰. Queda aquí excluido el momento de distancia propio de la mera tolerancia y que consiste en dejarle al otro a solas consigo mismo. El amor no distancia al otro. Se trata más bien, según 14,1, de acoger a los «débiles» y esto significa mantener la *vida común* con el «débil» y promover la «construcción» de la Iglesia (14,19; 15,1), renunciando «el fuerte» a todo lo que pueda oprimir al «débil» en su conciencia. Así carga él activamente con la debilidad del otro. Lo contrario sería

68. Δυνατός suele aplicarse a Dios; al hombre, preferentemente en sentido crítico; cf. 1 Cor 1,26; 2 Cor 10,4; 12,2; 13,9; también, por ejemplo, 1 Cor 3,2.

69. Se supone que 16,3s pertenece a la Carta a los romanos; cf. *infra*, 478.

70. Βαστάζειν significa en Pablo «sostener», no «soportar»; este último significado corresponde a ἀνέχεσθαι (2 Cor 11,1.4.19.20; Col 3,13; Ef 4,2). Cf. Cranfield 730 nota 2, que remite a Ignacio, *Pol.* 1,2: «Sostén (βάσταζε) a todos, como el Señor (te sostiene) a ti».

«buscar lo que a uno le agrada», es decir, orientar la conducta hacia la utilidad que el propio yo puede reportar para sí. Pablo refiere, pues, el ἀρέσκειν a Dios: agradar a Dios es el fin último de la vida (cf. 8,8; Gál 1,10; 1 Tes 2,4.15; 4,1)⁷¹. El texto deja sobreentender esto, de forma que aquel que sólo busca complacerse, no practica lo que a Dios agrada: el amor al prójimo (cf. 13,8-10), que permite la «construcción» de la Iglesia como comunidad escatológica de salvación.

Pablo razona esta idea por vía cristológica, como en 14,15. Para 3 el amor al prójimo como deber incondicional no existe un argumento «natural», antropológico. Ni siquiera Cristo buscó lo que le agradaba. Aquí suena un eco del himno de Flp 2,6-8 que, como allí, culmina en la teología de la pasión: el orante del Sal 69, que revistió especial importancia como material del relato de la pasión⁷², aparece aquí como la voz del Cristo paciente sobre el que han caído todas las «afrentas» que los impíos lanzan contra Dios. Cristo, pues, fue obediente a Dios en medio de sus padecimientos, trató de «agradar» a Dios. Pablo presupone sin duda la pasión redentora de Cristo por nosotros; así el v. 3 razona el «deber» del v. 1s. Cristo obedeció al amor de Dios, y en correspondencia, los cristianos deben tratar de «agradar» a Dios mediante el amor al hermano.

Pablo justifica esta cita cristológica diciendo que todo lo que consta 4 en la Escritura tiene sus auténticos destinatarios en «nosotros» los cristianos, como un «anuncio» profético» (1,2)⁷³, para nuestra «enseñanza»⁷⁴. Pablo no dice expresamente que debemos ver en el Sal 69 la pasión de Cristo, pues es evidente según 1,2; 3,21b; 4,23s. La consecuencia de la pasión de Cristo es el mantenimiento de la esperanza mediante nuestra constancia y mediante el consuelo que dan las Escrituras. No está del todo claro si τῶν γραφῶν hay que referirlo a los dos giros con διὰ⁷⁵ o sólo al consuelo⁷⁶. El sentido puede ser: la lección

71. Cf. 1 Cor 7,32-34, que contrapone el amor sexual, donde una parte trata de «agradar» a la otra, al ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ. Cf. también εὐάρεστος en Rom 12,1s; 2 Cor 5,9; Flp 4,18; asimismo Col 3,20; Ef 5,9; Heb 12,28; 13,21.

72. Cf. Mc 15, 23.36 parr; también Jn 2,27; 15,25; 19,29; Heb 11,26. El salmo aparece citado a menudo en otros pasajes; cf. Rom 11,9s; Hech 1,20; Ap 3,5 y *passim*.

73. Προεγράφη es, frente a ἐγράφη (B lat; Cl), tan original como el segundo ἐγράφη frente a προεγράφη (A Ψ 048 Koine sy³). El πάντα añadido en B P Ψ 33 pc su refuerza ὅσα.

74. Cf. también 4,24s y 1 Cor 9,10; 10,11.

75. Así Kühl 459, 461 y especialmente Schlatter 381s; Lagrange 343; Leenhardt 204. A favor de ello habla el emparejamiento de constancia y consuelo en el v. 5.

76. Así por ejemplo Michel 356; Schmidt 238; Käsemann 367; Schlier 421; Cranfield 735. Lo aconseja, no tanto la originariedad de la lectura διὰ τῆς παρακλήσεως (N* A B C L 048.1241.1739 pm d) frente a διὰ παρακλήσεως (D F G P Ψ 6.33. 81.104.365.630.1175.1506.1881.2495 pm lat; Cl), cuanto la comparación con 1 Mac 12, 9: παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια (Bauer, *Wörterbuch*, 1226).

que dan las Escrituras tiene el efecto de infundirnos constancia y consuelo, que nos capacitan para mantener la esperanza; o bien: a la constancia que produce esperanza (5,4; 8,25), se añade la enseñanza de las Escrituras, cuyo consuelo contribuye también a mantener la esperanza. La mención de la esperanza sorprende, dado el contexto anterior, y por eso se puede comprender mejor como referencia a los v. 7-13⁷⁷: es la esperanza en la realización de las promesas hechas a la comunidad escatológica compuesta de judíos y paganos.

5-6 Pablo añade una invocación. La constancia y el consuelo⁷⁸, en efecto, son dones de Dios que él implora para los cristianos de Roma. Es, pues, un don de Dios que las actuales tensiones entre los «fuertes» y los «débiles» de Roma se solucionen y se superen mediante la acogida mutua. Los cristianos sólo pueden «andar de acuerdo» (τὸ αὐτὸ φρονεῖν) con arreglo al único criterio: Jesucristo; y es un mismo elemento el que los une: el amor. Como Dios infundió el amor, éste mueve a la comunidad a responder unánimemente con la alabanza⁷⁹. El Dios al que va dirigida esa alabanza es el Padre de nuestro Señor Jesucristo⁸⁰; como tal, es «el Dios de la constancia y del consuelo», porque la fe, que es el fundamento de ambos (cf. 5,1), tiene como contenido central a Jesucristo.

Resumen

El «deber» de los cristianos es de diferente tipo al deber impuesto por la ley. Se basa, como éste, en la acción de Dios; pero el deber de los cristianos es responder con sus actos al amor de Dios revelado en la muerte expiatoria de Cristo, como hombres que han vivido personalmente el amor del Crucificado. Cristo se comportó como nadie lo ha hecho (cf. Flp 2,6-8), los hombres tratan de imponerse a los demás y de hacer «lo que les agrada». Cristo asumió las «afrentas» que nuestros pecados han causado a Dios como actos contra la justicia, y cuya consecuencia debería haber sido nuestra aniquilación por la ira divina (1,18ss). Las asumió como mesías, hijo de Dios, y las disolvió

77. Así Käsemann 366s.

78. En el v. 5 παράκλησις sólo puede significar consuelo. Por eso hay que excluir el significado de «exhortación» en el v. 4, contra Barrett 270.

79. Schlier 422 cita como ilustración 1Cl 34, 7: «Y nosotros, reunidos en comunidad, como lo ordena la conciencia, imploramos a una voz que participemos en sus grandes y espléndidas promesas».

80. Correctamente Käsemann 367: «En la solemne fórmula final, el último miembro tiene un sentido de identificación». Cf. la bendición inicial de las cartas (1,7 etc.) y las correspondientes frases formales, por ejemplo 2 Cor 11,31.

mediante su muerte. Cristo, pues, no «pensó» en sí mismo, sino en nosotros; no trataba de quedar satisfecho de sí mismo como alguien que lo ha alcanzado todo para sí, sino que empleó todo lo suyo para salvarnos. Así Cristo ha pasado a ser ejemplo para nuestra conducta. El «deber» de los cristianos se funda en este *ejemplo* de Cristo, no en la *prescripción* de la ley. Su ejemplo mueve a una conducta semejante, pero no obliga por la violencia. La conducta semejante sólo puede consistir en que nosotros no busquemos lo que nos agrada, sino lo que agrada al prójimo; en que no veamos ni tratemos de alcanzar «el bien» en aquello que nos es útil, sino en aquello que ayuda al otro, le hace crecer, le «edifica». Como la «fuerza» de Cristo es la infinita fuerza salvadora de la gracia, de su amor (5,6ss; 8,35ss), de su misericordia (11,28ss), la «fuerza» de un cristiano sólo debe manifestarse en cargar con las flaquezas de los «débiles», en lugar de dedicarse a despreciarlos. Para ello se precisa el don de esa fuerza que sólo Dios puede dar: «constancia» sin límites (para hacer prevalecer la salvación escatológica y perfecta, hacia la que se orienta la fe, en la irremediable imperfección de la debilidad humana; cf. 2 Cor 4,7ss) y «consuelo» sin límites (con la certeza de que la ayuda al hermano en sus debilidades no puede menos de producir fruto, porque el amor del Crucificado alcanzó el triunfo escatológico en su resurrección).

Esa constancia del amor fraterno y ese consuelo hacen que uno y otro, el «débil» y el «fuerte» primero, tengan un mismo «sentir» —es decir, queden ligados a Cristo y por tanto unidos en el sentir de Cristo (cf. 1 Cor 2,16), en su amor— y, segundo, alaben juntos, «a una voz», a Dios, Padre de Jesucristo, Dios de amor en el amor de Cristo.

4. 15,7-13 Motivación histórica

7 Por consiguiente, acogeos mutuamente como Cristo os acogió para honra de Dios. 8 Quiero decir con esto que Cristo se hizo servidor de los circuncisos para demostrar la fidelidad de Dios, para ratificar las promesas hechas a los patriarcas; 9 y los paganos deben alabar a Dios por su misericordia. Así lo dice la Escritura: «Por eso te alabaré en medio de las naciones y cantaré a tu nombre». 10 Y en otro lugar: «Alegraos, naciones, con su pueblo». 11 Y de nuevo: «Alabad, naciones, al Señor, ensalzadlo todos los pueblos». 12 Y también Isaías dice: «Retoñará la raíz de Jesé, el vástago reinará sobre las naciones; las naciones esperarán en él». 13 Que el Dios de la esperanza colme vuestra fe de alegría y de paz, para que con la fuerza del Espíritu santo desbordéis de esperanza.

Análisis

El v. 7 vuelve a la exhortación inicial de 14,1 junto con su razonamiento cristológico (cf. 14,3.7-9.15; 15,3). Los v. 8-9a apelan a la historia sagrada (γάρ) y los v. 9b-12 apoyan el argumento en una cadena de citas escogidas cuidadosamente de las tres partes de la Escritura. La invocación del v. 13, de estructura formal idéntica a la de los v. 5s, cierra la sección.

Aparte esta duplicación de fórmulas de bendición en los v. 5s y v. 13, la relación temática entre el v. 7 y los v. 8ss dio ocasión en el siglo XIX a ciertas hipótesis literarias: segregar los v. 8-12 como interpolación pospaulina⁸¹, o colocar los mismos versículos, como conclusión de Rom 9-11, detrás de 11,36⁸². Recientemente, W. Schmithals ha vuelto a esta última hipótesis. Considera que 15,8-13 era la conclusión original de la carta Rom 1-11,36; en cambio, 15,1-7 sería la conclusión de la sección 14,1-15,7 dentro de otra carta de Pablo a los romanos que estaría formada sustancialmente Rom 12-15; 16,21-23. Coloca, en fin, en el contexto de esta carta, 15,7 detrás del v. 4a, y estima que el v. 4b es una adición redaccional⁸³. Ahora bien, esto último es totalmente arbitrario y por ello inaceptable. Por otra parte la cuestión decisiva de las relaciones entre el v. 7 y los v. 8ss sólo se pueden resolver, a mi juicio, por vía exegética, y no mediante transposición crítico-literaria⁸⁴.

Explicación

7 Pablo introduce con la conjunción διό («por eso») el resultado de toda la exhortación de 14,1-15,6. Se dirige a la comunidad y generaliza lo que en 14,1 había dicho a los «fuertes», aplicándolo a todos los cristianos de Roma: la mutua acogida es la ley fundamental de toda convivencia cristiana. Así responden los cristianos al comportamiento de su Señor, que les mereció su condición de cristianos: también Cristo los acogió a ellos⁸⁵. Y sólo así se glorifica a Dios, que acogió a unos

81. Así Baur, F. C., *Paulus* (1845, 398-416, 21866, I, 394s) y posteriormente los mencionados en Schmithals W., *Römerbrief*, 158 nota 23, especialmente Holtzmann, H. J., *Der Stand der Verhandlungen über die beiden letzten Capitel des Röm.:* ZWTh 17 (1874) 504-519, aquí 515.

82. Así Spitta, F., *Untersuchungen*, 29-46 y los mencionados en Schmithals, W., *Römerbrief*, 158 nota 24-26.

83. Schmithals, W., *Römerbrief*, 157-161; en lo concerniente a 15,7, adoptando una hipótesis de Spitta, F., *Zu Röm 15,4.7.8:* ThStKr 86 (1913) 109-112.

84. Así ya Lietzmann 119 contra Spitta; contra Schmithals cf. tomo I, 43 y Dabelstein, R., *Die Beurteilung der 'Heiden' bei Paulus*, 1981 (BBETH 14), 107s.

85. Aunque la lectura ἡμῶς está bien documentada (B D P 048.614.629.1506 al b v sa) y tiene sentido en el contexto (Schlier 424), hay que leer ὑμῶς, ya que entonces el texto siguiente tiene una función más concreta y aparece recogido de nuevo en el v. 13.

y otros en Cristo (14,3)⁸⁶. El v. 8, enlazando con lo anterior mediante la partícula γάρ, debe entenderse en todo caso como una explicitación de este argumento cristológico del v. 7. Pablo «dice», es decir, declara con énfasis que Cristo se hizo siervo de los circuncisos, y de modo permanente (γεγενῆσθαι)⁸⁷. Pablo utiliza con preferencia la palabra διάκονος para designar la función del misionero (cf. 11,13 y especialmente 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6s.9; 6,4). Con él —a diferencia de δοῦλος⁸⁸— hace referencia al «funcionario» encargado y legitimado (cf. en relación con el Estado 13,4). Pablo puede afirmar en Gál 2,17, en un contexto polémico, que Cristo «no está al servicio del pecado». Este es, junto con Rom 15,8, el único pasaje paulino donde esta palabra viene referida a Cristo. Pero aquí el genitivo no puede designar, como allí, al funcionario ya que éste es mencionado en ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ: Cristo es «siervo» por mandato de Dios. Su servicio está destinado a (ὑπὲρ) manifestar la «verdad» de Dios, es decir, su fidelidad a la alianza (cf. 3,4); y el objetivo (εἰς) es el fortalecimiento escatológico⁸⁹ de las promesas hechas a los patriarcas (cf. 4,16). Así el genitivo περιτομῆς sólo puede designar a aquellos para los que Cristo se hizo siervo de Dios: los israelitas como circuncisos. Esto significa que Cristo debía «ratificar» la elección de Israel. No está claro si Pablo piensa aquí en la encarnación de Cristo (cf. 1,3; 9,5; Gál 4,4)⁹⁰ o en su muerte y resurrección, donde Dios demostró su fidelidad a la alianza (3,25)⁹¹. El texto sólo afirma la realidad del envío de Cristo a Israel en la historia de la salvación.

No aparece con nitidez el enlace sintáctico del v. 9a con el v. 8. Lo único claro es que ahora no se habla de los judíos, sino de los paganos en contraposición (δέ) a los judíos, y así aparecen enfrentados ἀληθείας θεοῦ («para demostrar la fidelidad de Dios») y ὑπὲρ ἐλέους («por su misericordia»). Pero,

86. Εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ no debe referirse al comportamiento de Cristo (así Schlier 423s), sino al imperativo προσλαμβάνεσθε (así Cranfield 739s; Nababan, A. E. S., *Bekennnis*, 110; Merk, O., *Handeln aus Glauben*, 172).

87. La variante γένεσθαι (B C* D* F G Ψ 630.1739.1881 pc) modera el perfecto extremado γεγενῆσθαι (N A C² D' 048 Koiné; Epif).

88. Cf. Tomo I, 83.

89. Βεβαιούν significa en 1 Cor 1,6 el «refuerzo» de la predicación del apóstol por parte de Dios mediante el don de los carismas (cf. Heb 2,2s; Mc 16, 20), y en el v. 8 el afianzamiento de los cristianos por Dios de cara al juicio final (cf. 2 Cor 1,21s; Col 2, 7; Heb 3,14). El significado jurídico-forense especial del grupo verbal (cf. Heb 6,16) aparece profundizado escatológicamente en este uso lingüístico del cristianismo primitivo; cf. Schlier, H., en ThWNT I, 601-603.

90. Käsemann 369 apunta a la predicación de Jesús como su «obra terrena», donde se presentó «como siervo del pueblo judío». Pero esto se aleja del texto.

91. Michel 359 remite a Mc 10,45 par. Hay que hacer notar, con todo, que, aparte de Rom 15,8, la palabra διακονεῖν sólo tiene sentido cristológico en el presente texto.

mientras que lo primero se dice de Cristo, lo segundo es objeto de la alabanza de las «naciones paganas». La mayoría de los exegetas opinan, sobre todo por este cambio de sujeto, que el v. 9a continúa la frase εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων del v. 8b, de suerte que δοξάσαι resulta paralelo con βεβαιῶσαι⁹². Pero entonces el v. 8a pasa a ser la oración principal frente a las dos oraciones de infinitivo de los v. 8b y v. 9a, de forma que la llegada de Cristo a Israel sirve, por una parte, para ratificar las promesas a los patriarcas del Israel y, por otra, para que los paganos alaben a Dios. Pero así se desplaza la correspondencia entre περιτομή y ἔθνη, y entre ὑπὲρ ἀληθείας y ὑπὲρ ἐλέους. Además, el nexo del v. 9a con el v. 8b es también precario, porque el infinitivo del v. 9a tiene, como acusativo con infinitivo, un sujeto propio (τὰ ἔθνη), pero el infinitivo del v. 8b tiene el sujeto de la oración principal (Χριστόν). Las dos oraciones de infinitivo no son, pues, paralelas. Por eso hay que preferir la otra posibilidad, haciendo depender el v. 9a del λέγω del v. 8a, de forma que el v. 8 se contraponga globalmente al v. 9a⁹³. La dificultad del cambio de sujeto puede superarse con el supuesto de que Pablo deja implícito en el v. 9a que Cristo pasó a ser al mismo tiempo siervo de los incircuncisos. Pablo habla inmediatamente de la *alabanza* de los paganos porque quiere pasar a la cadena de citas de los v. 9b-12⁹⁴. A Pablo se le atropellan con frecuencia los pensamientos en la Carta a los romanos; y aquí no es difícil completar en él v. 9a διάκονον δὲ ἀκροβυστίας ὑπὲρ ἐλέους ὥστε, o de similar modo. Por lo demás, las dos concepciones sintácticas contrapuestas se pueden conciliar exegéticamente: en la primera, el envío de Cristo a Israel no aparece ordenado objetivamente a la misericordia con los paganos; y en la segunda, no puede pasar inadvertida la sucesión histórica⁹⁵: primero se habla del «servicio» de Cristo a Israel en el v. 8 y luego sigue en el v. 9 la alabanza de los paganos⁹⁶.

La idea de Pablo es, pues, que Cristo acogió a todos los cristianos de Roma, a los «débiles» como a los «fuertes». Por él, en efecto, Dios trajo la salvación a todos los hombres, judíos y paganos. Cristo es así el «servidor» de Dios que llevó a cabo el objetivo maravilloso y paradójico de su historia con Israel y con todos los pueblos como una historia de perdición atajada por su misericordia (11,32): él cumplió, por una parte, las promesas hechas a los patriarcas, manteniéndose fiel en su elección de Israel, pese a las caídas de su pueblo, y realizando «ahora» su «justicia» en la muerte redentora de Cristo. Por otra parte, la muerte y resurrección de Cristo es también la causa de la salvación para todas las «naciones» no judías. Dios cumplió así la

92. Así Barrett 271s; Käsemann 369; Schlier 424.

93. Así Cranfield 742-744; también Zeller, D., *Juden und Heiden*, 219.

94. Así Cranfield 743s después de Cornely 736-739, que supuso sin embargo innecesariamente que también en el v. 8, para corresponder al v. 9a, debe sobreentenderse la alabanza de los circuncisos.

95. Por ejemplo contra Schmidt 239s.

96. Cf. πρώτων en 1,16; 2,9s; 3,1s. En este sentido cf. Käsemann 369; Cranfield 744 nota 2.

promesa hecha a Abrahán (4,9ss.13ss), mostrándose como el único Dios que justificó tanto a los circuncisos como a los incircuncisos (3,29s). Por eso es justa la alabanza de los paganos al Dios de Israel, y Pablo se sirve de las palabras de la Escritura en sus tres partes (v. 9b-12)⁹⁷.

Si se consideran los v. 7-9a como el punto específico del discurso, resulta claro que Pablo contempla el conflicto entre los «fuertes» y los «débiles» de Roma dentro del horizonte global de las relaciones entre Israel y los paganos en la historia de la salvación. De ahí infiere la conclusión: el conflicto actual de Roma es, en el fondo, un conflicto entre los judeo-cristianos y los pagano-cristianos⁹⁸, conflicto que Pablo «diagnostica» teológicamente como disputa sobre la solución divina del problema histórico entre Israel y los paganos en el acontecimiento de Cristo, y que por eso él intenta también superar. No se opone a esto⁹⁹ el hecho de que pueda haber entre los «débiles», además de judíos nativos, numerosos paganos¹⁰⁰; como, a la inversa, están entre los «fuertes», al menos, aquellos judeo-cristianos, como Aquila y Prisca (16,3), que habían colaborado con Pablo en Corinto y en Efeso. La condición judía se define, según Pablo, por la actitud ante la ley mosaica (2,12ss); y el conflicto entre los «fuertes» y los «débiles» de Roma giraba, en todo caso, en torno a la cuestión de la observancia de la ley. Más importante es la objeción de que el contraste entre περιτομή («circuncisión») y ἔθνη («paganos») destaca una perspectiva que no cuadra con los temas del conflicto entre los «fuertes» y los «débiles»¹⁰¹. Esto es cierto; sin embargo, la formulación del v. 8 puede estar condicionada por una tradición judeocristiana cuyo contenido Pablo hubiera asumido con la expresión λέγω δέ y completado críticamente con el v. 9a¹⁰². Así se explicaría, por ejemplo, la presentación de Cristo, poco frecuente en Pablo, como διάκονος περιτομῆς («siervo de la circuncisión»), con la posible resonancia de Mc 10,45 par. Como las citas siguientes sólo versan sobre las relaciones entre las «naciones» y el pueblo de Dios (v. 10), y no sobre la oposición entre circuncisos e incircuncisos, los v. 8s no expresan en todo caso, en la intención de Pablo, esta oposición, sino aquellas relaciones. La objeción de más peso, en fin, es la siguiente: la intención de la cadena de citas de los v. 9b-12 se centra en la acogida de los paganos. Así adquiere el v. 9a tal preponderancia frente al v. 8, que lleva a considerar el v. 7 mucho más como exhortación a los «débiles» para que acojan a los «fuertes» que a la inversa, como correspondería a la intención de lo que antecede¹⁰³. De hecho el texto de 15,9-12 es un eco de lo que Pablo ha dicho en 9,24ss partiendo de la

97. Cf. Barrett 272.

98. Así Michel 358s; Käsemann 368; Schlier 423; Cranfield 740s.

99. Contra Schmithals, W., *Römerbrief*, 197.

100. Cf. *ibid.*, 101-107, que supone, sin embargo, unilateralmente que tanto los «fuertes» como los «débiles» son paganocristianos (nativos).

101. Así Käsemann 368.

102. Cf. Schmidt 239, que cree ver, sin embargo, en la afirmación un lema de los adversarios.

103. Así Schmithals, W., *Römerbrief*, 157s.

Escritura. Pero esto no es motivo para sacar 15,8s de su contexto y añadirlo a 11,36, donde el fragmento no encaja en absoluto, porque el tema de todo el bloque Rom 9-11 es la salvación definitiva de Israel y no la conculción de las naciones paganas a la comunidad de Israel¹⁰⁴. No hay que olvidar, sobre todo, que la afirmación decisiva es la de los v. 8-9a, y que Pablo sintetiza muy conscientemente su exhortación del v. 7 a los «fuertes» y «débiles» en esta idea central de la carta: si Dios ha unido en Cristo a Israel y a las naciones, la comunidad cristiana debe alabar a Dios acogiendo por igual a los «fuertes» y a los «débiles», como en general los judíos y los paganos deben acogerse mutuamente y alabar a una voz a Dios (v. 6). Cabe presumir, por lo demás, que Pablo presenta en los v. 9b-12 una cadena tradicional de citas, lo cual explicaría que su sentido no coincida plenamente con el de la doble tesis de los v. 8-9a¹⁰⁵.

La cita de Sal 17,50 en el v. 9b coincide literalmente con los LXX¹⁰⁶. Falta sólo la apelación κύριε («Señor»), quizá porque se supone que habla el mismo Cristo¹⁰⁷. La fórmula de sucesión καὶ πάλιν λέγει («y en otro lugar se dice» = el rabínico וְאָמַר) introduce en el v. 10, como segunda cita, Dt 32,43 (= LXX), dando lugar a la alabanza de las naciones paganas a Dios en medio de Israel («su pueblo»). De ahí que la cita, en el v. 11, de Sal 116,1¹⁰⁹ deba entenderse en el sentido de que Israel y los paganos, por tanto, «todos los pueblos», se unen en la alabanza a Dios. La última cita en el v. 12, tomada de Is 11,10¹¹⁰, añade la razón: el anuncio profético del futuro descendiente de David¹¹¹, que «se alzarán para reinar sobre las nacio-

104. Contra *ibid.*, 161.

105. Contra Käsemann 370, que remite a Michel, O., *Paulus*, 87. Sin embargo, en favor del supuesto de un fragmento tradicional previo en los v. 9b-12 está: 1. la escasa integración en el contexto y 2. la composición extrañamente cuidada de las diversas citas de *torá*, *nebi'im* y *ketubim* (cf. Michel, *Paulus*, 54) bajo el vocablo unificador de la alabanza; y 3. que δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος del v. 13 enlaza con la palabra final de la cadena de citas (ἐλπιοῦσιν).

106. Sobre los v. 9b-12, cf. especialmente Nababan, A. E. S., *Bekennnis*, 110-123.

107. Así, por ejemplo, Lagrange 347 y Cranfield 745; considero errónea, sin embargo, la otra suposición de este último según la cual la invitación a los paganos la hace también el propio David, al que se atribuye el salmo 17,1.

108. Cf. Bill. II, 314; así también 1 Cor 3,20; Heb 1,5,6; 2,13; 4,5; 10,30.

109. También aquí se adivina con claridad el texto de los LXX, aunque en el primer hemistiquio κύριον queda desplazado al final, y en lugar de ἐπαινέσατε aparece ἐπαινέωσαν.

110. El texto corresponde a los LXX; pero después de ἔσται omite ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

111. La expresión ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσοῦ no significa «la raíz», sino —correspondiendo a Is 11,1— el «retoño» que brota de la raíz; igualmente Eclo 47,22; Ap 5,5; 22,16; cf. Bauer, *Wörterbuch*, 1459 y Maurer, C., en ThWNT VI, 986s, y la interpretación rabínica de Is 11,1.10, en *ibid.*, 988.

nes», se ha cumplido en Cristo: el hijo de David, resucitado, fue constituido Hijo de Dios (1,3s), cuya soberanía es cósmico-universal (1 Cor 15,25) y cuyo poder es el del amor divino, que ampara a todos los que se abandonan a él con fe y esperanza (8,35s).

Pablo concluye en el v. 13, como antes en los v. 5s, con una invocación¹¹² que conecta directamente con las palabras finales de la cita precedente: que «el Dios de la esperanza» —es decir, el Dios que hace posible y da la esperanza— colme a los destinatarios de verdadera alegría y paz (cf. 14,17), los dones del Espíritu (cf. Gál 5,22). Pablo añade ἐν τῷ πιστεῦειν, un giro lingüístico peculiar¹¹³, expresando con él la esperanza nacida de la fe confiada en Cristo. Así enlaza perfectamente la siguiente frase precedida de εἰς: si Dios infunde la esperanza y los cristianos confían gracias a la fe, «rebotarán de esperanza»¹¹⁴, es decir, serán infinitamente ricos en ella porque la esperanza se refuerza por la virtud del Espíritu.

Resumen

Pablo repite que Cristo ha «acogido» a ambos, a los débiles y a los fuertes. Y este proceder de Cristo se produjo para la glorificación de Dios; Dios sólo quiso dar en la cruz y en la resurrección de Cristo la prueba definitiva de que él, como Dios, se entregó a Israel en las promesas hechas a los Patriarcas, como aquel cuya última verdad consiste en su amor y cuyo amor se acredita en la verdad escatológica. El nombre de Dios «Yo soy el que soy», donde Dios subrayó la verdad de su promesa como «Dios de los patriarcas» (Ex 3,14), este nombre ha demostrado ahora su auténtica fuerza y poder salvando a su pueblo elegido, en medio de la situación desesperada de su pecado, por medio de la muerte redentora de Cristo. Pero al producirse esto para Israel, se produjo para la salvación de todas las naciones paganas. Sólo así, salvando a Israel junto con todos los paganos, Dios realizó la

112. La opinión de Schmithals, W. *Römerbrief*, 154-156, según la cual los v. 5s y v. 13 son duplicados porque tales invocaciones forman parte de la conclusión como «un elemento formal de la carta» no tiene razón de ser si se considera original 16,20a; otro tanto cabe decir de Flp 4,7.9b.19s; 1 Tes 3,11-13; 5,23s. El hecho de que tales fórmulas figuren al final de las cartas por su función litúrgica no significa que tuvieran exclusivamente la función de señalar la conclusión y por eso haya que juzgar toda invocación repetida como indicio de compilación secundaria.

113. En D F G b m, y en *Spec.* falta el giro por haplografía. No parece que pueda añadirse como ditografía a εἰς τὸ περισσεύειν, como opinan Bl-Debr-Rehkopf § 404,1 nota 3, Pallis 154 y Nababan, A. E. S., *Bekennnis*, 123. Falta también, a la inversa, εἰς τὸ περισσεύειν en B 945.2495 pc por la misma razón.

114. Sobre περισσεύειν cf. 3,7; 5,15 y por ejemplo 1 Cor 14,12; 2 Cor 4,15; 8,2,7; 9,8; Flp 1,9.26; 1 Tes 3,12; Col 2,7; Ef 1,8.

verdad auténtica de la elección de Israel y se glorificó a sí mismo, como en su elector. Los hombres sólo pueden ensalzar a Dios en la alabanza común de todos los paganos y de Israel en la única Iglesia, comunidad definitiva de Dios. De este modo la exhortación a los fuertes y a los débiles de Roma se funda en las consideraciones históricas del cuerpo de la carta.

EXCURSO: LOS «FUERTES» Y LOS «DÉBILES» DE ROMA

La exhortación de 14,1-15,13 es la única sección de la Carta a los romanos donde Pablo aborda la situación concreta de los destinatarios. Como se trata de conflictos dentro de una comunidad no paulina, el análisis de esta sección es de gran interés, no sólo para la comprensión de la Carta a los romanos, sino también para la imagen histórica del cristianismo primitivo. Pero justamente cuando Pablo discute de modo tan directo con los romanos, el perfil y la figura de los contendientes quedan ocultos. Pablo, en efecto, no tiene la intención de describir y explicar a lectores extraños la ocasión de esta disputa y los motivos de los contendientes; él está perfectamente informado y entra sin más en materia. Nosotros sólo podemos obtener algunos datos sobre la situación en Roma por las escasas observaciones que se encuentran en el texto, precisar aquellas circunstancias desde nuestro conocimiento del ambiente y reconstruir de este modo la situación que Pablo tiene ante sí. La imagen resultante de esa especie de conjetura entre histórica y artificial posee sin duda un carácter hipotético, como se advierte en la pluralidad de versiones heterogéneas que se han propuesto desde la exégesis patrística hasta la investigación actual.

1. Hay que considerar y evaluar las siguientes observaciones del texto:

a) Rom 14s utiliza fórmulas en singular (14,1-6.10-12.15s.20-23; 15,2) y en plural (14,13.19; 15,1.7). Esto plantea la primera cuestión: ¿se trata de conflictos entre grupos o sólo entre cristianos particulares? El texto de 14,1 parece aludir a la conducta de la comunidad como tal con algunos «débiles». La breve descripción de los v. 2s presenta enfrentadas a las partes contendientes como «el uno» y «el otro»; pero la fórmula en tercera persona singular parece un recurso estilístico; Pablo exhorta con el género de la diatriba. El pronombre *σύ* («tú») en 14,4.10.15s.20-22 designa a cada miembro del grupo respectivo, bien sea de los «débiles» (14,4), de los otros (14,15.20-22) o de ambos (14,10). Por eso tampoco cabe interpretar las formas de plural como si hicieran referencia a la comunidad en su conducta con los individuos contendientes, sino como recurso estilístico; al igual que el vaivén de la segunda y la tercera persona singular (*ὁ μὲν—ὁ δὲ; σύ*), también el cambio del singular al plural («vosotros» en 14,1[16]; 15,7; «nosotros» en 14,7 s.13.19; 15,1[2.4]) es un recurso estilístico. La conclusión es que en la comunidad romana hay dos grupos enfrentados; y que la situación de la comunidad como tal está afectada por este conflicto.

b) El texto 14,2 describe brevemente la situación: «hay quien tiene fe para comer de todo; otro, en cambio, que la tiene débil, come sólo verduras».

Esta oposición se explica desde 14,21, pues está claro que allí la expresión *μη φαγεῖν κρέα μηδὲ πίνειν οἶνον* describe concretamente la actitud de las personas a que se refiere el v. 2b: ellos no comen carne... y por eso comen («sólo» verduras); y no beben vino. Esto último es un tema debatido. No se puede excluir, en efecto, que Pablo, preocupado por la tendencia indicada en el v. 17, donde el «beber» aparece tan sólo como elemento literario, mencione en el v. 21, aparte la renuncia de los «débiles» a la carne, otras posibilidades de renuncia¹¹⁵. A ello podría aludir, de hecho, la fórmula del v. 21: «Mejor es abstenerse alguna vez de carne o vino o de lo que sea, si eso es obstáculo para tu hermano». Conviene partir de la renuncia a la carne para la reconstrucción de la situación real y ver en ella lo más importante de la actitud de los «débiles». Frente a esto, el lema de los otros es claro: en *πάντα φαγεῖν* («comer de todo») incluyen, frente a los «débiles», de modo ostentoso la carne que éstos evitan.

c) Hay un matiz importante: los «débiles» consideran que el comer carne está prohibido, mientras que los otros pasan por este «escrúpulo» (14,1.23). El lema, pues, se puede expresar así: «Nosotros tenemos libertad para comer de todo, pues no hay en esta materia una diferencia entre lo prohibido y lo permitido». Esto resulta de 14,14.20, donde Pablo formula sin duda la tesis con la que los «fuertes» justifican su conducta y atacan la de los «débiles»: «Nada hay impuro de por sí... todo es puro». Los «débiles», en cambio, consideran válida y vinculante la oposición entre *κοινόν* y *καθαρόν*. Ellos evitan la carne porque es «impura»; y otro tanto hay que decir del vino, si se ha renunciado a él.

d) Sólo así se explica que, según 14,3, los «débiles» condenen a los otros y éstos desprecien a aquéllos. La condena se basa en que, a juicio de los «débiles», está prohibido comer lo impuro y, por tanto, la conducta de los otros es pecado. Y, a la inversa, el desprecio de aquéllos hacia los «débiles» obedece al reproche de «debilidad en la fe» debido al mantenimiento de la distinción entre lo puro y lo impuro, una vez admitida la verdad del principio enunciado en 14,14.20. La designación *ἀσθενῶν τῇ πίστει* de 14,1 no puede ser una autocalificación de estas personas, sino una expresión polémica con la que los adversarios manifiestan su desprecio hacia ellos. Siguiendo esa línea, Pablo emplea la autodesignación provocativa en 15,1: *ἡμεῖς οἱ δυνατοί* («nosotros, los fuertes»). A juicio de éstos, es «fuerte en la fe» el que, partiendo de la fe en Cristo, osa aplicar en su conducta las consecuencias liberadoras resultantes de la cruz y la resurrección; «débil en la fe» es, en cambio, el que se ve incapaz de asumir con plena radicalidad esa confianza en Cristo, para desechar tales escrúpulos sobre lo puro y lo impuro.

e) Por último, 14,5 presenta otra oposición: «Este da preferencia a un día sobre otro» o «se preocupa de días determinados» (v. 6); en cambio, «para aquél cualquier día es bueno». La formulación es tan imprecisa que puede significar cosas muy diversas. Pero el v. 6 hace ver que esta oposición en la observancia o no de los días coincide con la oposición en el tema de los manjares¹¹⁶. Es decir, los «débiles», que no comen carne, se preocupan

115. Así Cranfield 696, 725s.

116. Es un exceso de cautela el dejar abierta la posibilidad de que hubiera en Roma dos puntos de controversia diferentes y, por tanto, grupos diversos que Pablo «enfrentaría» en este pasaje; así Käsemann 350.

(φρονῶν) de distinguir entre los días; y los «fuertes», que «comen de todo» (πάντα), consideran «todos (πάντων) los días» iguales. Por eso hay que partir, para perfilar la situación en Roma, de la correspondencia de estos dos temas debatidos. El criterio debe ser: una hipótesis es tanto más valiosa cuanto mejor pueda explicar esta correspondencia.

2. No existe en la tradición judía una prohibición general de comer carne. Menos todavía la prohibición de beber vino; en los banquetes, el vino constituye incluso un rito prescrito, sobre todo en la cena de pascua¹¹⁷. La mayoría de los exegetas actuales ven en esto una razón convincente para rechazar como imposible la derivación de la tradición judía¹¹⁸, de la conducta de los «débiles». Es verdad que había una secta en Egipto, la de los «terapeutas», que renunciaba totalmente a la carne y al vino¹¹⁹. Pero lo primero fue, al parecer, una herencia de los pitagóricos (cf. *infra*), y lo segundo se debe a que aspiraban a la santidad sacerdotal permanente y por eso mantenían el precepto de Lev 10,9s, que sólo era obligatorio para el período de servicio en el culto¹²⁰. El texto del Levítico invita a una cuidadosa distinción entre lo puro y lo impuro, y esto podría explicar la disputa romana sobre esa materia; pero esto nada tiene que ver con la ascética de la abstención de carne. Por eso actualmente se presume, por lo general, una influencia del ambiente no judío. Lo cierto es que el vegetarianismo radical sólo se dio entre los neopitagóricos y en algunos estoicos tardíos influidos por ellos, como C. Musonio Rufo¹²¹. Aparte de eso, sólo se conservan testimonios de abstención temporal de carne, vino, etc.¹²². En cambio, algunos grupos de la gnosis judía practicaban la misma ascética alimentaria que los neopitagóricos¹²³ y, al parecer, ya en el período cristiano primitivo; cf. Col 2,16; 1 Tim 4,3; Tit 1,14s. Sin embargo, el fenómeno se puede explicar por su procedencia judía¹²⁴. Ahora bien, teniendo en cuenta que Col 2,16 condena juntamente con la ascesis «de comida y bebida» (ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει) la guarda de «días festivos, fiestas, novilunios o sábados», algunos intérpretes

117. Cf. la prescripción obligatoria para todo comensal en Pes X,1, y sobre el uso del vino en banquetes especiales Jeremías, J., *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen ²1960, 44-47.

118. Cf. Käsemann 352. El primero que defendió una derivación de concepciones no judías (pitagorismo) fue Grotius, H., *Annotationes in Novum Testamentum* VI, Groningen ²1828, 241-245.

119. Cf. Filón, *Vit. Cont.* 73s.

120. Cf. Lohse, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der Alten Kirche*, München-Wien 1969, 100. Sobre la influencia pitagórica en la ascesis de la carne cf. Rauer, M., *Die 'Schwachen'*, 155; Lohse, *Askese und Mönchtum*, 100s.

121. Cf. especialmente Diógenes Laercio XIII, 20, 38; Filóstrato, *Vit. Ap.* I; 8 y otros textos en Lietzmann 114s; también Schmithals, W., *Römerbrief*, 98 nota 11. Es ir demasiado lejos el estimar, como hace Kümmel, W. G., *Einleitung*, 271, que el fenómeno del vegetarianismo era frecuente en el paganismo de la época.

122. Así con frecuencia en los papiros de magia; cf. Preisendanz I, 104; también Apuleyo, *Met.* XI, 28; Esparciano, *Vita Didii Juliani*, 3. Cf. sobre la cuestión global Haussleiter, J., *Der Vegetarismus in der Antike*, 1935.

123. Cf. los documentos, *infra*, 463 notas 140-142.

124. Cf. *infra*, 462s.

ven aquí una situación similar a la de los «débiles» de Roma¹²⁵: éstos podrían proceder de tales círculos del judaísmo gnóstico primitivo, de inspiración sincrética (sobre todo, pitagórica), y los «débiles en la fe» alegarían la imposibilidad de renunciar a tales usos y el deber de seguir practicándolos como cristianos¹²⁶.

Esta explicación, sin embargo, encuentra algunos inconvenientes. En primer lugar, bajo esa hipótesis se comprende que los «fuertes» desprecien a los «débiles», mas no se comprende que éstos *condenen* a aquéllos. En efecto, si los condenaban por considerar necesaria aquella observancia, Pablo no los hubiera defendido, sino que se habría sumado a la crítica de los «fuertes», como en Gál 4,10s, donde reprueba enérgicamente la observancia de ciertas fechas rituales, y en Col 2,16ss, donde descalifica, además, la ascética alimentaria. Hay que añadir que las expresiones κοινόν (14,14) y καθαρόν (14,20) pertenecen al lenguaje ritual de la *torá* judía. La palabra καθαρός se encuentra también en contexto pitagórico¹²⁷; pero en ningún lugar de la literatura griega profana aparece la palabra κοινός con el significado de «impuro»¹²⁸, que desde 1 Mac 1,47.62 sólo consta en la literatura judía y cristiana primitiva¹²⁹. Por lo demás, la idea judía de pureza ritual es diferente de la idea ascética de los pitagóricos. Estos no comían carne porque toda carne está animada y todo sacrificio es un asesinato; y no bebían vino porque, si bien éste es «puro», «impide sin embargo la lucidez mental»¹³⁰. En Rom 14s no hay el menor rastro de tales motivaciones. Por último, y sobre todo, hay que decir que toda la exhortación a los «fuertes» y a los «débiles» para que se acojan mutuamente, apunta a la idea de que Cristo acogió a ambos al hacerse salvador de los judíos y de los paganos (15,7-9a). Esta enfática conclusión de todo el discurso sólo tiene sentido si la disputa entre los «fuertes» y los «débiles» tiene que ver objetivamente con las relaciones entre judíos y paganos¹³¹. Y éste será el caso si los «débiles» han justificado su ascesis alimentaria y su observancia de los «días» por la praxis de la ley judía. Hay que excluir, pues, muy probablemente toda explicación de la conducta de los «débiles» por una tradición no judía.

3. De este modo cabe conectar con una corriente de la exégesis de la Iglesia antigua, según la cual los «débiles» «se abstendían de carne y de vino

125. Así Barrett 257s; Käsemann 392 y, especialmente, Schlier 405s.

126. Tal es también la tesis a la que llega Rauer, M., *Die 'Schwachen'*, 164-169,185 tras un análisis de las otras posibilidades de explicación, para señalar la influencia de un pasado, no judío-sincrético, sino puramente pagano.

127. Cf. los textos de Filóstrato, *Vita Ap.*, en Rauer, M., *Die 'Schwachen'*, 105 nota 2; 150 nota 2.

128. Contra Rauer, *Die 'Schwachen'*, 105s. Liddell-Scott 968s señalan en este sentido únicamente documentos neotestamentarios.

129. Cf. también F. Josefo, *Ant.*, 3,181; 11,346; 12,320; 13,4; ThWNT III, 791. Hay que hacer notar, por lo demás, que la palabra κοινός en su significado griego de «común» quedó fijada precisamente dentro de la tradición pitagórica en el *topos* de posesión común y nunca pudo acoger el significado negativo de «impuro».

130. Cf., por una parte, Séneca, *Ep.* 108; por otra, Filóstrato, *Vit Ap.*, I, 8.

131. Es frecuente negar esto sin verdadero motivo; cf. por ejemplo Kümmel, W. G., *Einleitung*, 271; Klein, G., *Abfassungszweck*, 137.

para no tomar, sin saberlo, lo que se solía sacrificar a los ídolos¹³². De hecho, el temor a comer carne sacrificada a los dioses o de animales no degollados según las prescripciones de la *torá*¹³³, y a beber vino de libaciones rituales, explica perfectamente que los «débiles» se mantuvieran en su actitud. En 14,1.23 se habla expresamente de sus «escrúpulos». Estos nacían de la convicción de los «débiles» sobre su deber de mantener como cristianos la fidelidad a la *torá* judía. Ellos «condenaban» la postura de los «fuertes» como libertinaje 14,3s.10), ya que no comprendían qué otras razones podían justificar su conducta, aparte el orgulloso desprecio hasta de las prohibiciones más elementales, que la ley imponía también a los paganos simpatizantes del judaísmo. El «decreto de los apóstoles» (Hech 15,20.29; 21,25; cf. Ap 2,14.20) fue un intento de posibilitar, de modo duradero en las comunidades mixtas del área extrapalestina, la cena común entre judeocristianos y paganocristianos. Sabemos por la primera Carta a los corintios que en las comunidades paulinas había conflictos similares entre paganocristianos liberados de la ley y otros cristianos, al parecer judeocristianos o cristianos «temerosos de Dios» procedentes de aquellas comunidades mixtas. Allí había un solo punto conflictivo: el comer carne sacrificada a los ídolos. Rom 14s no habla de esto; el problema de los cristianos de Roma era, pues, el de la carne impura, que para la religiosidad de la *torá* era algo tan abominable como los εἰδωλόθυτα¹³⁴. La renuncia al vino constituía la defensa contra este peligro de contaminación por el culto idólatrico; así se evitaba la posibilidad de beber vino de libaciones sin saberlo.

Hay lugares paralelos para ambas prácticas: según Dan 1,3-16, los niños judíos renunciaron a vivir en la corte babilónica y a comer carne y beber vino para no contaminarse (1,8). Lo mismo encarece Ester en las adiciones de los LXX 3,18¹³⁵. De igual modo procede, según 2 Mac 5,27, Judas Macabeo en el desierto, «para no contaminarse». En la época de Nerón, algunos prisioneros judíos se comportaban así en Roma: «No se desprecuparon de Dios en la desgracia, y se alimentaban de higos y nueces»¹³⁶. Y según T. Sota 15,11-15 (322), «después de la destrucción del santuario se multiplicaron en Israel los abstinentes, que no comían carne ni bebían vino»¹³⁷. Esto debe interpretarse

132. Agustín, *Expositio*, 78 (PL 35, 2085); cf. especialmente Ambrosiaster 432,442. Sobre la historia de la exégesis hasta el período de posreforma, cf. Rauer, M., *Die 'Schwachen'*, 108-120.

133. Lo segundo es más probable que lo primero, porque la palabra εἰδωλόθυτα falta, a diferencia de 1 Cor 8,10, y con ella el aspecto de impureza por contacto con «ídolos». La objeción de que la carne preparada según el rito judío se podía comprar a cualquier carnicero judío en Roma (así Barrett 256) pierde fuerza si se tiene en cuenta las tensas relaciones existentes entre judíos y cristianos en Roma desde la época del edicto de Claudio; así lo hace notar con acierto Bartsch, H.-W., *Die antisemitischen Gegner*, 33 y también Schmithals, W., *Römerbrief*, 101-104; sostiene lo contrario, sin razonamiento suficiente, Kümmel, W. G., *Einleitung*, 271 nota 11. Schmithals, *Römerbrief*, 103s limita la renuncia de los «débiles» a la participación en la cena con los «fuertes», pero en sus casas comían, a su juicio, carne preparada según el rito judío; los textos de Rom 14s no ofrecen, sin embargo, indicio alguno en este sentido.

134. Cf. Hech 15,20.29.

135. En la edición de Rahlfs: Est 4,17.

136. F. Josefo, *Vit.*, 3; cf. 13 (en Schmithals, *Römerbrief*, 102).

137. Bill. III, 307s, con indicación de los lugares paralelos.

como signo de penitencia después del juicio divino sobre Jerusalén¹³⁸. Según Hegeipo¹³⁹, también Santiago, el hermano del Señor, se abstuvo de carne y vino; otro tanto hicieron más tarde los ebionitas¹⁴⁰, los encratitas¹⁴¹ y los seguidores de Satomilo¹⁴².

La observancia de determinados «días» sería asimismo un aspecto de la religiosidad de la *torá*. Es verdad que 14,5s no indica si se trata de la «distinción» entre el sábado y los demás días de la semana (o entre los días de penitencia y los días ordinarios) o más bien de la celebración de las fiestas judías. Parece ser que se trataba más bien de lo primero, ya que la disputa entre «débiles» y «fuertes» en Roma tenía lugar, según todos los indicios, en los problemas de la convivencia diaria.

Precisamente la coexistencia de los conflictos sobre los «manjares» y sobre los «días» se comprende mejor si se explican ambos problemas partiendo de la observancia elemental de la *torá* en la convivencia diaria de los cristianos romanos. No parece que los «débiles» fueran solo judeocristianos ni los «fuertes» exclusivamente paganocristianos. Entre los «débiles» pudo haber paganocristianos que antes de su conversión a la fe cristiana habían vivido en el círculo de la sinagoga y estaban habituados desde la infancia a observar los preceptos de la *torá* y el sábado, o los días penitenciales prescritos para esa clase de paganos¹⁴³. Y cabe pensar asimismo que hubiera entre los «fuertes» algunos judeocristianos que, después de su conversión, abrazaron una vida liberada de la ley judía, como por ejemplo Aquila y Prisca (16,3), colaboradores de Pablo.

4. Esta explicación pone de manifiesto una gran afinidad con 1 Cor 8-10¹⁴⁴. Es verdad que los puntos conflictivos concretos son diferentes en uno y otro caso. Pero se trata en ambos del mismo tipo de problemas en la diaria convivencia, nacidos de una orientación contrapuesta de los cristianos: los «débiles» se orientan en los preceptos de la *torá*, que eran válidos para los paganos en el área de influencia de Israel. Parece ser que estos preceptos se consideraban en buena parte obligatorios para los paganocristianos en comunidades mixtas del cristianismo primitivo, a fin de posibilitar una convivencia con los judeocristianos, de forma que éstos —y los paganocristianos que así lo desearan— podían observar plenamente la *torá*. Los «débiles» de Corinto y de Roma se sentían obligados en conciencia a estos preceptos y exigían el reconocimiento de todos los cristianos. Los «fuertes», en cambio, se sentían «libres» de ellos y consideraban esa libertad como la auténtica conciencia de la fe en Cristo para todos los cristianos. De ahí nacieron los roces, las tensiones y los conflictos que Pablo intenta resolver en la primera Carta a los corintios y en la Carta a los romanos con el mismo razonamiento. Son, sobre todo, estos

138. Cf. Test R 1,10; Test J 15,4. Como preparación ascética para una visión en 4 Esd 9,23-26; 12,51.

139. Eusebio, *Hist. Eccl.* II, 23,5.

140. Epifanio, *Haer.* 30,15.3: Pedro como vegetariano.

141. Hipólito, *Ref.* VIII, 20.

142. Hipólito, *Ref.* VII, 28.

143. Así estima Schmithals, W., *Römerbrief*, 101-104; cf. 83-91.

144. Cf. en este sentido Schmithals, *Römerbrief*, 104-107.

argumentos los que dan por resultado la sorprendente correspondencia de las dos secciones, en parte con una coincidencia literal¹⁴⁵.

- a) Cf. la designación de «débil» en 14,1s; 15,1 y en 1 Cor 8,7.9-12.
- b) Cf. la exhortación a no «escandalizar» al hermano en 14,13.20s y en 1 Cor 8,9.13; 10,32; no «afligir» al hermano 14,15 y en 1 Cor 8,12 (no «herir» su conciencia).
- c) Cf. especialmente la invitación a los «fuertes» para que renuncien a ciertos manjares en atención al hermano, en lugar de escandalizarle, en 14,21 y en 1 Cor 8,13.
- d) Cf. la amonestación a no «perder» al hermano «por el que Cristo murió», en 14,15 y en 1 Cor 8,11.
- e) Cf. el tema de la «complacencia» (ἀρέσκειν) en 15,1s y en 1 Cor 10,24.33.
- f) Cf. el término «construcción» en 14,19; 15,2 y en 1 Cor 8,1; 10,23.
- g) Cf. el principio de que ningún manjar es impuro, en 14,14.20 y en 1 Cor 14,26; la misma idea de 14,17 y en la de 1 Cor 8,8; y la de 14,6 y en 1 Cor 10,30.
- h) Cf. el tema de la independencia de la fe en 14,22 y en el de la libertad en 1 Cor 8,9; 10,29.
- i) Cf. el tema de la glorificación de Dios en 15,7 y en 1 Cor 10,31.

Cabe pensar, ante estas sorprendentes coincidencias, que Pablo, al dictar Rom 14s, reprodujo su postura original de 1 Cor 8; 10, tomando este texto como modelo para aquél¹⁴⁶. Pero esto no es una explicación suficiente. Fue la afinidad de los problemas de Corinto y de Roma lo que movió a Pablo a adoptar una actitud idéntica en ambos casos.

D 15,14-16,27 CONCLUSION DE LA CARTA

La parte parenética concluye con la invocación de 15,13. Pablo pasa ahora a la conclusión, donde, tras reiterar a los romanos su visita inminente, anunciada ya en la introducción (1,1s), formula algunos ruegos. Pero comienza, como en el título de la carta, presentándose una vez más como apóstol de los paganos; por eso, siguiendo la ruta del evangelio por todos los pueblos «a partir de Jerusalén» (15,19), desea llegar hasta Roma (15,14-21). En esta perspectiva misionera deben comprender los romanos su petición de ayuda para el viaje a España y la demanda de plegarias para el buen éxito de la colecta (15,22-23). También este apartado concluye con una invocación (15,33). Sigue una recomendación para la diaconisa Febe; luego, una larga lista de saludos (16,1-16), una advertencia contra las falsas doctrinas (16,17-20) y, finalmente, saludos de sus colaboradores (16,21-23). La carta canónica encuentra su final en una solemne doxología (16,25-27).

1. 15,14-21 Pablo, el apóstol de los gentiles

Bibliografía: Dabelstein, R., *Die Beurteilung der 'Heiden' bei Paulus*, 1981 (BBETH 14), 111-114; Denis, A. M., *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit*: RSPTh 42 (1958) 401-436, 617-656; Gaugusch, L., *Untersuchungen zum Röm. Der Epilog (15,14-16,27)*: BZ 24 (1938-1939) 164-184, 252-266; Geyer, A. S., *Un essai d'explication de Rom XV 19*: NTS 6 (1959-1960) 156-159; Knox, J., *Rom XV,14-33 and Paul's Conception of Apostolic Mission*: JBL 83 (1964) 1-11; Schlier, H., *Die 'Liturgie' des apostolischen Evangeliums (Röm 15,14-21)*, en *Martyria, Leiturgia, Diakonia. FS. H. Volk*, Mainz 1968, 242-259; Stolz, F., *Zeichen und Wunder. Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte*: ZThK 69 (1972) 125-144; Wiener, C., *Ἱεραουργεῖν (Röm 15,16)*, en SPCIC II, 399-404; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 64-69, 222-229.

14 Con todo, hermanos, en vuestro caso yo personalmente estoy convencido de que rebosáis de buena salud y de que os sobra saber para aconsejaros unos a otros. 15 A pesar de eso, os he escrito para refrescaros la memoria, en parte con cierto atrevimiento. 16 Me da pie el don recibido de Dios, que me hace siervo de Cristo

145. Cf. especialmente Cranfield 691s.

146. Así Bornkamm, G., *Römerbrief*, 133.

Jesús para con los paganos: mi función sacra consiste en anunciar la buena noticia de Dios, para que la ofrenda de los paganos, consagrada por el Espíritu santo, le sea agradable. 17 Por eso, en lo que toca a Dios, pongo mi orgullo en Cristo Jesús, 18 y así no se me ocurrirá hablar de nada que no sea lo que Cristo ha hecho por mi medio para que respondan los paganos, valiéndose de palabras y acciones, 19 de la fuerza de señales y prodigios, de la fuerza del Espíritu; de ese modo, dando la vuelta desde Jerusalén hasta la Iliria, he completado el anuncio de la buena noticia de Cristo, 20 poniendo así además todo mi ahínco en anunciarla donde aún no se había pronunciado su nombre; 21 no quería construir sobre cimiento ajeno, sino atenerme a la Escritura: «Los que no tenían noticia lo verán, los que nunca habían oído comprenderán».

Análisis

En una nueva perspectiva, Pablo señala en el v. 14 la independencia espiritual de la comunidad y en el v. 15s justifica con su misión de apóstol de los paganos el hecho de haberles escrito una carta tan larga (v. 15b-16). Desechando toda complacencia propia, remite a la obra que Cristo ha realizado por su medio (v. 17-19a) y describe el área de su acción misionera (v. 19b-21).

Explicación

14 Pablo inicia la conclusión de la carta. En una interpelación cordial y directa a los destinatarios¹, expresa su seguridad de que ellos mismos² «rebotan buena voluntad»³ y conocimiento de fe⁴ y de que, por ello,

1. La expresión ἀδελφοί μου, poco frecuente (sólo en 7,4, y en otros escritos 1 Cor 1,11; 14,39; 15,58; Flp 3,1; 4,1), es sin duda original frente al simple ἀδελφοί (P46 D* F G 1739.1881 pc it; Ambst; cf. asimismo en 1 Cor 1,11). Casi las mismas fuentes omiten también καὶ αὐτοί.

2. Καὶ αὐτὸς ἐγὼ está en correspondencia con καὶ αὐτοί: el propio Pablo (como autor de esta carta) es consciente de que los romanos mismos están cualificados y poseen suficiente formación: un *captatio benevolentiae* que no es sólo cortesía pedagógica (así Lietzmann 120) o «gentileza» diplomática (así Käsemann 373), sino sincero afecto (así Cranfield 752).

3. Sobre este significado de ἀγαθωσύνη cf. Sal 51,3; 2 Crón 24,16 y especialmente Ef 5,9; 2 Tes 1,11. Cf. Schlier, H., *Liturgie*, 247. Las variantes ἀγάπης (F G latt) y ἀγαπώνης (629 pc) son secundarias.

4. Πάσης τῆς γνώσεως (N B P Ψ 6.1506.1881 pc Cl), como variante enfática frente a πάσης γνώσεως, es sin duda original; cf. Schlier 428 nota 4. El sentido es: todo el conocimiento pleno de la fe cristiana y, por tanto, el contenido del evangelio (así, como interpretación más convincente, Cranfield 753). Sobre el duplicado πεπληρωμένοι-μεστοί cf. 1,29.

son perfectamente capaces de «aconsejarse»⁵ mutuamente. Les ha escrito para «refrescarles la memoria»⁶ de cosas ya conocidas, pero reconoce que «una parte» de la carta (los textos de 14,1-15,13⁷) supone un atrevimiento por su parte, ya que él es un desconocido y escribe de lejos⁸. Esto sólo se justifica (διὰ con acusativo) por el cargo de apóstol que Dios le confirió⁹ (cf. 1,5). Dios quiso que él fuese un «siervo de Jesucristo para los paganos». El término λειτουργός no tiene relación con el culto en los LXX ni en el resto de los escritos de Pablo; designa en general al subordinado que actúa por encargo de un superior¹⁰. Pero el contexto muestra aquí con claridad que Pablo concibe su servicio apostólico de anuncio del evangelio con la imagen de una función sacerdotal. En efecto, a diferencia del sustantivo λειτουργός, el verbo λειτουργεῖν es en los LXX un concepto fijo para designar el servicio personal de culto¹¹; y la frase final del v. 16b describe la evangelización de Pablo como un acto sacrificial¹². Con la adición «consagrada por el Espíritu santo», la imagen incide en la realidad misma. En efecto, ἀγιάσθαι (pasivo) es un término del lenguaje bautismal y designa la participación del cristiano, «purifi-

5. Sobre νοουθετεῖν, cf. los textos en Schlier 428. Sobre el significado de «aconsejar» que se desprende de 14,1-15,13, cf. Delling, G., en ThWNT VI, 290. La variante ἄλλους (Ψ Koiné sy^p) es secundaria.

6. Ἐπαναμνησκῶν es aquí un *hapax legomenon*; Cranfield 754 nota 1 aduce ejemplos clásicos. Cf. sin embargo ἀναμνησκεῖν en 1 Cor 4,17; 2 Tim 1,6; ὑπομνησκεῖν en Jn 14,26; 2 Tim 2,14; Tit 3,1; 2 Pe 1,12; (3,2). Schmithals, E., *Römerbrief*, 166, concluye de ἐπαναμνησκεῖν que una carta posterior B (12-15) habla de recuerdo «renovado» frente al primer recuerdo de la carta A (1-11).

7. Así Cranfield 753; Schmithals, W., *Römerbrief*, 165s. Ἄπό μέρουσ no se refiere a τολμηρότερον, y el sentido es: «mas no con tanto atrevimiento»; contra Gaugusch, L., *Untersuchungen*, 165; Schlier 428.

8. (Nestle-)Aland (26 ed.) acoge ahora τολμηρότερον (P46 C D E F G Ψ Koiné) en lugar de la variante τολμηρότερος (A B 629.1506 pc), que todos los comentaristas recientes prefieren.

9. En lugar de ὑπό, ἀπό (N* B F) es la partícula original; así Schlier 429; Cranfield 754 nota 3.

10. Cf. por ejemplo Jos 1,1 (A) sobre Josué como «siervo» de Moisés; algo similar en 2 Sam 13,18; 1 Re 10,5; 2 Re 4,43; 6,15; Eclo 10,2; 3 Mac 5,5. En sentido cultico, sólo 2 Sam 20,40 (Neh 10,40) y Eclo 7,30; 95; transferencia en Is 61,6: «Vosotros os llamaréis sacerdotes (ἱερεῖς) del Señor, λειτουργοὶ θεοῦ». En Pablo cf. 13,6; Flp 2,25; en otros escritos, sólo Heb 1,7 de los ángeles, 8,2 del sumo sacerdote.

11. Cf. los textos en ThWNT IV, 225-228, y sobre el uso general Wiener, C., *Hierourgen*; Schlier, H., *Liturgie*, 249-252. Como la palabra designa también a veces en los LXX el servicio de los levitas, Cranfield 755s (apoyándose en Barth, K., *Kurze Erklärung*, 217) estima que el apóstol se califica de levita que está al servicio del único sacerdote, Cristo.

12. Εὐπρόσδεκτος aparece sólo en 1 Pe 2,5; cf. εὐάρεστον en Rom 12,1s. Pero no se trata aquí, como allí, de autoinmolación (contra Denis, A. M., *Fonction*, 405s y Dabelstein, R., *Beurteilung*, 112-114), sino de la conversión como efecto de la acción salvífica de Cristo, actualizada mediante la predicación del apóstol.

cado» del pecado en el bautismo, en la santidad de Dios (cf. 1 Cor 1,2; 1 Pe 1,15s), participación que se realiza mediante la infusión del Espíritu (cf. 1 Cor 6,11; 2 Tes 2,13; 1 Pe 1,2) y debe acreditarse en el comportamiento según el Espíritu (Rom 6,19.22; 1 Tes 4,3).

- 17 Para que esto no suene a vanidad del apóstol, Pablo añade en el v. 17 que sólo tiene motivo para poner su orgullo «en Cristo Jesús»¹³ y, por tanto, en Dios¹⁴; en todo lo que hace, Pablo sólo puede gloriarse de Dios (cf. 4,2; 5,11; 1 Cor 1,31; 2 Cor 10,17; Gál 6,14). En efecto, él sólo puede hablar¹⁵ en su predicación de lo que Cristo realizó por su medio, lo que es obra exclusiva de Cristo: el acceso de los paganos a la respuesta de fe¹⁶. Esto se produce mediante «la palabra y la obra» del apóstol (cf. 2 Cor 10,11; 2 Tes 2,17) en la medida en que la fuerza de Dios¹⁷ confirma¹⁸ ambas cosas con «señales y prodigios» y cobra eficacia mediante la fuerza del Espíritu¹⁹ (cf. 1 Cor 2,4s; 4,20; Gál 3,5; 1 Tes 1,5; 2,13)²⁰.

La consecuencia (ὥστε) de este efecto de la fuerza divina en la misión del apóstol de los gentiles es que éste llevó el evangelio de Cristo (genitivo objetivo) «desde Jerusalén hasta la Iliria». El vocablo πληροῦν sólo puede significar aquí la «realización plena» de la acción misionera, como en Col 1,25; Hech 12,25; 14,26; 19,21. La misión del apóstol es «extender»²¹ mediante su actividad la influencia del

13. Con razón leen casi todos los comentaristas actuales con B C D F G 81.365 pc: ἔχω οὖν τὴν καύχησιν. En N A Koiné Ψ falta el artículo; P46, en cambio, lee ἦν ἔχω καύχησιν.

14. Sobre τὰ πρὸς τὸν Θεόν, cf. Heb 2,17; 5,1; BI-Debr-Rehkopf § 160,1.

15. Sobre λαλεῖν como palabra para designar la predicación, cf. especialmente 2 Cor 2,17; 12,19; 13,3; también 1 Cor 2,6s.13; 3,1; 2 Cor 4,13; 1 Tes 2,2.4.16; Col 4,3; Heb 1,1s; 2,3; 3,5.

16. Cf. 1,5; también 6,16; 16,19; 2 Cor 10,5; 1 Pe 1,2.14.22, y ὑπακούειν en Rom 6,17; 10,16; 2 Tes 1,8; Heb 5,9; Hech 6,7.

17. La variante ἐν δυνάμει αὐτοῦ σημείων propuesta en P46 D* F G m; Spec merece, a mi juicio, la preferencia como *lectio difficilior* sobre la lectura ἐν δυνάμει σημείων.

18. Cf. 2 Cor 12,12; Heb 2,4; Mc 16,20; también Hech 5,12 y *passim*. Sobre el trasfondo histórico cf. Stolz, F., *Zeichen und Wunder*.

19. Sólo B lee ἐν δυνάμει πνεύματος. P46 N D' Koiné b sy añaden Θεοῦ, quizá palabra originaria. A D* F G 33.81.104.365.630.1739.1881 pc lat syⁿ ms co leen ἄγιου.

20. Nielsen, H. K., *Paulus' Verwendung des Begriffs Δύναμις. Eine Replik zur Kreuzestheologie*, en Petersen, S. (ed.), *Die paulinische literatur und Tehologie*, Aarhus-Göttingen 1980, 137-158, señala aquí con razón que la fuerza vivificadora de Dios (cf. 8,11; 1 Cor 6,14) se demuestra en la carga persuasiva de la predicación y en los prodigios que la acompañan.

21. Así por ejemplo Friedrich, G., en ThWNT II, 729; Stuhlmacher, P., *Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie*: ZThK 64 (1967) 430 nota 15; Schlier 432. En otro sentido —como cumplimiento de la misión apostólica— Delling, G., en ThWNT VI, 296; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 68 nota 127. Pero εὐαγγέλιον nunca significa la misión evangelizadora, sino la predicación misma como poder de la palabra divina.

evangelio. Pero la palabra πληροῦν connota también el significado de llenar un espacio, como se constata por las dos indicaciones topográficas²². El curso del evangelio recorrió ya, con la misión de Pablo, todo el Mediterráneo oriental: «desde Jerusalén hasta la Iliria». No se trata de una descripción del itinerario real, ya que según Gál 1,17.18 Pablo no partió de Jerusalén, y la misión en la Iliria no se menciona en Pablo ni en los Hechos de los apóstoles²³. Pero tampoco cabe entender las dos indicaciones de lugar como puntos extremos del área misional paulina²⁴. La mención de Iliria podía ser apropiada en este sentido, mas no la de Jerusalén. La expresión Ἱερουσαλήμ señala, en todo caso, el punto de partida de la difusión del evangelio que Pablo «extendió» «hasta la Iliria» a través de todo el territorio de oriente. Lucas ofrece en Hech 1,8 la misma imagen geográfica, con independencia de Rom 15,19; pero la mirada abarca allí, con el «último confín de la tierra» (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς), toda la *oecumene* desde oriente hasta occidente. La representación geográfica concreta de la misión universal pasó a ser, pues, en la época pospaulina y en diversas fuentes de la tradición (cf. también Mt 28,19) algo tan familiar que cabe preguntar si en la época de Rom 15 podía ser exclusiva de Pablo. Es verdad que en el v. 19b Pablo se nombra a sí mismo (με) como sujeto de la «extensión» del evangelio; pero los v. 18-19 insisten tanto en la eficacia de Cristo y del Espíritu, que el sujeto lógico de v. 19b es propiamente el evangelio mismo. Sin embargo, la indicación en este aspecto es precisa: el movimiento del anuncio del evangelio como tal tiene su comienzo en Jerusalén (cf. πρῶτον en 1,16). Cristo es «siervo de la circuncisión», y los paganos ingresaron en Israel por la misericordia de Dios (v. 8-9a; cf. 11,13s). Pablo señalará esto de nuevo en el v. 27. Si Pablo realizó prácticamente solo, como apóstol de los paganos (c. 16; cf. 11,13), la difusión del evangelio «dando la vuelta desde Jerusalén» (κύκλω), su misión forma parte, sin embargo, del movimiento global del evangelio, que comenzó en Jerusalén con la predicación de los primeros apóstoles (aunque Pablo no subraya

22. Cf. Käsemann 377; Cranfield 762, que siguiendo a Munck, J., *Paulus*, 48-55.301; Barret 276s, consideran la concepción escatológica de Mc 13,10 como horizonte de esa expresión.

23. La hipótesis de Suhl, A., *Paulus*, 92-96, de que Pablo interrumpió un viaje misional proyectado desde Macedonia por la vía Egnatia a Italia al recibir la noticia del edicto de Claudio, no tiene respaldo en los textos; cf. contra esta opinión Lüdemann, G., *Paulus*, 141 nota 179. Otro tanto cabe decir de la hipótesis de Vielhauer, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991, 96, según la cual «la misión en el Ilírico... Habría que situarla quizá entre los acontecimientos de Hech 20,1 y los de 20,2s». Μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ ha de entenderse probablemente en sentido exclusivo y se refiere a la frontera septentrional del área de la misión macedónica, la única de que tenemos noticia.

24. Así Käsemann 377.

aquí este punto) y constituye su núcleo permanente²⁵. Con otras palabras: Rom 15,19 presupone una idea de la misión como historia de la salvación, y cabe preguntar si esta idea no tuvo su hora de nacimiento —o de refrendo oficial²⁶— y su validez universal en los debates del concilio de Jerusalén (cf. Gál 2,9). Si Pablo habla aquí de este tema, es señal de que no se presenta con su misión exclusivamente²⁷, sino que ordena ésta al contexto superior de una idea universal de misión evangélica cuya validez él puede suponer que es conocida y reconocida en Roma²⁸. Sólo con esta interpretación se justifica el inicio de la frase con ὥστε, que implica la referencia a los v. 18-19a.

20-21 Enlazando mediante el δέ adversativo, sigue una limitación²⁹: Pablo se ha propuesto expresamente³⁰ «no evangelizar en los lugares donde ya se ha pronunciado el nombre de Cristo», es decir, donde Cristo ha sido anunciado y reconocido³¹. Pablo no quiere (ἵνα) construir sobre cimiento «ajeno», puesto por otro misionero (cf. 2 Cor 10,15s), sino, a tenor de la palabra profética de Is 52,15³², predicar allí donde aún no se ha escuchado y acogido el mensaje (cf. ἀκοή 10,17). La metáfora de la «construcción» que Pablo repite aquí, tomándola de 14,19; 15,2, procede del lenguaje misionero (cf. 1 Cor 3,9; 1 Pe 2,5; en referencia al «cuerpo de Cristo» está ligada a Ef 2,21; 4,12). En este sentido aparece aquí. Si Pablo afirma en 1 Cor 3 que su función como primer «arquitecto» que ha puesto los cimientos es insustituible y ninguno de los constructores subsiguientes puede apropiársela, su situación es ahora la inversa. Pablo no lo dice aquí (como en 2 Cor 10,15s) en el sentido de una «cláusula

25. Cf. por ejemplo Michel 367 nota 1; Lohse, E., ThWNT VII, 333s; Bornkamm, G., *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, en *Ende des Gesetzes*, 157-172, aquí 159s, en nota 12.

26. Cf. Schmithals, E., *Paulus und Jakobus*, 1963 (FRLANT 85), 41s.

27. Contra Zeller, D., *Juden und Heiden*, 227.

28. Cf. también Geysler, A. S., *Essai*, quien opina con acierto que Pablo utiliza en Rom 15,19 una concepción tradicional de la misión apostólica, pero estima, demasiado rígidamente, que Pablo se reserva ésta globalmente para sí.

29. Contra Käsemann 377, que ve en el v. 20 un anticipo de los planes notificados en 22ss. Pero οὕτως no tiene sentido anticipatorio, sino que hace referencia a los v. 18-19a.

30. La lectura φιλοτιμούμενον propuesta por N A C D^e Ψ Koiné (sy), según la cual el v. 20 prolonga la frase del v. 19b, es más concisa y probablemente original frente a la variante φιλοτιμούμεθα de P46 B D* F G b, si bien puede considerarse también como *lectio difficilior*, ya que la primera persona plural se sale del contexto; cf. Cranfield 763 nota 1. El verbo aparece también en 2 Cor 5,9; 1 Tes 4,11, donde no es el matiz de «ambición» lo que determina el sentido, sino el matiz de compromiso plenamente responsable.

31. La formulación procede del lenguaje misional (así Käsemann 377); cf. por una parte, Hech 4,12 y lugares semejantes; y por otra, principalmente Flp 2,9; 1 Cor 6,11; 2 Tim 2,19.

32. El texto corresponde a los LXX en el supuesto de que la trasposición de ὄνοντα en la variante B no sea original (así Cranfield 765 nota 1); dicha variante se explica como simple error de un copista.

de no injerencia»³³, sino en el contexto de los v. 17ss: él tiene la misión de difundir el evangelio como apóstol de los gentiles; de ahí que los lugares adonde ya ha llegado éste no pueden ser meta de su labor. Tampoco se trata, pues (como en 1 Cor 3), de evitar rivalidades personales. Cabe decir, cuanto más, que la cautela de 1,11ss determina también las afirmaciones de la conclusión de la carta, donde Pablo vuelve a hablar de su llegada inminente a Roma. Como antes ha procurado desvanecer la impresión de que su visita pueda tener como fin integrar la comunidad de Roma en su propia federación de comunidades, también ahora formula con deliberada energía la frase con ἵνα (ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον), para poner en claro que conoce perfectamente su papel de huésped en Roma. La sección siguiente indica su pensamiento: irá a Roma en calidad de huésped especial, como «servidor de Jesucristo entre las naciones paganas» (v. 16) que, después de llevar a término la difusión del evangelio en oriente, iniciará próximamente su labor en occidente y busca para ello una primera ayuda en la comunidad de Roma.

No hay que olvidar, por lo demás, que cuando Pablo considera la fundación de algunas pequeñas comunidades en Asia menor, Macedonia y Acaya como difusión «plena» del evangelio en todo oriente, su frase no deja de ser, a nivel humano, una «enorme exageración»³⁴. Pero Pablo ve los efectos del evangelio como efectos de Cristo (v. 18): en el aspecto escatológico y universal; concretamente, «el evangelio, en cualquier sitio donde es anunciado, se abre camino por sí mismo y, partiendo de poblaciones determinadas, logra penetrar en la región circundante y esparcirse por toda ella»³⁵.

Resumen

Pablo pasa a la conclusión. Lo que ha escrito a los romanos no es para éstos algo nuevo ni algo que ellos no sean capaces de comunicarse unos a otros. Ellos *son* cristianos, y no sólo deben *llegar a serlo*. Pablo no es su padre ni su «obispo», como lo es para sus propias comunidades. Ha hecho su presentación con la carta: ellos deben enterarse de la labor que realiza en el anuncio del evangelio. Pablo

33. Así Klein, G., *Abfassungszweck*, 138-141, según el cual esta «cláusula de no intervención» no se produjo en Roma, porque aquí ningún apóstol había puesto aún un «cimiento». Sin embargo, aunque los v. 24ss enlazan mediante διό con los v. 20s, no insinúan ninguna intención fundadora en Roma, como si Pablo fuese a entrar en contacto con unos cristianos que carecían hasta entonces del «cimiento» eclesial. Ocurre más bien lo contrario: aun siendo el apóstol de los paganos, Pablo no marcha a Roma para construir allí «sobre cimientos ajenos», sino para, desde Roma, echar tales cimientos en España (v. 24).

34. Jülicher 328.

35. Bornkamm, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca ⁴1991, 94.

ha elaborado una teología como ninguno de sus predecesores; pero aun la teología más profunda es un mero intento de comprender el único evangelio y de animar a los demás a vivir la única vida que está en consonancia con él. La teología no *crea* la condición cristiana, sino que la *fomenta* en el mejor de los casos; y la teología sólo tiene valor cuando encuentra oyentes que la afronten con independencia y cuando es capaz de favorecer su comprensión de la fe y su praxis vital.

Después de haber presentado su evangelio, Pablo se presenta a sí mismo como su anunciador. Su «ministerio» es el servicio por encargo y virtud de Cristo, que da eficacia a sus palabras y obras. Pablo no *predica* sólo la gracia, sino que su ministerio apostólico, con toda su autoridad y fuerza, es gracia. La estrategia misionera que Pablo esbozó para su trabajo y que le fue llevando de lugar en lugar, de región en región, no se ajusta a la lógica humana, sino a la lógica del milagro de la gracia, que actúa *ubi et quando visum est Deo* (CA V). De ahí que, si la misión tiene éxito —como en el caso de Pablo, que en el espacio de menos de diez años fundó dos centros en dos regiones—, todo el éxito debe servir para alabar a Dios y ensalzar su gracia (1 Cor 15,10), la obra de Cristo, la fuerza del Espíritu. Los relatos misionales no son cantares de gesta.

2. 15,22-33 Ruegos concretos a los destinatarios

Bibliografía: Bartsch, H.-W., *Historische Situation*, 290s; Id., *...wenn ich ihnen diese Frucht versiegelt habe. Röm 15,38. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Mission:* ZNW 63 (1972) 95-107; Berger, K., *Almosen*; Bornkamm, G., *Römerbrief*, 136-139; Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg 1965 (ThF 38); Holl, K., *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, en K. H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964 (WdF XXIV), 144-178, especialmente 164-170; Keck, L. E., «The Poor among the Saints» in *Jewish Christianity and Qumran:* ZNW 57 (1966) 54-78; Munck, J., *Paulus*, 277-302; Nickle, K.-P., *The Collection. A Study in the Strategy of Paul*, London 1966; Schmithals, W., *Paulus und Jakobus*, 1963 (FRLANT 85), 64-70; Stuhlmacher, P., *Evangelium*, 100-105; Zeller, D., *Juden und Heiden*, 229-236, 279-284.

22 Las más de las veces ha sido eso precisamente lo que me ha impedido visitaros; 23 ahora, en cambio, no tengo ya campo de acción en estas regiones, y como hace muchos años que siento muchas ganas de haceros una visita, 24 de paso para España... porque espero veros al pasar y que vosotros me facilitéis el viaje, aunque primero tengo que disfrutar un poco de vuestra compañía.

25 Por el momento me dirijo a Jerusalén, prestando un servicio a los consagrados; 26 porque Macedonia y Grecia han decidido dar una muestra de solidaridad a los pobres entre los consagrados de Jerusalén. 27 Lo han decidido, sí, y de hecho se lo deben porque si los demás pueblos han compartido sus bienes espirituales, les deben a su vez una ayuda en lo material. 28 Concluido este asunto y entregado el producto de la colecta, saldré para España pasando por vuestra ciudad, 29 y sé que mi ida ahí cuenta con la plena bendición de Cristo. 30 Por nuestro Señor Jesucristo, y por el amor que inspira el Espíritu os pido ahora un favor, hermanos: luchad a mi lado pidiendo a Dios 31 que escape de los incrédulos de Judea y que este servicio mío a Jerusalén sea bien acogido allí por los consagrados. 32 De esa manera, si Dios quiere, podré ir a veros contento y descansaré un poco en compañía vuestra. 33 El Dios de la paz esté con todos vosotros, amén.

Análisis

A la autopresentación de Pablo siguen sus ruegos a los destinatarios. Formula estos ruegos casi incidentalmente, al tiempo que anuncia su próxima visita a Roma (v. 22-24). Luego toca el tema —repetiendo el adverbio «ahora» (νυνί)— de su próximo viaje por Macedonia y Acaya para llevar la colecta a Jerusalén, y entonces Pablo podrá emprender el viaje a Roma (v. 25-29). Y tras una nueva introducción e interpelación en términos vehementes, sigue una exhortación a orar por él con miras a su viaje a Jerusalén y para el buen éxito de su visita posterior a Roma (v. 30-32). Una bendición (v. 33) cierra este bloque.

Explicación

«Por eso» (διό) no se refiere a lo dicho en los v. 20s³⁶, sino a lo 22 dicho en los v. 17-19a. La labor misionera en oriente le absorbió de tal modo hasta entonces y le obligó a intervenir personalmente en tantas ocasiones (Pablo hace referencia a las muchas controversias con los adversarios en sus comunidades durante los dos años anteriores a la Carta a los romanos), que se vio impedido una y otra vez³⁷ para

36. Así Käsemann 379.

37. Τά πολλά = «a menudo, una y otra vez», es aquí una expresión adverbial; cf. Bl-Debr-Rehkopf § 160,2 nota 3. La variante πολλάκις de P46 B D F G es una enmienda estilística a tenor de 1,13.

llevar a cabo su plan, largamente acariciado, de ir a Roma; cf. 1,13³⁸.

- 23 Pero ahora —según el v. 19b— no tiene ya «campo de acción en estas regiones»³⁹; quedó en paro en oriente como misionero, y al fin puede pensar en la visita a Roma, durante tantos años deseada, de paso para España. La frase del v. 23, que empieza con los dos participios, se corta al mencionar el objetivo de su viaje en el v. 24a. Pablo advierte, al parecer, que debe precisar mejor a los lectores este plan de viaje: no sólo espera ver a los romanos de paso, sino también recibir de ellos la ayuda necesaria para el comienzo de su misión en España. Expresa este pensamiento con el verbo προπεμφθῆναι: envió por la comunidad (cf. Hech 15,3), que suministra los principales medios de viaje (cf. 1 Cor 16,6; 2 Cor 1,16; 3 Jn 6) y, sobre todo, pone a disposición un acompañante (cf. Hech 20,38) hasta la próxima estación⁴⁰. Pero «antes» quiere «disfrutar» con los hermanos de Roma... al menos «un poco» (ἀπὸ μέρους): estar un tiempo con ellos y «saciarse» (en el sentido de 1,11s) de la comunicación espiritual.

- 25 Pero «ahora» no puede emprender aún el viaje; su primer objetivo se llama Jerusalén. Quiere ir allá⁴¹ para servir a los «consagrados», es decir, a los cristianos. El sentido de este «servicio» aparece en el v. 26. Macedonia y Acaya (las comunidades representan allí las regiones en conjunto) han decidido efectuar una acción de solidaridad en favor de los pobres existentes entre los cristianos de Jerusalén. Pablo alude a la gran colecta que organizó durante los dos últimos años en todas sus comunidades (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8s) y ahora ha concluido⁴², por lo que puede llevarla a Jerusalén. Al igual que en 2 Cor 8, 13-15; 9,6-12, Pablo destaca el fin benéfico: es preciso amparar a aquellos pobres. Οἱ ἅγιοι es el nombre usual de los cristianos en cuanto bautizados; πτωχοὶ τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ son los pobres existentes entre los cristianos de Jerusalén (genitivo partitivo)⁴³. El artículo no expresa un calificativo honroso dado a los judeocris-

38. Cf. tomo I, 49 con nota 80. La diferencia respecto a 1,9-13, donde no se habla aún del viaje a Roma, sino del deseo de Pablo de ir allí, se explica porque éste sólo quiere hablar de su plan concreto después de exponer el cuerpo de la carta. Aparte de eso, 15,13 se corresponde con 1,13 y 15,23 con 1,11. Pablo dice y explica en 15,25s.30s que «ahora» (15,24) se ve impedido en la realización del viaje.

39. Sobre la expresión cf. Köster, H., en ThWNT VIII, 206.

40. Cf. Käsemann 380.

41. El participio διακονῶν tiene significado final, contra Michel 370, nota 3.

42. Sobre la ausencia de Galacia, cuyo interés en la colecta menciona 1 Cor 16,1, cf. I, 63s y Lüdemann, G., *Paulus, der Heidenapostel I. Studien zur Chronologie*, 1980 (FRLANT 123), 110-119. Sobre la colecta en general, cf. Georgi, D., *Geschichte*; Nickle, K. P., *Collection*; Berger, K., *Almosen*.

43. Así, con acierto, Käsemann 383; Cranfield 772 contra la interpretación como genitivo epexegetico de Holl, K., *Kirchenbegriff*, 166; Lietzmann 123; Bammel, E., ThWNT VI, 909; Hahn, F., *Missionsverständnis*, 93; Nababan, A. E. S., *Bekennnis*, 138; Schlier 436.

tianos de Jerusalén; indica un numeroso grupo de pobres y, por tanto, un problema permanente: «los pobres de allí». La colecta se llama «servicio» también en 2 Cor 8,4 (19s); 9,1.12s, y «acción común» (κοινωνία) en 2 Cor 8,4; 9,13. La idea es que la ayuda es una participación efectiva y, por tanto, una realización de la comunión entre los que dan y los que reciben, un equilibrio entre los que tienen y los que no tienen (2 Cor 8,13-15). En 2 Cor 8,9 la ayuda material debe ser una respuesta a la «gracia de nuestro Señor Jesucristo».

Es frecuente entender οἱ ἅγιοι («los consagrados») y οἱ πτωχοὶ («los pobres») en un significado que tiene su raíz en la tradición judía apocalíptica, como autodesignación exclusiva de los judeocristianos de Jerusalén⁴⁴. No se puede negar que «los consagrados» es un calificativo corriente para aquellos israelitas cuya vida intachable demuestra su condición de elegidos y de participantes de la salvación final; por eso se convirtió en designación fija de los cristianos como «consagrados» por el acontecimiento de Cristo y por la infusión del Espíritu en el bautismo. Pero no es posible demostrar que hubiera existido en esto una diferencia entre los jerosolimitas y el resto de los cristianos. Sorprende, sin duda, que en 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1 se hable de los favorecidos por la colecta como «los consagrados» (en absoluto), sin la adición «de Jerusalén», como en Rom 15,26. Pero el contexto aparece referido con tal claridad al tema, actual para los lectores, de la operación-colecta, que éstos podían y debían asociar sin duda «los consagrados» como receptores con sus hermanos de Jerusalén. En cuanto a «los pobres», también está claro que Israel siempre protegió jurídica y moralmente a los menesterosos⁴⁵, y la asistencia a los mismos poseía un alto valor religioso en el judaísmo. Además, el orante de los Salmos que se presenta como pobre (עני), ante Dios y ante los hombres y acosado por criminales ricos y poderosos, pasó a ser el ideal del hombre piadoso, sobre todo en la comunidad de Qumrán⁴⁶. «Pobre» (אביון) constituye aquí un título honorífico. La comunidad como tal puede llamarse «la comunidad de los pobres»⁴⁷. Por eso cabe preguntar si la formulación del decreto de Jerusalén en Gál 2,10: «debíamos pensar en los pobres» no es una autocalificación de la comunidad primitiva, teniendo en cuenta además que aquella colectividad era efectivamente pobre en su mayoría. Pero Rom 15,26 se refiere a los socialmente pobres; el genitivo τῶν ἁγίων es difícil de concebir como epexegetico y hay

44. Cf. Holl, K., *Kirchenbegriff*, 165-168; Lietzmann 121-123; Bammel, E., en ThWNT VI, 888-915 (especialmente sobre el AT y sobre el judaísmo *ibid.* 888-902, sobre Pablo 908-910); Georgi, D., *Kollekte*, 23-27; Stuhlmacher, P., *Evangelium*, 100-105; Käsemann 381,383; Schlier 436. En contra, Keck, L. E., *The Poor*; también Conzelmann, H., *Geschichte des Urchristentums* (NTD 5), 70s, Göttingen 1969; Berger, K., *Almosen*, 196; Cranfield 770-772.

45. Cf., por ejemplo, la magnífica sentencia de R. Aquiba: «Hasta los pobres más pobres de Israel se consideran como personas libres que han perdido su fortuna» (BQ 8,6); cf. también la conocida frase teológica: «Dios ama a los pobres» (b BB 10a).

46. Cf. Bammel, E., ThWNT VI, 896-899.

47. 4QpPs 37, II, 10: עדת האביונים; cf. 1QpHab XII3; CD XIX 9 (según Sach 11,11).

que entenderlo quizá como partitivo (cf. *supra*). El hecho de que toda la comunidad primitiva sea la destinataria de la colecta según el v. 27, obedece a que la ofrenda para sus pobres (v. 26) es una ofrenda para la comunidad como tal. Por lo demás, la «solidaridad» ἐν τοῖς σαρκικοῖς debe entenderse como ayuda material, una ayuda κατὰ σάρκα que los jerosolimitanos deben emplear con tanto celo como los paganos el don espiritual κατὰ πνεῦμα de aquellos. Así pues, si todos los miembros de la comunidad primitiva se autocalificaban de «pobres», Pablo no tenía ningún conocimiento de ello al hablar en Rom 15,26 de la colecta como destinada a «los pobres existentes entre los consagrados de Jerusalén».

Holl supone que la colecta estuvo destinada, tras la decisión a que hace referencia Gál 2,10, a la comunidad jerosolimitana como tal; ésta, en efecto, por ser la comunidad de los «pobres de Dios» frente al resto de los consagrados del mundo pagano, reclamaba una prerrogativa permanente que los paganos debían reconocer con la institución fija de las colectas. Puede haber algo de verdad en esto por lo que concierne a la conciencia que los jerosolimitanos tenían de sí mismos. Es cierto que no se puede interpretar la colecta como algo análogo al impuesto del templo⁴⁸, pero sí como una obligación —acordada en el concilio de los apóstoles— de las comunidades paganocristianas de la diáspora para el apoyo a Jerusalén como punto céntrico permanente que sirviera de unión a todos los cristianos⁴⁹. Entonces se comprende por qué Pablo derrochó tanta energía en la realización de la colecta: sus comunidades paganocristianas quedaban vinculadas con sus libres donativos (εὐδοκίαν) a la comunidad originaria de Jerusalén y ésta las reconocería como hermanas en comunión y respondería con un amor desbordante. Hay que decir, sin embargo⁵⁰, que el carácter meramente benéfico que Pablo da a esta colecta, sobre todo en 2 Cor 8s, deja en la penumbra el objetivo «político-eclesial» de la operación. No hubo en ello intenciones de ocultamiento⁵¹; simplemente, la pobreza real de los hermanos aconsejó concentrar todos los esfuerzos en lograr un máximo de recaudación en la colecta. No se trataba tampoco del reconocimiento de algún tipo de primacía de Jerusalén que los paganocristianos aceptaran voluntariamente⁵²; pero tampoco de una simple operación de ayuda económica. Rom 15,27 indica más bien que fue un gesto espiritual de los paganocristianos hacia los judeocristianos como «resto» de Israel (cf. 9,27-29), el viejo «olivo» donde ellos fueron injertados como ramas de especie diferente (11,16.17ss). Si en esta carta a una comunidad extraña, Pablo declara el auténtico objetivo de la

48. Cf. Holl, K., *Kirchenbegriff*, 168-170. El propio Holl sólo remite, como prueba, a Hech 11,27-29 y se limita a señalar una analogía con el deber asistencial de los apóstoles, no con la contribución al templo judío. En este sentido la observación de Conzelmann, H., *Geschichte des Urchristentums* (NTD V 5), Göttingen 1969, de que el impuesto del templo debían pagarlo los judíos y no los paganos, no afecta a la tesis de Holl.

49. Cf. Stuhlmacher, P., *Evangelium*, 105. No es fácil saber hasta qué punto influyó el hecho de que las limosnas para Israel pudieran considerarse como una demostración efectiva de la pertenencia de un pagano al pueblo de Dios (así Berger, K., *Almosen*).

50. Contra Cranfield 772.

51. Así Holl, K., *Kirchenbegriff*, 166.

52. Así Holl, K., *Kirchenbegriff*, 170: «Esta comunidad está destinada y obligada a ejercer un derecho de vigilancia y hasta un cierto derecho fiscal sobre toda la Iglesia».

colecta de sus comunidades, que no había declarado a éstas, se debe a la especial situación en que escribió la Carta a los romanos: poco antes del traslado de la colecta a Jerusalén, donde se comprobaría el éxito de la operación, y al objetivo concreto de esa carta, idéntico al que Pablo perseguirá cuando exponga en Jerusalén el sentido de la colecta de sus comunidades paganocristianas, contra la crítica de sus adversarios judíos⁵³. Sólo así se comprende, en fin, lo que significa para Pablo el volver sobre el tema del inminente traslado de la recaudación al final de la carta: su éxito confirmará la verdad de la interpretación del evangelio de Cristo que él ha propuesto a los romanos en el cuerpo de la carta.

Es importante la repetición del término εὐδοκίαν en el v. 27: es decisión libre de los paganocristianos de Macedonia y de Acaya llevar a efecto la «obligación» que tienen para con los judeocristianos de Jerusalén: responder con la ayuda material al don espiritual que ellos les hicieron. En este sentido la colecta debe ser una comunión: debe reforzar el vínculo de la fe mediante la donación de unos y la recepción de otros. Hay que reconocer, sin embargo, una cierta diferencia unilateral: el sujeto de la frase subordinada, como de la principal, son los macedonios y los aqueos en tanto que «paganos»⁵⁴. Ellos recibieron de los jerosolimitanos, y ahora les sirven; éstos forman el polo fijo, para decirlo así. Sólo se habla de «obligación» por parte de los paganos, no de los jerosolimitanos. De ahí que lo «carnal» o material y lo «espiritual» se repartan de forma que esto último compete a los jerosolimitanos y lo primero a los paganos, en el sentido de una conclusión *qal-wāḥōmer* (una conclusión *a minori ad maius*) invertida⁵⁵: si los paganos participaron en los bienes pneumáticos de los jerosolimitanos, justo es que los paganos sirvan a aquéllos con sus bienes «carnales»⁵⁶. El significado de los bienes pneumáticos no se dice expresamente, pero resulta del contexto: es el evangelio de Dios (v. 6), que «desde Jerusalén» (v. 19) llegó a los paganos. Y Pablo tiene asimismo en la mente lo que explicó en Rom 9-11 (cf. 15,8s): Cristo mismo, no sólo procede κατὰ σάρκα de Israel (9,5), sino que κατὰ πνεῦμα «pasó a ser siervo de la circuncisión», cumpliendo las promesas hechas a los patriarcas, que incluyen a su vez la misericordia de Dios para con los paganos (15,8s). El evangelio de la justicia de Dios es primero para los judíos, y luego también para los paganos (1,16); Dios se reveló como único Dios para todos (3,29 s). Y aunque

53. Cf. tomo I, 60-65.

54. Τὰ ἔθνη aparece subrayado al final de la oración condicional, como aposición y determina así la oración principal siguiente.

55. Cf. la bibliografía en I, 364 nota 985.

56. Lo mismo hace Pablo en 1 Cor 9,11 para razonar el deber de alojamiento de la comunidad para con el apóstol.

la parte de los paganos en la salvación se logró, dentro de la insondable lógica de la historia sagrada, con la pérdida de la mayoría de Israel (11,11ss), Dios al final llevará su salvación a todo Israel: a fin de cuentas, la participación de los paganos en la salvación va paralela a la historia de Dios con los judíos, aunque las vías puedan ser paradójicas y contradictorias (11,28ss)⁵⁷. Pero los judeocristianos de Jerusalén, el resto de Israel, representan ahora a todo Israel. Por eso los paganos deben mostrar su agradecimiento por la misericordia de Dios, que les alcanzó por la vía de Jerusalén, con obras de amor hacia los jerosolimitanos como representantes de Israel; y están obligados a ello, como están obligados como cristianos, según 8,12 a vivir, no de acuerdo con la carne, sino de acuerdo con el espíritu.

28 Una vez que Pablo haya «concluido» este asunto y «sellado como fruto»⁵⁸ la colecta de los pagano-cristianos para los jerosolimitanos, es decir, cuando les haya entregado «una carta y sello», demostrando que «la obra de evangelización iniciada por ellos ha dado fruto entre los paganos»⁵⁹... sólo entonces abandonará (ἀπελευθέρωμαι) oriente y
29 partirá hacia Roma, de paso para España, sabedor de que la bendición que Cristo sembró en oriente por su medio le acompaña en toda su plenitud.

30-32 Pero aún no queda acabado el tema de Jerusalén; Pablo añade ahora lo principal: las plegarias de la comunidad romana. De la importancia de esta recomendación, que ha dejado para el final, da idea la nueva introducción con παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς («os exhorto»; cf. 12,1) la interpelación directa ἀδελφοί («hermanos») ⁶⁰ y, sobre todo, el refuerzo de la exhortación apelando expresamente a la autoridad de «nuestro Señor Jesucristo» y a la fuerza del amor del Espíritu que Pablo necesita de cara a su visita a Jerusalén. Pablo les pide que oren por él insistentemente⁶¹ para que se vea libre de «los incrédulos» es

57. Cf. también Zeller, D., *Juden und Heiden*, 231-236.

58. Sobre σφραγίζεσθαι cf. Bauer, *Wörterbuch*, 1576s después de Radermacher, L., Σφραγίζεσθαι: *Röm 15*, 28: ZNW 32 (1933) 87-89; Dölger, F. J., *Zu σφραγίζεσθαι Röm 15,28*: AuC 4 (1934) 280.

59. Georgi, D., *Kollekte*, 86. Posición extrema de Bartsch, H.-W., *Historische Situation*, 290 s; Id., *Frucht*: los jerosolimitanos deben reconocer en la colecta de los pagano-cristianos su existencia como «fruto de la comunidad primitiva de Jerusalén» y, mediante su aceptación, la incorporación de aquéllos a la comunidad judeocristiana primitiva. Cf. la exposición de otras posibilidades de interpretación en Cranfield 774s.

60. Ἀδελφοί falta en P46 B, pero sólo por inadvertencia; cf. Cranfield 775 nota 6.

61. Para la interpretación se apela a veces a Gén 32,22-32, por ejemplo Michel 373 nota 2; pero allí no se encuentra ἀγωνίζεσθαι sino παλαίειν y ἐνισχυεῖν (Cranfield 777). El único lugar paralelo, el de Col 4,12, nada muestra en el contexto que aluda a una lucha mediante la oración; se trata en ambos casos de una plegaria sincera y apremiante, en la que los destinatarios comparten (σύν) las preocupaciones de Pablo ante su inminente viaje a Jerusalén.

decir, de los judíos⁶², y para que su «servicio», la entrega de la colecta, «sea aceptable para los consagrados», bien acogida por la comunidad. Lo primero es muy comprensible. Pablo sufrió siempre, en su labor evangelizadora, la hostilidad y las persecuciones por parte de la Sinagoga; y no se engañaba presintiendo un grave riesgo en Jerusalén, como sabemos por Hech 21,10-14,27s. Pero lo segundo sorprende y desconcierta: ¿qué motivos podía haber para que la comunidad de Jerusalén rehusara aceptar la gran suma de dinero que los pagano-cristianos habían recaudado para ellos? Pablo temía encontrar en Jerusalén, en lugar de la κοινωμία («comunidad»), una escisión entre la comunidad primitiva y las comunidades paulinas⁶³. No cabe restar importancia a este punto⁶⁴ ni escapar a esta conclusión señalando que el peligro de rechazo de la colecta no venía del recelo de la comunidad primitiva hacia Pablo, sino más bien de su entorno judío⁶⁵. Sin duda el texto del v. 31ab podría hacer pensar en una relación causal entre el peligro de persecución judía y la no aceptación de la colecta por parte de la comunidad primitiva. Pero esta relación causal sólo podía consistir en que una parte de los cristianos de Jerusalén se unieran a *los judíos en su odio contra Pablo, mas no en que el jefe de la comunidad primitiva y Pablo, tras un cambio de impresiones, decidieran de común acuerdo devolver la colecta a los paganocristianos, agradeciéndoles cordialmente el gesto; el odio del entorno judío a Pablo sería tan grande que la aceptación de la colecta podría desencadenar las peores reacciones contra la comunidad. No, Pablo estima que la*

62. Sobre ἀπειθοῦντες cf. 10,2; 11,30-32.

63. Así, con razón, Lietzmann 123 y sobre todo Bornkamm, G., *Römerbrief*, 136-138; Jervell, J., *Brief*, 65s; Käsemann 385s.

64. Así Cranfield 778; «(it) will be more likely to recognize in these words evidence of Paul's spiritual and human sensitivity and freedom from self-centred complacency than to draw from them any confident conclusions about the tension between the Jerusalem church and Paul».

65. Así Schmithals, W., *Paulus und Jakobus*, 64-70. Haacker, K., *Exegetische Probleme des Römerbriefs*: NT 20 (1978) 1-21, remite aquí a F. Josefo, *Bell.* II, 408s, que habla de la decisión tomada en los círculos sacerdotales el año 66 d. C. de no recibir donativos de los paganos (cf. en F. Josefo, *Ant.* 18,81s por qué hasta entonces se habían recibido, incluso en parte de modo reglamentario); esto corresponde al punto 15 de los 18 Halakot que, según jSchab 3c 34ss Bar, se habían adoptado en el centro docente de R. Sammai con el fin de cortar todos los contactos con los paganos (cf. Hengel, M., *Die Zeloten* [AGSU I], 1961 204-211). Haacker opina que esta situación era el trasfondo de la preocupación de Pablo en Rom 15,13, mucho más que las tensiones con la comunidad primitiva. Pero Pablo no teme que los «incrédulos» impidan por la violencia la entrega de la colecta, sino que la comunidad misma pueda rechazarla. Si la razón decisiva de ello fuese que la presión por parte del ambiente judío pudiera impedir la aceptación de estos donativos paganos, habrían pedido, antes del viaje de Pablo, un aplazamiento o una suspensión temporal de la colecta y no le habrían dejado exponerse al peligro de los judíos radicalmente antipaganos.

situación en Jerusalén, con las tensiones entre los «consagrados», es mucho peor que en el período del concilio de los apóstoles, y esta vez teme una ruptura en lugar del acuerdo a que se llegó entonces. No es difícil adivinar el motivo: la facción judaizante de los «falsos hermanos» (Gál 2,4) ha aumentado —después de los diversos conflictos con los adversarios en las comunidades paulinas— y, sobre todo, se ha endurecido. Y como la colecta debía significar un reforzamiento de la comunión, podía ser interpretada como una provocación contra los judaizantes. La demanda de oraciones a los romanos a la vista de esta situación significa la petición de una toma de postura ante su carta, ya que lo expuesto en ella le servirá como explicación de la colecta y como defensa contra la crítica de sus adversarios. Si los romanos apuestan ante Dios en favor de él, esto significará un refuerzo esencial, quizá decisivo, de su posición en Jerusalén. Se trata, en efecto, de una comunidad que radica en el centro de todas las naciones (1,6), que él no ha fundado y, además, se compone de cristianos que viven, unos al estilo judío y otros al estilo pagano; y, sin embargo, esa comunidad se pone a su favor y en contra de sus adversarios. Por lo demás, un lector moderno necesita que se le diga expresamente algo que Pablo consideraba obvio: las auténticas opciones de «política eclesial» se toman orando a Dios y no a través de medidas humanas de «política eclesiástica». Por eso Pablo pide a los romanos que oren por él, y no que aboguen por él en Jerusalén. Esto último se seguirá de lo primero, pero lo decisivo es la postura que ellos tomen ante Dios.

Si la visita a Jerusalén se desarrolla favorablemente, Pablo irá «contento» a Roma, si Dios quiere⁶⁶, y descansará de sus fatigas en compañía de los destinatarios. Por eso, en la bendición final, se encomienda a Dios para el viaje a Jerusalén, a la vez que encomienda la comunidad romana. Las tres fórmulas del v. 5 («constancia» y «consuelo»), del v. 13 («esperanza») y del v. 33 («paz») están referidas específicamente al contexto respectivo. De ahí la impropiedad de considerarlas a nivel de crítica literaria como «duplicados»⁶⁷.

Resumen

Pablo anuncia su visita a Roma; así lo dijo al comienzo de la carta. Sólo aquí, al final de la misma, descubre sus expectativas sobre la visita a los cristianos de esta comunidad. La razón de este proceder

66. La comparación con 1,10; 1 Cor 16,12 aconseja referir διὰ θελήματος θεοῦ a ἐλθόν en lugar de referirlo a συναναπαύσσωμαι.

67. Contra Schmithals, W., *Römerbrief*, 154-156.

no es sólo una cierta inseguridad personal por la situación creada tras el conflicto de Galacia, sino también y sobre todo la necesidad que siente de que los romanos aprueben plenamente su labor evangelizadora como condición previa para confiarles sus planes. Necesitaba desarrollar todo el cuerpo de la carta para poder formularles sus ruegos. Los ruegos son dos: primero, la demanda de ayuda para comenzar su misión en España. Un ruego más fácil de cumplir que el segundo; por eso deja éste para el final, donde lo formulará con una nueva y encajada introducción: pide a los romanos que oren por el éxito de su inminente viaje a Jerusalén, donde entregará la colecta de sus comunidades paganocristianas. Hay mucha polémica en torno a esta colecta, pero de su aceptación depende la unidad de la Iglesia; por eso Pablo necesita la solidaridad de la comunidad romana —como centro de la diáspora cristiana— con la causa de su misión entre los paganos; necesita concretamente la solidaridad *espiritual* con esta operación de la colecta de los paganocristianos de oriente, una solidaridad que se demuestra en la oración a Dios. Pero la condición previa para ello es la aprobación de su evangelio por parte de los romanos. En efecto, tal como están las cosas después del conflicto con los judaizantes, también la aprobación de los *jerosolimitanos* al mensaje paulino es, en el fondo, el requisito para su aceptación de la colecta. El sí de los romanos ante Dios debe favorecer el sí de Jerusalén.

3. 16,1-2 Recomendación de Febe

1 Os recomiendo a nuestra hermana Febe, la diaconisa de la Iglesia de Cencreas; 2 recibidla como cristianos, como corresponde a gente consagrada; poneos a disposición en cualquier asunto que necesite de vosotros, pues ella se ha hecho abogada de muchos, empezando por mí.

Explicación

Con la partícula de transición δέ, Pablo agrega una recomendación personal. Febe⁶⁸ es la portadora de la carta, aunque Pablo no lo diga expresamente (como en 1 Cor 16,15ss; Flp 2,25ss; Col 4,7ss). Pablo la presenta como «hermana», es decir, como cristiana, pero sobre todo (καί) como «diaconisa» de la comunidad de Cencreas, localidad portuaria de Corinto. Parece tratarse de un término oficial, y el pasaje

68. Sobre este nombre procedente de la mitología griega, cf. Gibson, D. M., *Phoebe*: ET 23 (1912) 281; Bauer, *Wörterbuch*, 1708.

sería uno de los primeros testimonios del origen del diaconado⁶⁹ (cf. Flp 1,1 y 1 Tim 3,8.12), nacido del carisma del «servicio» (12,7) y diferente del término que designaba la función de los misioneros (1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6s; 6,4; 11; 6,23) y de sus auxiliares (1 Tes 3,2; Col 1,7; 4,7; Ef 6,21). Es interesante constatar que en Cencreas una mujer desempeñara este ministerio, que no se reduce a una serie de ayudas benéficas en el campo de las necesidades más elementales, sino que incluye las tareas de acogida a cristianos viajeros⁷⁰. Pablo pide a los romanos que la reciban bien en su comunidad. Tiene un asunto (πράγμα) que llevar a cabo en Roma y necesita la ayuda de expertos. Pablo refuerza este ruego señalando que ella realiza esa misma labor en Cencreas con muchos cristianos, entre ellos el propio Pablo.

Muchos exegetas consideran 16,1-23 como una carta (a los efesios) de recomendación para Febe de camino hacia Efeso, carta que originariamente sería independiente de la Carta a los romanos. Las razones que se aducen para ello se han examinado en un estudio anterior⁷¹; se trata de razones poco convincentes o forzadas. Otro tanto cabe decir sobre la pretensión de desgajar solamente 16,3-23 ó 16,20⁷², ya que, si es justa la inclusión de 16,1-2 (y 16,21-22) en la Carta a los romanos, es absurdo separar 16,1s de la siguiente lista de saludos, que no puede constituir una carta aparte⁷³.

4. 16,3-16 Saludos

Bibliografía: Ollrog, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, 1979 (WMANT 50); Id., *Abfassungsverhältnisse von Röm 16*, en D. Lührmann-G. Strecker (eds.), *Kirche. FS G. Bornkamm z. 75. Geburtstag*, Tübingen 1980; Schmithals, W., *Römerbrief*, 125-151; Schnackenburg, R., *Apostels before and during Paul's time*, en *Apostolic History and the Gospel. FS. F. F. Bruce*, 1970, 287-303.

3 Recuerdos a Prisca y Aquila, colaboradores míos en la obra de Cristo Jesús; 4 por salvar mi vida se jugaron el cuello, y no soy yo sólo quien les está agradecido, sino también todas las Iglesias del mundo pagano. 5 Salud a la comunidad que se reúne en su casa.

69. Así la mayoría; cf. Käsemann 391; Cranfield 781.

70. Así Käsemann 391. Ollrog, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50), 1979, 31 nota 136 presume que Febe poseía en Cencreas una casa, fortuna y buenas relaciones, por lo que ejercía la función de «servidora» para muchos cristianos.

71. Cf. tomo I, 38-41; cf. sobre todo Ollrog, W.-H., *Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16*, en D. Lührmann-G. Strecker (eds.), *Kirche. FS G. Bornkamm z. 75. Geburtstag*, Tübingen 1980, 221-244.

72. Cf. los mencionados en Schmithals, W., *Römerbrief*, 134 nota 31; y Schenke, H. M.-Fischer, K. M., *Einleitung in die Schriften des NT I*, Gütersloh 1978, 137-141.

73. Así, de modo convincente, Schmithals, W., *Römerbrief*, 134s. Sobre P46, en cuyo texto está la doxología 16,25-27 entre 15,33 y 16,1-23, cf. tomo I, 36-38.

Recuerdos a mi querido Epéneto, primer fruto de Asia para Cristo. 6 Recuerdos a María, que ha trabajado tanto por vosotros. 7 Recuerdos a Andrónico y Junia, paisanos míos y compañeros de prisión, que son apóstoles insignes e incluso fueron cristianos antes que yo. 8 Recuerdos a Ampliato, mi amigo en el Señor. 9 Recuerdos a Urbano, colaborador mío en la obra de Cristo, y a mi querido Estaquis. 10 Recuerdos a Apeles, que ha dado pruebas de ser todo un cristiano. Recuerdos a la familia de Aristóbulo. 11 Recuerdos a Herodión, mi paisano. Recuerdos a los cristianos de la casa de Narciso. 12 Recuerdos a Trifena y Trifosa, que trabajan duro por el Señor. Recuerdos a mi amiga Pérside, que ha trabajado tanto por el Señor. 13 Recuerdos a Rufo, ese cristiano eminente, y a su madre, que también lo es mía. 14 Recuerdos a Asíncrito, a Flegón, a Hermes, a Patrobas, a Hermas y a los hermanos que viven con ellos. 15 Recuerdos a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, a Olimpo y a todos los consagrados que están con ellos. 16 Saludaos unos a otros con el beso santo. Os saludan todas las comunidades de Cristo.

Análisis

Los saludos están ordenados de forma que Pablo nombra primero a aquellos cristianos presentes en Roma que mayor importancia tienen para su misión (v. 3-7); luego, a aquellos que están ligados más o menos personalmente a él (v. 8-13); y finalmente a dos comunidades domésticas (v. 14s).

La larga lista de saludos de los v. 3-15 es única en el «corpus paulinum» y en el resto de la literatura epistolar neotestamentaria, y exigen por ello una explicación. Pablo sólo suele citar nombres propios en los saludos de sus cartas a sus destinatarios, mientras que los encargos de saludos a terceras personas sólo se constatan en una ocasión y en fórmula general, sin mencionar nombres (Flp 4,21a). La única excepción, la de Col 4,15, se explica por tratarse de una comunidad doméstica foránea: la de Ninfas o Ninfa. Cabe objetar, en general, que Pablo no podía encargar saludos a la comunidad de Roma para cristianos particulares, sobre todo teniendo en cuenta que éstos presumiblemente estarían presentes en la lectura de la carta; lo razonable sería sólo la invitación del v. 16 a saludarse mutuamente con el beso ritual (cf. también 1 Cor 16,20b; 2 Cor 13,12a; 1 Tes 5,26)⁷⁴. Esta observación es correcta cuando se trata de cartas de Pablo dirigidas a sus propias comunidades. Pero la Carta a los romanos va dirigida a una comunidad que le es totalmente desconocida. El hecho de nombrar

74. Así especialmente Schmithals, W., *Römerbrief*, 144.

aquí a los cristianos que conoce por su convivencia en oriente y que sabe que residen ahora en Roma es perfectamente comprensible, y el hecho de encargar a la comunidad destinataria de la carta saludos particulares para aquellas personas tiene sentido porque así Pablo pone en contacto a la mayoría de los cristianos romanos, para él desconocidos, con sus propios conocidos y de ese modo, en fin, el intercambio del beso ritual simboliza esa comunión que él se esfuerza por fomentar en la carta⁷⁵. W. Schmithals propone otra explicación⁷⁶. Considera Rom 16,1-20 como una carta de recomendación para Febe que originariamente iba dirigida a una comunidad doméstica de Efeso. La larga lista de saludos de los vv. 3-15 se referiría a cristianos efesios ausentes, y se explicaría porque la advertencia que Pablo hace en 16,17-20 contra los falsos maestros aprovechando la carta de recomendación, debían conocerla *todos* los cristianos de Efeso. Esta explicación es satisfactoria a primera vista⁷⁷. Pero, en primer lugar, se basa en la premisa, absolutamente indemostrable, de que Rom 16,1-20, a diferencia de lo anterior, va dirigida a una comunidad doméstica de Efeso⁷⁸. Y, en segundo lugar, resultaría inexplicable por qué, según el v. 16b, «todas las comunidades de Cristo» habían de saludar precisamente a esta pequeña comunidad doméstica. Esto es algo demasiado chocante; y un saludo tan extraordinario, tan «ecuménico», sólo se explica por la situación especial y por el objetivo concreto de la Carta a los romanos.

Explicación

3-5a Prisca y Aquila⁷⁹ eran un matrimonio judeocristiano que hubo de abandonar Roma a raíz del edicto de Claudio; colaboraron con Pablo en Corinto (Hech 18,2s), partieron después con él para Efeso (Hech 18,18s) y realizaron allí una labor misionera (Hech 18,26). Poseían

75. Cf. también Ollrog, W.-H., *Abfassungsverhältnisse*, 238-242.

76. Cf. Schmithals, W., *Römerbrief*, 147-151.

77. Cf. también Käsemann 396.

78. Schmithals cree saber cual es esa comunidad doméstica: «la casa de Onesiforo» (Römerbrief, 146s). Razón: de 2 Tim 4,19 se desprende que Aquila y Prisca, al igual que la casa de Onesiforo, son «las familias cristianas más importantes y próximas a Pablo»; y como Rom 16,3-15 no menciona la familia de Onesiforo, «hay que concluir» que ella era la destinataria de Rom 16,1-20 (!).

79. Teniendo en cuenta que el NT nombra siempre a Prisca delante de Aquila — con la excepción de 1 Cor 16,19 (y de Hech 18,2, donde quizá sólo se nombraba originariamente a Aquila)—, parece haber sido ella más importante en la labor misionera, mientras que su esposo ejercía su oficio de tejedor de lona (Hech 18,3). En Hech se utiliza el diminutivo Πρισκιλλὰ. Cf. Ollrog, W.-H., *Paulus*, 24-27. Sobre la catacumba de Prisca en Roma cf. Cranfield 784 nota 1.

en Efeso una casa donde se reunía una comunidad doméstica (1 Cor 16,19; cf. 2 Tim 4,19). Si el pasaje de Rom 16,3ss forma parte efectivamente de la Carta a los romanos, habrían regresado de Efeso a Roma⁸⁰. La razón de ello se desprende de Hech 18,18s: si ambos siguieron ya a Pablo en el traslado de Corinto a Efeso, hubieron de llegar ahora a Roma antes que él, ya que la situación política hacía posible el regreso de los exiliados. Al igual que en Efeso, albergaron en su casa de Roma un grupo comunitario⁸¹. Pablo encarece ante la comunidad romana su gratitud hacia la pareja: ellos le habían salvado (¿en Efeso?) con peligro de sus vidas⁸².

Epéneto aparece nombrado inmediatamente después de Prisca y 5b Aquila, quizá porque formaba parte de su comunidad doméstica. En todo caso, Pablo le califica de «primer fruto de Asia»⁸³; esto significa que fue el primero en abrazar la fe de Cristo al comienzo de la misión de Efeso (¿en la casa de ambos?). Pablo le trata, como a Ampliato (v. 8), Estaquis (v. 9) y Pérside (v. 12), de «amigo», es decir, hermano querido «en el Señor»⁸⁴.

Sigue María o Mariam⁸⁵ (=hebr. *Miryam*), de la que destaca lo 6 mucho que ha trabajado por los destinatarios (ὄμᾶς), se entiende, en la labor misionera⁸⁶. Andrónico y Junia son probablemente un matrimo- 7 nio, como Aquila y Prisca, por lo que habría que leer Ἰουβίαν y no Ἰουβιάων⁸⁷. Pablo no sólo los trata de «paisanos», es decir, judeo-

80. Así Ollrog, W.-H., *Paulus*, 26s, que presume *ibid.* nota 105 que Aquila poseía en Roma un negocio que durante su ausencia era atendido por uno de sus esclavos.

81. D* F G a m desplazan la mención de la comunidad doméstica del v. 5a al v. 3.

82. Sobre la expresión popular «ponen el cuello por alguien» cf. Cl 63, 1; Deissmann, A., *Licht*, 94s. Ollrog, W.-H., *Abfassungsverhältnisse*, 237 hace notar que esta observación en una carta a Efeso era innecesaria e impropia.

83. Sobre ἀπαρχή, cf. 1 Cor 16,15: «la familia de Esteban» en Corinto; 2 Tes 2,13 (cf. sin embargo Trilling, W., *2 Thess.* [EKK XIV], 1980, 120s) y especialmente 1 Cl 42, 4.

84. Sólo en el v. 8. En el v. 5, D F D 1881.2495 pc leen ἐν Χριστῷ.

85. Leen Μαρίαν A B C P Ψ y algunos códices minúsculos; Μαριάμ, P46 N D F G Koiné. Cranfield 787 con nota 4 prefiere la primera lectura y presume un nombre latino, porque Pablo añade, cuando se trata de judeocristianos, συγγενής μου.

86. Sobre κοπιᾶν en este sentido como término mas técnico del lenguaje misional en el cristianismo primitivo cf. v. 12 y especialmente 1 Cor 15,10; Gál 4,11 (εἰς ὄμᾶς); sobre estos textos, von, Harnack, A. Κόπος (κοπιᾶν, οἱ κοπιῶντες) *im frühchristlichen Sprachgebrauch*: ZNW 27 (1928) 1-10; Ollrog, W.-H. *Paulus*, 75.

87. Todos los Padres, hasta bien entrada la edad media, vieron en Junia a la esposa de Andrónico; pero esta interpretación cambió desde el siglo XIII (Gil de Roma); y desde la traducción de Lutero, que siguió la de Faber Stapulensis, se leyó tanto en la exégesis protestante como en la católica, con pocas excepciones, un nombre masculino: «Junías», aunque dicho nombre no existe en toda la literatura y su explicación como forma griega abreviada (*hypocoristicum*) de los nombres latinos (!) Junianus, Junianius, etc. sea filológicamente muy inverosímil. Cf. Lagrange 366; Cranfield 788, y con datos sobre la historia de la exégesis Brooten, B., «Junia... hervorragend unter den Aposteln» (Röm

cristianos, sino que señala que fueron compañeros de prisión y los califica finalmente con un predicado extraordinario: como «eminentes» (ἐπίσημοι) entre los apóstoles que hubo antes de mí»⁸⁸. Según esto, forman parte de los cristianos más antiguos, bien en la comunidad primitiva, bien en la de los «helenistas»; además, trabajaron en la evangelización como pareja de apóstoles ya antes que Pablo (cf. Gál 1,17), pero luego, al parecer, en el círculo de la misión paulina, por lo que fueron encarcelados con él (cf. 1 Cor 4,9ss; 2 Cor 6,4ss; 11,23ss). Esto significa que pertenecen al reducido círculo de aquellos misioneros de vanguardia, denominados «apóstoles», a los que se otorgó una autoridad extraordinaria y a los que el propio Pablo se agregó con posterioridad (como ἔκτρομα 1 Cor 15,8)⁸⁹. Se trata de un círculo más amplio que el grupo de los doce (cf. 1 Cor 15,7 como 15,5). Figuraban entre ellos tanto los «apóstoles» de la comunidad primitiva como los adversarios judaizantes de Pablo (cf. 2 Cor 11,5.13-15), y también apóstoles del centro misional de Antioquía, con Bernabé (cf. 1 Cor 9,6 después de 9,1.5 y Hech 14,4.14), o los apóstoles itinerantes mencionados en la *Didajé* (Did 11,4; cf. Herm v. 3,5,1s; 9,15,4; 16,5; 25,2). Que un matrimonio, un hombre y una mujer, fuesen «apóstoles», pareció desde la edad media algo tan increíble que se prefirió, en lugar del nombre femenino Junia, leer el masculino Junías. Nadie se había escandalizado, en cambio, en toda la Iglesia antigua. No fue un caso aislado en el cristianismo primitivo. Pablo señala en 1 Cor 9,5 el «derecho» (ἐξουσία) de los apóstoles a llevar consigo una mujer como acompañante en los viajes misionales; y Rom 16,7 indica que no eran acompañantes mudas de sus maridos, sino que podían participar en la tarea misional y en la autoridad apostólica (1 Cor 14,33b-36, aunque no sea una glosa, no puede considerarse como norma general). No sólo los nombres griegos, si no sobre todo la estrecha colaboración posterior con Pablo hace suponer que Andrónico y Junia pertenecían al círculo de los «helenistas». El hecho de que Pablo los distinga aquí como apóstoles «insignes» sugiere que para él era de especial importancia, a nivel de «política eclesial», poder contar con tan relevantes apóstoles judeocristianos entre sus

16,7), en Moltmann-Wender, E. (eds.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München-Mainz 1978, 148-151, que anuncia *ibid.* 148 nota 3 la publicación de un estudio pormenorizado «sobre la historia hermenéutica de Rom 16,7 y sobre el hallazgo de inscripciones con el nombre de IOUNIAN», estudio que he podido ver mecanografiado. Cf. Schüssler-Fiorenza, E., *Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano*: Concilium 111 (1976) 9-24.

88. P46 lee la oración de relativo en singular (ὅς); intenta, pues, ya dar la impresión de que la dignidad apostólica sólo compete a Andrónico. El texto occidental (D F G it vg^{ms}; Ambst) se ajusta a Gál 1,17: τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἐν Χριστῷ.

89. Cf. Schnackenburg, R., *Apostles*.

colaboradores, y que destaca ahora este hecho con igual fin que la Carta a los romanos: los destinatarios —judeocristianos y paganocristianos, «fuertes» y «débiles»— deben quedar impresionados ante la presencia entre ellos, no sólo de judeocristianos y paganocristianos en gran número, sino incluso de apóstoles judeocristianos como misioneros ligados a Pablo, con plena confianza recíproca. El hecho de saludarlos significa un aumento de prestigio para Pablo.

El nombre de Ampliato se encuentra a menudo en Roma como nombre de esclavo. Quizá se trata de la persona que figura en una inscripción de la catacumba de Domitila («AMPLIATI»)⁹⁰.

También Urbano y (menos frecuente) Estaquis son nombres de esclavos. Pablo destaca al primero como su «colaborador» (συνεργός)⁹¹. De Apeles subraya que «se acreditó en Cristo», es decir, como auxiliar de misión en el que Pablo podía confiar en situaciones difíciles o peligrosas. Aristóbulo parece ser un propietario no cristiano⁹² que daba ocupación en su casa a algunos cristianos como esclavos. El hecho de que Pablo no mencione los nombres de éstos puede significar que sólo conoce su existencia como grupo. Otro tanto ocurre con la mención de Narciso⁹³, en cuya casa Pablo encarga saludos para «los que están en el Señor», es decir, los cristianos. Antes ha nombrado a un judeocristiano llamado Herodión (¿un herodiano?). Trifena y Trifosa son quizá hermanas gemelas, en todo caso una pareja. Sus nombres, que evocan una vida desahogada (τρυνάω, τρυφή), aparecen quizá en deliberado contraste con la dura labor que han realizado en la misión. También la tercera mujer, Pérside, es una auxiliar a la que Pablo se siente ligado por su especial dedicación a la labor evangelizadora. Rufo aparece calificado como «el elegido en el Señor»; el que lo eligió no es el propio Pablo⁹⁴, sino Dios. Quizá Pablo evoca Mc 15,21, ya que Alejandro y Rufo, que figuran allí, eran sin duda cristianos conocidos (¿en Roma?) en la época del evangelista Marcos. Y si allí se menciona el nombre de su padre, Pablo menciona aquí a la madre de Rufo, tan familiar para él como si fuera la suya propia. En los v. 14s Pablo menciona nombres de determinados grupos a los

90. Cf. sobre el tema y sobre el nombre de Aurelius Ampliatus en la segunda inscripción, Cranfield 790.

91. Sobre este título original paulino y su significado de «mandatario de Dios» que trabaja con Pablo «en la obra común de evangelización», cf. Olrog, W.-H., *Paulus*, 63-72.

92. Quizá un miembro de la familia de Herodes, donde el nombre era frecuente; cf. Cranfield 791s.

93. Sobre él cf. Cranfield 729s.

94. Esto suele expresarse en otros lugares mediante ὁ ἀγαπητός μου o expresiones similares; cf. Cranfield 794. Ambrosiaster 180: «electus enim erat, id est, promotus a Domino ad res eius agendas» (cf. Hech 9,15).

que él saluda globalmente (καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς «y a los que viven con ellos»).

16 Pablo no intenta limitar sus saludos a los nombrados expresamente. Por eso engloba a todos en el saludo general con el «beso ritual», que todos los cristianos de Roma se intercambian en las reuniones. Esta invitación figura también en otras conclusiones de cartas (cf. 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26 y 1 Pe 5,14). El beso como gesto que simboliza la comunicación (cf. Lc 7,45; 22,48) está presente ya en las celebraciones del cristianismo primitivo, donde marcaba sin duda el paso de la parte kerigmática a la celebración eucarística (cf. 1 Cor 16,20 antes de 16,22)⁹⁵. Pablo presupone así en la Carta a los romanos que el lugar de la asamblea es también el lugar de lectura de su carta: con la invitación al intercambio del beso comienza la eucaristía, cena de la comunidad (cf. 1 Cor 10,16s). El v. 16a sugiere que la salutación de los vv. 3-15 es el inicio del saludo mutuo de toda la comunidad.

Pablo va más lejos y hace que «todas las comunidades de Cristo» participen en este saludo mutuo de la comunidad romana. La idea, ligada a la eucaristía, de que en cada celebración está presente toda la Iglesia cobra así especial actualidad en la situación de la Carta a los romanos. La idea de que «todas las comunidades de Cristo» saluden a los destinatarios de la carta se sale de lo corriente, que era el saludo de los colaboradores (Flm 23s; Col 4,10ss) de las comunidades en cuya área Pablo se encontraba al redactar la carta (1 Cor 16,19; Flp 4,22). Aunque esta limitación tampoco es constante; en 2 Cor 13, 12, por ejemplo, saludan «todos los consagrados» (cf. Flp 4,22). Pero en la Carta a los romanos, Pablo está interesado en que todas las comunidades de Cristo coincidan en el evangelio que él ha expuesto en el cuerpo de la carta, de suerte que, si en la colecta todos los paganos cristianos atestiguan su unidad con los judeocristianos de Jerusalén, todos los cristianos coincidan también en el sí a la Carta a los romanos. La intención ecuménica de la carta aparece, pues, con especial claridad en Rom 16,16b⁹⁶.

Resumen

Los saludos a los numerosos conocidos y, en parte, a antiguos colaboradores íntimos que viven ahora en Roma son de especial importancia, porque nos permiten lanzar una ojeada a unas relaciones

95. Cf. Bornkamm, G., *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, en *Ende des Gesetzes*, 123-132. Sobre el «beso ritual» en la incipiente misa, cf. Justino, *Apol.* 65,2. Sobre el tema en general, Stählin, G., en *ThWNT IX*, 140-144; Hofmann, K. M., *Philema hagion* (BFCh II,38), 1938, 1-34, especialmente 23-26.

96. D F G m omiten el v. 16b y añaden el correspondiente al v. 21.

muy personales que Pablo mantuvo con sus colaboradores. A cada uno de ellos le liga algo especial, concreto. Cada nombre le evoca una determinada historia común. Cada persona posee, no sólo su propia idiosincrasia, sino una dignidad especial: no hay ningún servidor de Pablo, sino sólo mandatarios de Dios que trabajan juntos con él al servicio común de la misión; no hay «empleados» (para utilizar nuestro lenguaje), sino «colaboradores».

Pero la larga lista de saludos posee también un sentido «estratégico», por decirlo así. Pablo quiere hacer constar la existencia en Roma de un gran número de personas asociadas a él; así no será un extraño el que pronto solicite el derecho de hospitalidad como misionero itinerante, ni será el apóstol discutido y «especial», el a veces peligroso apóstol que dio que hablar, al menos en oriente, y que posiblemente dará que hablar también antes de su llegada a Roma, sino alguien que pertenece ya indirectamente a esa comunidad, porque muchos de los suyos viven allí. Pablo ha pedido a toda la comunidad que se solidarice con él. Así los saludos que encarga para los suyos, los convierte en saludos que todos los miembros de la comunidad se cruzan entre sí al comienzo de la celebración eucarística con el «beso ritual», y hace, además, que toda la Iglesia esté presente con los saludos de «todas las comunidades de Cristo». La Carta a los romanos muestra de nuevo aquí, en la conclusión, de modo muy concreto su carácter ecuménico.

5. 16,17-20 Advertencia contra los falsos maestros

Bibliografía: Müller, U. B., *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 1975 (StNT 10) 185-190; Müller, K. H., *Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs*, 1969 (StANT XIX), 46-67; Ollrog, W.-H., *Abfassungsverhältnisse von Röm 16*, en D. Lührmann-G. Strecker (eds.), *Kirche. FS G. Bornkamm z. 75. Geburtstag*, Tübingen 1980, 226-234; Schmithals, W., *Die Irrlehrer von Röm 16,17-20*, en Id., *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg 1965 (ThF 35) 159-173.

17 Por favor, hermanos, estad en guardia contra esos que crean disensiones y escándalos opuestos a la doctrina que habéis aprendido; evitadlos. 18 Gente de esa no está al servicio de Cristo nuestro Señor, sino al de su propio estómago, y con zalamerías y halagos engañan a los ingenuos. 19 Sin duda, la respuesta de vuestra fe ha llegado a oídos de todos, y esto me alegra de vosotros; pero además querría que fueseis sabios para lo bueno y perspicaces para lo malo, 20 que el Dios de la paz no tardará en aplastar a Satanás bajo vuestros pies. El favor de nuestro Señor Jesús os acompañe.

Análisis

Este «ex abrupto» polémico después de los saludos sorprende por varias razones. En primer lugar, la polémica aparece repentinamente; tras el v. 16 es obvio esperar la bendición final del v. 20b. En segundo lugar, la nueva introducción con παρακαλῶ δέ («pero os exhorto») subraya el hiato entre el v. 16 y los v. 17ss. En tercer lugar, la polémica interrumpe la serie de los saludos de 16b.21-23⁹⁷. En cuarto lugar, el contexto no ofrece pretexto alguno para esta polémica. Ahora bien, cabe indicar que también en Gál 6,11ss, al final de la carta, se produce un nuevo ataque contra los adversarios, un ataque que coge de sorpresa (es verdad que tampoco está fuera de lugar en el tono polémico de la carta); cf. algo similar en Flp 3,18ss. Pero, sobre todo, encontramos en 1 Cor 16,22 la fórmula de anatema entre la invitación al beso fraterno (v. 20) y la bendición final del v. 23(s); no hay que olvidar que Rom 16,17-20a está situado entre el v. 16b y el v. 20b, y esto explicaría la polémica, desde el punto de vista de la historia de las formas, como glosa del anatema usual en este lugar⁹⁸. No hay que juzgar, sin embargo, el texto como tópico en el sentido de que Pablo intente algo así como una advertencia general partiendo de sus experiencias en sus propias comunidades⁹⁹. No se puede negar que Pablo pone en guardia en el v. 17 contra adversarios concretos y desde una situación actual concreta. No parece que ésta tenga mucho que ver con el conflicto entre los «fuertes» y los «débiles»¹⁰⁰. Cabe pensar, en todo caso, que Pablo se refiere a personas que provocan a los «débiles» o intentan incitarlos a la ruptura con los «fuertes»; pero el lugar apropiado para hablar de tales personas sería 14,1-15,6. Hay que reconocer, pues, que el fragmento sorprende en este lugar.

Sin embargo, no cabe extraer de este hecho, por vía de crítica literaria, un argumento contra la integridad de Rom 16. En efecto, aunque 16,1-16 fuese una carta breve dirigida a Efeso, el fragmento de los v. 17-20a estaría igualmente desencajado. El texto no sugiere en forma alguna que este aviso contra los falsos maestros esté dirigido a las personas saludadas en los v. 3-15 como representantes de toda la comunidad de Efeso¹⁰¹. Y no se puede demostrar que la presencia

de estos falsos maestros fuese mucho más natural en Efeso que en Roma; del propio Pablo se sabe que sufrió persecuciones en Efeso, mas no hay constancia de conflictos con adversarios intraeclesiales (cf. 2 Cor 7,5), y Hech 20,29s es un texto pospaulino.

Pero tampoco aparece fundada la hipótesis de que 16,17-20 sea un texto interpolado¹⁰². En efecto, no cabe afirmar sin más que estos versículos interrumpan e interfieran el contexto de la «lista de saludos» (v. 16b.21-23). El saludo general del v. 16b no exige en modo alguno los saludos especiales de los v. 21-23¹⁰³. Pablo no sigue en esto una regla fija; en 1 Cor 16,19 y en Flp 4,22, después de un saludo general siguen saludos especiales; pero en 1 Cor 16,20 vuelve luego un saludo general. Y en 2 Cor 13,12 sólo figura el saludo general que, al igual que en Rom 16,16, sigue a la invitación al beso fraterno. Después de los v. 17-20, los v. 21-23 dan la impresión de un apéndice, sobre todo tras la bendición final del v. 20b. Ante tal variedad, supone poco la observación de que las exhortaciones finales no figuran en ningún otro lugar entre los saludos¹⁰⁴. Así pues, si el contexto no delata ningún corte, las observaciones filológicas sobre los v. 17-20 que se aducen en favor de la hipótesis de una interpolación del fragmento deben acogerse con cautela. Sorprende, en realidad, la acumulación de *hapax legomena*¹⁰⁵; pero se trata en su mayor parte de palabras que tampoco se encuentran en otros lugares del NT ni en los Padres apostólicos¹⁰⁶. En lo concerniente al contenido, no se puede demostrar que lo dicho sobre la «doctrina» en el v. 17¹⁰⁷ o la evocación apocalíptica del v. 20a¹⁰⁸ sean ajenos a Pablo. Tampoco es argumento en contra la reiteración del 1,8 en 16,19¹⁰⁹, sino más bien un indicio de autenticidad paulina. Con la hipótesis de la interpolación se solucionaría de un plumazo el arduo problema de la identificación de los adversarios contra los que previene 16,17ss; pero esto mismo sería sospechoso. Además, las acusaciones contra ellos en el v. 18 no son típicas de la época, alrededor del año 100 d. C.; faltan lugares paralelos precisos de este período, y el más afín se encuentra en Flp 3,19.

102. Así Ollrog, W.-H., *Abfassungsverhältnisse*, 226-234.

103. *Ibid.*, 228.

104. *Ibid.*, 229 nota 43.

105. *Ibid.*, 230 nota 49.

106. Esto es válido para χρηστολογία, ἀφικεσθαι y εὐλογία en sentido peyorativo. ἄκακος, en cambio, se encuentra con frecuencia en período pospaulino (cf. Did 3, 8 y más a menudo en Herm, como también ἀκακία); asimismo ἐν τάχει. Hay que añadir lo más chocante: en lugar de σκάνδαλα ποιεῖν, Pablo utiliza en 9,33; 14,13 τιθέναι.

107. *Ibid.*, 230 nota 51.

108. *Ibid.*, 232 nota 55-57.

109. *Ibid.*, 233.

97. Así Ollrog, W.-H., *Abfassungsverhältnisse*, 228.

98. Así especialmente Michel 382s; Donfried, K. P., *A Short Note on Romans 16*, en Id. (ed.), *The Romans Debate*, Minneapolis 1977, 50-60, aquí 59s; Ollrog, W.-H., *Abfassungsverhältnisse*, 232 señala el tópico de tales advertencias finales, pero tiene en cuenta el paralelismo con Gál 6,12ss y Flp 3,17ss en Pablo.

99. Así por ejemplo Schmidt 257 y Cranfield 797s.

100. Contra Donfried, K. P., *A Short Note on Romans 16*.

101. Así Schmithals, W., *Römerbrief*, 150s.

Explicación

- 17 Pablo, con una nueva introducción (cf. 15,30), exhorta a la comunidad romana a estar en guardia¹¹⁰ ante ciertas personas que los lectores sin duda conocen (sólo así se explica el artículo τούς). Pablo no da sus nombres —siguiendo el uso de tales polémicas—, sino que se limita a describir sus efectos. Hay personas que «crean disensiones y escándalos». La primera palabra aparece también en el catálogo de vicios de Gál 5,20 (διχοστασίαι entre ἐριθείαι y αἰρέσεις) y la segunda es conocida por 14,13, pero aquí tiene un sentido más fuerte: esas personas intentan hacer apostatar a los cristianos¹¹¹. Tratan, pues, en primer lugar, de romper la unidad de la comunidad y, en segundo lugar, de que los cristianos abandonen el camino de «la doctrina que habéis aprendido», es decir, la enseñanza tradicional kerigmático-parenética que aprende el que abraza la fe cristiana y que se repite constantemente en la asamblea religiosa (cf. 1 Cor 15,1s; 1 Tes 4,1s; 2 Tes 2,15). Pablo se refiere a lo que llama en 6,17 τύπος διδαχῆς. La importancia «fundamental» de esta transmisión de la doctrina y de la conducta aparece en la argumentación teológica del cuerpo de la carta, que trata de exponer y desarrollar esa tradición básica¹¹². Pablo, pues, no pone en guardia contra ciertas opiniones teológicas controvertidas —que él aborda en 14,1-15,13 con otro estilo totalmente distinto—, sino contra el ataque al fundamento común del evangelio. A esas personas no se las puede considerar ni tratar como hermanos; es preciso apartarse de ellas¹¹³. La palabra ἐκκλίνειν implica que no se trata de miembros de la comunidad romana, sino que vienen de fuera; no se les debe dar acogida ni admitir en la vida de la comunidad.
- 18 Son, en efecto, personas que «no están al servicio de Cristo nuestro Señor», sino de «su propio estómago». «Estar al servicio de Cristo» significa en 12,11; 14,18; Col 3,24; Ef 6,7 la vida cristiana en la convivencia eclesial de cada día, cuyo criterio orientador es el *Kyrios*. Si la expresión significa eso, Pablo niega a tales maestros la condición cristiana. Pero es posible también que Pablo emita este juicio polémico

en un sentido especial: el de negarles toda autoridad como δοῦλοι Χριστοῦ (cf. 1,1). Entonces se trataría de personas que vienen a Roma con la pretensión de estar como misioneros «al servicio de Cristo», para ser acogidos como tales; pero Pablo los desenmascara, al igual que a los adversarios de 2 Cor 11,13-15, como falsos «servidores de Cristo», como servidores de Satanás (cf. v. 20). Esto es probable, porque Pablo combate también en Flp 3,18s a misioneros judaizantes (¿o judíos?) como «enemigos de la cruz de Cristo», «cuyo Dios es el estómago y ponen su gloria en sus vergüenzas, centrados como están en lo terreno». Si allí se insinúa que estos adversarios han perdido toda autoridad como misioneros porque no les importa el anuncio del núcleo del evangelio, la cruz de Cristo, ni buscan el servicio de Dios (Rom 6,12s), sino sus propios intereses terrenos, Pablo puede decir aquí otro tanto: los adversarios no sirven (como ellos afirman) a Cristo «nuestro Señor» (el *Kyrios* a que hace referencia la profesión bautismal: cf. 10,9s; Flp 2,11; 1 Cor 12,3), sino a «su propio estómago», es decir, a sí mismos. Pablo subraya ἐαυτῶν frente a τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ. No se trata, pues, de calificar a los adversarios de «libertinos» cuyo lema es lo expresado en 1 Cor 15,32 o en 1 Cor 6,12 (cf. 13ss)¹¹⁴, sino de una descalificación global de tales gentes¹¹⁵, que pretenden ser servidores de Cristo y en realidad trabajan para sí mismos, «para su estómago» («para su propio bolsillo», en el lenguaje actual), como dice también la acusación de 2 Cor 11,20; Gál 6,12s; Tit 1,10s¹¹⁶. En términos parecidos se descalifica ya en 3 Mac 7,11 a los judíos «que desertan del Dios santo y de la ley de Dios» como personas que «transgreden los preceptos divinos para seguir los dictados de su estómago»¹¹⁷. La polémica contra doctrinas peligrosas ha inducido en todos los tiempos a utilizar, en lugar de argumentos, la descalificación moral del adversario. Así, estos «siervos de Cristo» no son únicamente

114. Así Appel, H., *Einleitung in das Neue Testament*, 1922, 47; Michel 384 lo contempla como posibilidad. Schmithals, W., *Irrlehre*, 168 considera que los adversarios eran gnósticos judeocristianos libertinos; también Käsemann 388.

115. Así, con razón, Schlier 448. De modo similar juzga la polémica de Flp 3,18s por ejemplo Barth, G., *Der Brief an die Philipper* (ZBKNT 9) 1979, 67; sobre Gál 6,12s por ejemplo Mussner, F., *Der Galaterbrief* (HTk IX), 1974, 411; Betz, H. D., *Galatians*, Philadelphia 1979, 314 («such a polemic is, in terms of rhetoric, clearly an expression of indignatio, with a good dose of amplificatio»); sobre Tit 1,10s Brox, N., *Die Pastoralbriefe* (RNT 7,2), 1969, 287s.

116. Cranfield 800 cita a Tomás de Aquino, *Röm.* 1218: «Non enim praedicabant propter gloriam Christi, sed propter questum, ut suum ventrem implerant»; así ya Orígenes en Rufino, *Röm.* 1283.

117. También se remiten con frecuencia a AsMos 7, donde sin embargo el texto está tan corrompido que no resulta claro contra qué personas se polemiza; pero, en todo caso, son judíos que «dicen ser justos», pero a los que se caracteriza como «personas mentirosas, que viven sólo para complacerse..., para banquetear todo el día».

110. En lugar de παρακαλῶ, D* latt leen ἐρωτῶ; y en lugar de σκοπεῖν, D F G (a) m; Spec: ἀσφαλῶς σκοπεῖτε. Sobre σκοπεῖν en tal contexto cf. Flp 3,17; Lc 11,35; también Gál 6,1. Sobre el carácter literario de la exhortación en infinitivo —a diferencia del estilo de predicación en imperativo (v. 17)— cf. Müller, U. B., *Prophetie*, 186.

111. Cf. Mt 13,41; 18,7 par; Ap 2,14 y σκανδαλίζειν, por ejemplo, Mc 4,17 par; 9,42 par; Mt 24,10. Cf. Müller, K. H., *Anstoss und Gericht* (StANT 19), 1969 46-67; con numerosos paralelos de Qumrán (especialmente IQH 16,15 «no hay que ponerle ningún obstáculo para alejarle de los preceptos de la alianza) y de la tradición rabínica.

112. Cf. tomo I, 107s.

113. La lectura ἐκκλίνετε (P46 N² A D F G Koiné) actualiza lo que el v. 17 formula como exhortación apremiante, pero como universalmente válida.

falsos siervos, sino gente que en realidad sólo persigue su propio provecho.

Tales personas engañan a los ingenuos¹¹⁸ con zalamerías y halagos¹¹⁹. Aunque los cristianos no deben ser maliciosos, tampoco han de incurrir en esa ingenuidad del perpetuo 'biempensante' que sólo quiere ver lo bueno en todo y es incapaz de decir un «no» rotundo.

19 Pablo sabe que sus lectores no son tan ingenuos. No; su espíritu cristiano, su «obediencia» a Cristo, el Señor, es de sobra conocida (cf. 1,8); y Pablo no puede menos de alegrarse de ello¹²⁰. Pero él desea que sean sabios para lo bueno y perspicaces para lo malo¹²¹; Flp 2,15. No es fácil decidir si la sutil combinación de prudencia y perspicacia es un eco de Mt 10,16b¹²².

20 La bendición final de 15,33 pasa a ser ahora promesa de seguridad escatológica que implica al mismo tiempo una maldición contra los adversarios¹²³. Dios traerá¹²⁴ la paz a los cristianos romanos aplastando a Satanás bajo sus pies¹²⁵. Esto sólo quiere decir, a tenor del contexto, que los adversarios como los que se describen en 2 Cor 11,14s son funcionarios del diablo¹²⁶. Pablo añade a la promesa, en el v. 20b, la acostumbrada bendición final¹²⁷ que «implora del favor de nuestro Señor Jesús» lo que 15,33 ha implorado del «Dios de la paz»¹²⁸.

118. Χρηστολογία y εὐλογία forman una hendiadis; cf. Käsemann 398. Llama la atención el uso de εὐλογία en sentido peyorativo, cuando Pablo emplea la palabra en otros pasajes en sentido marcadamente positivo.

119. Sobre ἄκακοι en este sentido negativo de ingenuidad crédula, cf. Bauer, *Wörterbuch*, 57s; Cranfield 800s.

120. P46 D* F G 33.323.1881 pc latt enlazan esta frase directamente con la anterior: χαίρω οὖν ἐφ' ὑμῖν. N² D² Ψ Koiné sy^h añaden τὸ ἐφ' ὑμῖν.

121. D* F G mg^{ms}; y^h Spec conectan paratácticamente con καί. P46 combina con καί ἠέλω δέ. También N A C Koiné sy^h Cl acentúan los dos infinitivos mediante μέν—δέ.

122. Cf. el mismo tema sin la resonancia del *logion* de Mt en 1 Cor 14,20.

123. Cf. Müller, U. B., *Prophetie*, 188.

124. A 365.630 pc f g t vg^{cl}; Spec presentan el optativo.

125. Cf. Sal 91,92; Test Z 6,6; Test L 18,12; Lc 10,18-20. Como fondo está Gén 3,15. Sobre el origen demoníaco de σκάνδαλα en Qumrán, en otros textos judíos y textos mandeos, cf. Müller, K. H., *Anstoss*, 61-66.

126. Contra Cranfield 803.

127. D F G m vg^{ms} omiten la bendición final en este lugar y la desplazan como v. 24 después del v. 23.

128. Se trata de una repetición abreviada de la bendición introductoria (1,7b), que en las cartas paulinas aparece en lugar de la conclusión corriente de las cartas, ἐρρωσθε. Cf. en el mismo texto 1 Cor 16,23 (sin ἡμῶν); 1 Tes 5,28 (con adición de Χριστοῦ); 2 Tes 3,18 (igualmente, y con πάντων añadido); Gál 6,18; Flp 4,23; Flm 25 (en lugar de μεθ' ὑμῶν: μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν). En 2 Cor 13,13 aparece la fórmula «trinitaria».

Resumen

Antes de concluir la carta, Pablo añade, de modo sorprendente, una advertencia contra falsos maestros de la fe cuyo tono polémico contrasta con todo lo que ha escrito antes en forma no polémica. No se observa una conexión con el texto anterior. Por eso, sólo cabe explicar la adición de este breve fragmento diciendo que Pablo ha recibido al final de la carta alguna nueva noticia tan alarmante que deja de lado toda cautela y decide poner en guardia a la comunidad. Esta noticia es que viajan camino de Roma algunas personas que se califican de «servidores de Cristo», que se presentan, pues, como misioneros autorizados por Cristo, pero que a juicio de Pablo no son sino funcionarios de Satanás que destruyen la unidad de la comunidad e intentan apartarla de la tradición eclesial. Estas personas, al parecer, aún no han llegado a Roma; por eso su exhortación se dirige a prevenir a la comunidad para que no las acojan ni se fíen de ellas.

La polémica contra estos «falsos maestros» es tan viva como imprecisa. Las polémicas de este tipo no suelen mencionar el nombre de los adversarios ni se dignan dar una descripción de ellos. Lo único reseñable de tales personas es que son malvadas hasta la raíz y que se sirven de medios refinados para lograr pérfidos fines. Se intenta demostrar lo uno y lo otro, no sólo mediante la información o en discusión con ellos, sino con acusaciones tajantes. Así los lectores se enteran primero de que se trata de personas que intentan sembrar disensiones y apartarlos de la doctrina de la fe; segundo, de que no son (como ellos afirman) servidores de Cristo, sino de su propio interés; y, tercero, de que proceden con mucha astucia para engañar a los incautos y lograr así sus fines. No se puede asegurar que estas expresiones sean recursos tomados del arsenal de lucha contra los herejes; pero tampoco se trata de una descripción exacta, sino de un cuadro cuyos rasgos obedecen mucho más a la visión crítica de Pablo y a ciertos lugares comunes de la polémica antiherética del cristianismo primitivo que a la exposición objetiva de aquellas personas y de sus propósitos. Por eso resulta imposible inferir nada concreto de esta advertencia de Pablo sobre los adversarios mismos. Sólo cabe identificarlos por vía histórica estudiando otros materiales e insertándolos hipotéticamente en el cuadro global de la situación concreta durante la época en que se escribió la Carta a los romanos.

Si partimos de que se trata de personas conocidas de Pablo, sobre las que éste tiene formado su juicio, es obvio relacionarlas con aquellos adversarios con los que sostuvo discusiones precisamente en el período de la Carta a los romanos: los llamados judaizantes, que buscaron en

Galacia exactamente aquello que Pablo considera en Rom 16,17 como la intención de sus adversarios de Roma: la apostasía del evangelio (Gál 1,6s) y la destrucción de la comunidad (Gál 5,15.26). Ahora bien, por la Carta a los gálatas sabemos al menos el objetivo principal de aquellos adversarios: la circuncisión de los paganocristianos y, con ella, el compromiso de fidelidad a la *torá* (Gál 5,2-4; 6,12)¹²⁹. La Carta a los romanos no deja entrever nada en este sentido. El aviso de Rom 16,17s es sólo una breve adición al final de la carta que no permite adivinar el contenido de la polémica. Mas, por otra parte, los adversarios tampoco eran desconocidos en Roma; cabe suponer que son los judaizantes los adversarios que Pablo tiene presentes en el cuerpo de la carta, para inmunizar de antemano a la comunidad romana contra posibles intentos de desviación. Pero esto significa que al menos los antiguos colaboradores que viven en Roma están enterados de la clase de personas que se encaminan hacia Roma antes de que el propio Pablo llegue allí.

Ahora bien, no debe considerarse el conflicto gálata aisladamente, sino en relación con otras disputas con adversarios judeocristianos de Corinto y Filipo¹³⁰. Estos también exigen la circuncisión de los paganocristianos (Flp 3,2); pero allí se trata del intento, casi del logro, de separar del apóstol a la comunidad formada en aquel punto extremo de la misión paulina de Acaya. Todo esto tiene afinidades con el texto de Rom 16,17s: la pretensión de ser «servidores de Cristo» es paralela a la de los «pseudoapóstoles» de 2 Cor 11,23 como *διάκονοι Χριστοῦ* (cf. 2 Cor 11,13-15 con Rom 16,20). La descalificación con el calificativo de «servidores de su propio estómago» encuentra un paralelo casi literal en Flp 3,19 (cf. también Gál 6,12s).

Las tres polémicas sostenidas con adversarios judeocristianos de Corinto, Filipo y Galacia definen sustancialmente el clima de los dos años anteriores a la redacción por Pablo de la Carta a los romanos. Las tres están relacionadas entre sí objetivamente, y no sólo en la persona de Pablo. Aunque hoy sea muy discutida la hipótesis de F. C. Baur sobre una campaña judaizante contra Pablo en sus comunidades, esa hipótesis sigue siendo, al parecer, la reconstrucción más convincente de los acontecimientos de estos dos años. Sólo ella es capaz de explicar por qué estos diversos conflictos de Pablo en sus comunidades influyeron en sus relaciones con la comunidad primitiva

129. Cf. Wilckens, U., *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses*: NTS 28 (1982).

130. Algunos suponen que Flp 3,2s es una primera carta que Pablo escribió a los cristianos de Filipos; pero esto no consta con seguridad.

de Jerusalén, influencia que Pablo esperaba contrarrestar con la gran operación de la colecta. Pablo consideró que el poder de sus adversarios era tan grande que vio seriamente amenazada la aceptación de la colecta en Jerusalén y hubo de pedir ayuda a los cristianos de Roma. Los judaizantes cuestionaban su apostolado entre los paganos y su anuncio del evangelio al margen de la ley mosaica como base de su misión apostólica; Pablo tenía su influencia en Jerusalén y hubo de reaccionar contra ella con la iniciativa de llevar la colecta a Jerusalén, para continuar luego su misión evangelizadora en occidente. Cuando, en el momento de finalizar la Carta a los romanos, se enteró de que sus adversarios judaizantes viajaban a occidente antes que él para prepararle un ambiente hostil (idea expresada con los términos *διχοστασίαι* y *σκάνδαλα* del v. 17), se comprende perfectamente que no dudará en poner en guardia a sus lectores de modo directo y apremiante contra aquellos adversarios y agregara este aviso como apéndice de la carta antes de expedirla¹³¹.

6. 16,21-23 Saludos finales

21 Saludos de mi colaborador Timoteo y de Lucio, Jasón y Sosípatro. 22 Yo, Tercio, el amanuense, os mando un saludo cristiano. 23 Saludos de Gayo, que me da hospitalidad a mí y a toda esta comunidad. Saludos de Erasto, tesorero de la ciudad, y de nuestro hermano Cuarto.

Análisis

Aunque sea evidente que se trata de apéndices, no es fácil explicar estos saludos: saludan primero personalmente los colaboradores que se encuentran con Pablo (v. 21); luego, el amanuense da su nombre; saludan, por último, algunos miembros de la comunidad corintia que se alojan con Pablo¹³².

131. En favor de la hipótesis sobre los judaizantes como adversarios aludidos en Rom 16,17s se inclinan Suhl, A., *Paulus*, 282; Schenke, H. M.-Fischer, K. M., *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments* I, Gütersloh 1978, 139, pero con el matiz problemático de que Pablo lucha aquí contra «representantes de la Iglesia oficial, especialmente contra el nuevo frente Antioquía-Jerusalén».

132. No se comprende bien la irritación de Käsemann 400 al hablar del «desorden» existente al final de Rom 16, por lo que es preciso, a su juicio, separarlo del resto de la carta, tan bien concebido.

Explicación

21 Precede Timoteo que merece sin duda el calificativo de «el colaborador»¹³³; junto a él Lucio, que se identifica o bien con el Lucas «colaborador» mencionado en Flm 24 (cf. Col 4,14; 2 Tim 4,11)¹³⁴ o con el Lucio del antiguo círculo dirigente antioqueno (Hech 13,1); Jasón, que quizá se identifica con el anfitrión de Pablo en Tesalónica según Hech 17,5ss; y Sosípatro, que es sin duda aquel Sopatro, hijo de Pirro, de Berea, que según el relato de Hech 20,4 formaba parte de la delegación de colectas. Por eso se ha supuesto que los mencionados en el v. 21 eran los miembros de esta delegación que se hallaban presentes en aquel momento¹³⁵. Pablo no los presenta aquí como tales, sino sólo como judeocristianos.

22 La carta debe concluir con el saludo del amanuense.

23 Los siguientes saludos son claramente adiciones posteriores: el primero es de Gayo, en cuya casa Pablo se hospeda y al que éste elogia con la observación de que «toda la Iglesia» está de huésped en su casa, es decir, en ella encuentran alojamiento los viajeros cristianos que llegan a Corinto, por lo que la palabra ἐκκλησία debe entenderse aquí en sentido ecuménico. No se le puede identificar con el macedonio nombrado en Hech 19,29 ni con el Gayo de Derbe mencionado en Hech 20,4, pero sí con el Gayo al que el propio Pablo bautizó según 1 Cor 1,14. Aparece en segundo lugar Erasto, como «tesorero de la ciudad», es decir, funcionario responsable de las finanzas locales¹³⁶. Por eso no se le puede confundir con el colaborador mencionado en Hech 19,21s, al que Pablo envió de Efeso a Macedonia, si bien de éste se dice en 2 Tim 4,20 que «permaneció en Corinto». Por último saluda un cristiano («hermano») llamado Cuarto¹³⁷.

133. Sobre Timoteo cf. Ollrog, W.-H., *Paulus*, 20-23.

134. «Lucas» es la forma helenizada del nombre latino «Lucius»; cf. Bl-Debr-Rehkopf § 125,2 nota 6. En favor de esa identificación realmente clarificadora aboga Cranfield 805.

135. Así por ejemplo Georgi, D., *Die Kollekte des Paulus für Jerusalem* (ThF 38), Hamburg 1965, 80; Ollrog, W.-D., *Paulus*, 58. Contra esta opinión, Käsemann 401 con su poco claro argumento de que los judeocristianos no podían llevar las colectas como representantes de comunidades paganocristianas.

136. Sobre este ministerio, cf. Cadbury, H. J., *Erastus of Corinth*: JBL 50 (1931) 42-58; Theissen, G., *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums*, en Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), 1979, 231-271, aquí 236-245, que postula la posibilidad de que este tesorero, Erastos, se identifique con el noble Erastus que menciona una inscripción corintia procedente probablemente de mediados del siglo I a. C.

137. D F G m vg^{ms} añaden al v. 24, con texto parcialmente diverso, el saludo final que han omitido en el v. 20; pero otros muchos manuscritos, entre ellos todos los que

7. 16,25-27 Doxología final

Bibliografía: Aland, K., *Der Schluss und die ursprüngliche Gestalt der Römerbriefes*, en Id., *Neutestamentliche Entwürfe* (TB 63), 1979, 284-301; Dupont, J., *Pour l'histoire de la Doxologie finale de l'Épître aux Romains*: RBen 63 (1948) 3-22; Dewailly, L. M., *Mystère et silence dans Rom XVI,25*: NTS 14 (1967-1968) 111-118; Kamlah, E., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Schlussdoxologie des Römerbriefes*, Dis. Tübingen 1955: Lührmann, D., *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden* (WMANT 16), 1965; Schmithals, W., *Römerbrief*, 108-134; Schumacher, R., *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes* (NTA 14), 1929, 125.

25 A aquel que tiene poder para afianzaros de acuerdo con mi evangelio y la proclamación de Jesucristo, con la revelación de un secreto callado por incontables siglos, 26 pero manifestado ahora y, por disposición de Dios eterno, comunicado con escritos proféticos a todos los pueblos para que respondan con la fe, 27 a Dios, el único sabio, por medio de Jesucristo, sea la gloria por siempre, amén.

Análisis

Ya se ha indicado¹³⁸, al hilo del análisis de unos textos inconexos y de precaria transmisión, que los v. 25-27 son una adición secundaria con la que un «redactor» posterior puso fin, en forma solemne, a la

omiten la doxología, posponen ésta a 14,23 o la omiten; cf. Cranfield 6, y una visión global en Aland, K., *Der Schluss des Römerbriefes*, en Id., *Neutestamentliche Entwürfe* (TB 63), 1979, 284-301, aquí 287-290.

138. Cf. I, 35-38. Aland, K., *Schluss*, ha efectuado un nuevo y penetrante análisis sobre la base de una construcción de todo el material manuscrito hasta ahora conocido. Explica el texto de Marción, que finaliza con 14,23, como abreviación arbitraria (*ibid.* 294). El texto carecía así de conclusión, por lo cual se añadió pronto el fragmento 16,25-27. Pero independientemente de ello hubo, según Aland, diversas redacciones del texto: una «oriental» (1,1-16,23.25-27) y otra «occidental» (1,1-16,24). El texto de P46 (1,1-15,33; 16,25-27), en fin, presupone un bloque, 1,1-15,33, que no era el original, y que sólo pudo haber nacido por la deliberada omisión del contenido de 16,1-23, irrelevante para el uso eclesial (*ibid.*, 297s). En cambio, el texto del códice minúsculo reordenado 1506 (1,1-14,23; 16,25-27; 15,1-33; 16,25-27) procede del texto de Marción y no puede considerarse como segundo testigo de un texto 1,1-15,33 junto a P46, dada la existencia de una gran laguna en el manuscrito entre 15,33 y 16,25-27, donde se prevé con toda claridad 16,1-23, pero que se omitió por razones inexplicables (*ibid.*). En lo que respecta a la figura original del texto de la Carta a los romanos, está claro que el análisis de Aland va más allá que la opinión defendida por nosotros en tomo I, 38: 1,1-16,23 (sobre la razón de que no poseamos hasta ahora ninguna prueba en favor de esa figura original del texto cf. *ibid.* 295).

Carta a los romanos. Se trata de una doxología hímica estilísticamente correcta, inspirada en la liturgia, donde tiene su «Sitz im Leben»¹³⁹. Consta de una sola frase nominal de alabanza a Dios en una serie bien conexas, pero recargada de giros formales. Precede un participio en dativo, del que depende un infinitivo que se completa a su vez mediante dos determinaciones paralelas con κατά; la última de ellas contiene la palabra clave «secreto» (μυστήριον), que se explicita con tres participios pasivos en «paralelismus membrorum». La frase del v. 27 vuelve al comienzo y nombra a Dios en dativo, pero luego se interrumpe, ya que la alabanza a la que apunta todo el texto se expresa en oración de relativo. Pero se trata de un anacoluto aparente; el pronombre relativo ὃ puede tener fuerza demostrativa porque esta frase debe entenderse como responsorio pronunciado por la comunidad¹⁴⁰.

El lenguaje litúrgico apenas permite saber si esta doxología procede de Pablo y el «redactor» la intercaló en este lugar, o si éste la formuló por su cuenta. Lo primero no se puede descartar de modo tajante, si se atiende al lenguaje y al contenido, ya que nada hay en la doxología que el propio Pablo no hubiera podido tomar de la tradición litúrgica¹⁴¹. Pero las expresiones son tan similares a las de la Carta a los colosenses y a los efesios, que parece más lógico atribuir las a un redactor post-paulino que al propio Pablo¹⁴². Hay que añadir una observación que es decisiva a mi juicio: 16,25s recoge los temas de la introducción 1,1-7 de modo tan llamativo que se advierte una intención específicamente literaria de agregar la conclusión como el último eslabón de una cadena, y redondear así toda la carta. Esto sólo puede ser obra de un redactor que no recogió la doxología en bloque, sino que la retocó en el estilo litúrgico con este fin.

Explicación

25 Dios tiene poder para «fortalecer» a los destinatarios. El poder se entiende aquí —a diferencia de 1,11— como fuerza para «resistir» las contrariedades y conflictos del período preescatológico (cf. 1 Tes 3,13; 2 Tes 2,17; 3,3; 1 Pe 5,10s; también Sant 5,8; Ap 3,2). Esto se produce «conforme» (κατά) al evangelio que Pablo anuncia, a saber (καί), la

139. Cf. Kamlah, E., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*. Sobre el trasfondo veterotestamentario cf. Lohmeyer, E., *Das Vaterunser*, Göttingen³1952, 164-167; también Deichgräber, R., *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (StUNT 5), 1967, 39.

140. Así, de modo convincente, Kamlah, E., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 72,86 y Käsemann 403; Schlier 452; Cranfield 814.

141. Así lo señala, con razón, Schmithals, W., *Römerbrief*, 119s.

142. Así también Käsemann 407; Cranfield 809.

«proclamación de Jesucristo». El texto no se refiere a la predicación específicamente paulina frente a otras, sino al único evangelio que tiene a Jesucristo como contenido (cf. 1,3s) y cuyo anunciador, Pablo, es destacado por el «redactor» (cf. igualmente 1 Tim 2,8). El fortalecimiento se produce, en segundo lugar, en el sentido de que el evangelio revela el secreto de Dios callado por «incontables siglos»¹⁴³ y ahora manifestado. La palabra σεσιγημένου, contrapuesta a φανερωθέντος, significa que el secreto de Dios no se había divulgado ni llegó a oídos de ningún ser humano (cf. 1 Cor 2,9)¹⁴⁴. Por eso aquí no se insinúa la idea del silencio antes de la creación (cf. IV Esd 6,38-40; 7,30; sBar 3,7) —ya que no es el acto creador, sino la revelación de Cristo lo que rompe el silencio¹⁴⁵— ni la idea de Sab 18,14, donde se habla del silencio del mundo a que se ha «reducido» la palabra de Dios; se trata más bien del silencio en el que Dios mantuvo hasta ahora su secreto antes de su revelación (σεσιγημένου es *passivum divinum*, como correlativamente φανερωθέντος). Todo el peso de la proposición recae, pues, en el hecho de la revelación, que ahora se anuncia en el evangelio: Dios ha hecho accesible en Jesucristo lo que había mantenido oculto a los hombres, lo que él sólo sabía. El contenido de este último «secreto» que ahora se hace público tiene que ver con el nombre de Jesucristo, pero el texto no lo expone de modo explícito. Partiendo del sentido de la palabra (ἴ) en la tradición apocalíptica¹⁴⁶ y del uso del término griego correspondiente μυστήριον en el NT¹⁴⁷, cabe decir lo siguiente: el término «secreto» designa una realidad que, si bien escapa totalmente al conocimiento humano, determina de modo fundamental y definitivo la vida y el destino humano; con otras palabras, algo vital para el hombre. Por eso el conocimiento del «secreto» está reservado a Dios, ya que el hombre no tiene acceso al origen ni a las razones ni a los fines últimos de la realidad de su vida y del mundo como creación de Dios, ni debe tenerlo. El principio de que la vida depende en última instancia de ciertos

143. Sobre el dativo temporal, cf. Bl-Debr-Rehkopf § 201 con nota 2.

144. Cf. Cranfield 810 nota 3.

145. Contra Käsemann 405. Partiendo de 1,20, sólo cabe afirmar que el contenido del «secreto» es diferente del «poder y la divinidad» de Dios, que él ha dado a conocer por vía racional a los hombres; algo, por tanto, que no sólo estaba oculto antes de la creación, sino que permanece oculto después.

146. Cf. Bomkamm, G., Μυστήριον, en ThWNT IV, 820-823, que introduce en la historia del significado griego y helenístico (*ibid.*, 810-820). Sobre el lenguaje veterotestamentario y judío cf. también Brown, R. E., *The Semitic Background of the NT 'mysterion'*: Bib 39 (1958) 426-448; 40 (1959) 70-87.

147. Cf. en Pablo especialmente 1 Cor 2,6-9; 4,1, y los misterios escatológicos en 1 Cor 15,51; Rom 11,25; Col 1,26s; 2,2; 4,3; Ef 1,9 3,3s.9:6,19; en textos extrapaulinos, Mc 4,11 par.

secretos que sólo Dios, y no el hombre, conoce, constituye el verdadero sentido de la diferencia entre Dios y el hombre, una diferencia irreductible que hace que el hombre tenga que ser *salvado* por Dios.

«Jesucristo» es el nombre que decide sobre la *realidad* de esta salvación escatológica; en efecto — así cabe glosar la palabra «evangelio» — lo que la razón del hombre *no* ha visto ni puede ver en el «poder y la divinidad» de Dios (1,20) es que su poder infinito se ha convertido en el poder inabarcado e inabarcable de su amor, por el que Dios mismo, en su «divinidad», se ha ligado a Jesucristo crucificado. En este último sentido sólo puede haber conocimiento de Dios en el conocimiento de Cristo, y esto significa: como conocimiento revelado, como conocimiento —divulgado por Dios mismo— de la última dimensión «misteriosa» de toda realidad, que consiste en que el *poder* de Dios se ha convertido en su *amor* salvador.

El texto explica seguidamente la expresión φανερωθέντος δὲ νῦν en relación con el instrumento y el fin de la revelación en Cristo¹⁴⁸. Su instrumento son «los escritos proféticos»; así el «redactor» intenta recoger el texto de 1,2, pero en otro sentido: no alude a los escritos del antiguo testamento en su función de promesa y testimonio de cara al acontecimiento de Cristo (cf. también 3,21; 15,4), sino al canon, ya en estado germinal, de las sagradas Escrituras, cuyo carácter «profético» consiste para él, discípulo de Pablo, en la revelación (en sentido griego) del «secreto»¹⁴⁹ (cf. un sentido similar en 1 Pe 1,16-21). Si para él, discípulo de Pablo, entre esos escritos está la Carta a los romanos, que él completa con esta doxología, como el resto de las cartas paulinas¹⁵⁰, este pasaje contiene directamente algo así como una convalidación de la

148. Τε («y») indica claramente que «escritos proféticos» no se refiere a φανερωθέντος, sino ya a γνωρισθέντος; así lo señala, con razón, Cranfield 811s contra Käsemann 401. Pero este «y» (τε) une muy estrechamente la segunda construcción participial con φανερωθέντος, aclarando su función (epexegetica) de especificar el «conocimiento» que se produce en la «revelación». En Orígenes y en algunos manuscritos de Jerónimo se encuentra después de γραφῶν προφητικῶν el añadido: καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, refiriendo así la revelación a la «aparición» de nuestro Señor Jesucristo, pero orientando por otra parte, con el τε correspondiente a καί, el giro «mediante escritos proféticos» a φανερωθέντος, cosa que hacen también, erróneamente, algunos exegetas en su traducción; por ejemplo, Barrett 287 y Käsemann 401.

149. Así, con acierto, Schmithals, W., *Römerbrief*, 121s; Lührmann, D., *Offenbarungsverständnis*, 123; Käsemann 406 y, con reservas, Schlier 454. Cranfield 812, en cambio, sigue la interpretación corriente, como referencia al antiguo testamento, aunque el contexto del v. 26 lo desmiente, a mi juicio.

150. Aland, K., *Schluss*, 296s e Id., *Die Entstehung des Corpus Paulinum*, 302-350 ponen en duda que la doxología sea la conclusión, no sólo de la Carta a los romanos, sino también de un primer *corpus paulinum* (así Schmithals, W., *Römerbrief*, 117-122).

carta (cf. en otra línea Jn 21,24). El «Dios eterno»¹⁵¹ dio al apóstol el encargo¹⁵² de dar a conocer¹⁵³ la revelación de Cristo a todos los pueblos (mediante la proclamación del evangelio, v. 25), para que lleguen a la respuesta de fe que Pablo mencionó en 1,5.

El fondo tradicional de esta afirmación de los v. 25b-26 se puede constatar en diversos textos que contraponen de modo similar la revelación de «ahora» a su ocultamiento anterior: cf. 1 Cor 2,7-9; Col 1,26s; Ef 3,5.9s; 2 Tim 1,9b-10a; Tit 1,2s; 1 Pe 1,20¹⁵⁴. Así la interpretación apocalíptica, según la cual Dios ocultó a los hombres los secretos cósmicos y sobre todo, escatológicos, pero los ha dado a conocer con antelación a algunos videntes proféticos; cf. Dan 2,28 y especialmente 1 QHAb 7,4-6: Dios «comunicó (κ) al maestro de la justicia todos los secretos (κ) de las palabras de sus siervos, los profetas»; cf. 1QH 4,27s: «Tú me instruíste en tus maravillosos secretos»¹⁵⁵. Este esquema de revelación enlaza, sin embargo, en Rom 16,25s con la idea cristiana de la misión universal entre los pueblos, que hunde su raíz en la tradición de las apariciones del Resucitado (cf. 1,5; Gál 1,15s; Mt 28,19s; Lc 24,47; Mc 16,15s; Hech 9,15; 22,14s; 26,17s); y en el himno de 1 Tim 3,16 se combina de un modo peculiar con la idea de revelación¹⁵⁶. En este sentido, toda la segunda construcción participial del v. 26 es una interpretación, en perspectiva de teología apostólica y misional, del esquema de la revelación que ofrecen los v. 25b-26a.

La doxología propiamente dicha se encuentra al final. Va dirigida a «Dios, el único sabio»¹⁵⁷; se trata de un atributo helenístico-judío de Dios¹⁵⁸. «A él sea la gloria por siempre»¹⁵⁹. «Amén» es la respuesta anticipada de la comunidad al autor.

151. Αἰώνιος no aparece en ningún otro lugar del nuevo testamento como predicado divino; cf. sin embargo 1 Cl 65,2 (θρόνος αἰώνιος, asimismo en una doxología conclusiva), también 1 Tim 1,17 (τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων). En esta dirección apunta Rom 1,23 (ἀφάρτου θεοῦ).

152. La misma fórmula κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ se encuentra en 1 Tim 1,1; Tit 1,3.

153. Sobre γνωρίζειν, cf. Gál 1,11; también Col 1,27; Ef 1,9; 3,3.5.10; 6,19; 2 Pe 1,16.

154. Sobre este «esquema de revelación», cf. Kamlah, E., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 89s; Lührmann, D., *Offenbarungsverständnis*, 122-133; Schweizer, E., *La carta a los colosenses*, Salamanca 1987, 98s.

155. Cf. Coppens, J., *Le 'mystère' dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumranienes*: Rech Bibl 5 (1960) 142-165; Betz, O., *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (WUNT 6), 1960.

156. Cf. Käsemann 407.

157. En μόνω hay un eco del š'ma' yisra'el; cf. 3,29s y 1 Tim 1,17; 6,15; Jds 25; Jn 5,44; 17,3. Sobre la idea del «único sabio», cf. 11,33-36; y sobre para la formulación, 1 Tim 6,16 (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν).

158. Cf. los textos de Filón en Kamlah, E., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 83s; Dellling, G., ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ: ThLZ 77 (1952) 469-476, especialmente 474s. Sobre la tradición cristiana y teológica, cf. Dupont, J., ΜΟΝΩΙ ΘΕΩΙ (Rom 16,27): EThL 22 (1946) 362-375.

159. (Nestle-) Aland (2ª 1979) lee con P46 B C Ψ (104) Κοινέ sy^h sa; Ambst τοὺς αἰῶνας; todos los comentaristas actuales prefieren, en cambio, la lectura εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων P61 Ν A D P 81. (104.) 2464 pc lat sy^p bo^m; Cl.

Resumen

El origen pospaulino de esta doxología no debe restar interés a su contenido. El «redactor» quiere, además de dar una conclusión solemne a la Carta a los romanos, subrayar su relevancia ecuménica permanente como texto canónico del nuevo testamento. Lo hace interpretando las afirmaciones de la introducción (1,1-7) en el horizonte de una concepción del evangelio como revelación del «secreto» último de Dios y de una ratificación eclesial ecuménica consiguiente del apostolado paulino. Destaca así el carácter de la teología de la Carta a los romanos como teología de la *revelación*. Toda teología eclesialmente legítima participa permanentemente, según esto, de este carácter de teología de la revelación, porque, en primer lugar, su contenido es el acontecimiento de Cristo, donde Dios ha manifestado en cierto modo su intimidad; en segundo lugar, este contenido tiene su texto en el evangelio, y éste a su vez en los escritos proféticos de los apóstoles, cuya normatividad, en tercer lugar, se funda en la misión divina de los apóstoles entre todos los pueblos. El hecho de que la Iglesia posea una doctrina sobre la revelación autorizada apostólicamente, doctrina en la que puede y debe mantenerse, no significa que pueda disponer de ella por su cuenta. La revelación de Dios sigue conservando el carácter de secreto en su forma escrita, porque Dios se revela en ella *como Dios*, es decir, como el *Señor* de su Iglesia. Por eso la doctrina de la revelación sólo puede escucharse como palabra de *Dios*, y sólo en una escucha y respuesta siempre renovadas puede conservarse como *depositum fidei*. La teología sólo puede elaborarse de forma que al final del itinerario mental desemboque en doxología.

SOLI DEO GLORIA

INDICE ANALITICO

- Abrahán, filiación de *II*: 236s
 Adán *II*: 102, 105, 190s
 Adoración *II*: 383
 Alianza *I*: 205-207
 Altar *II*: 291
 Amor *II*: 342, 355-357, 405-415, 419
 Amor, obras de *II*: 363
 Amor a sí mismo *II*: 413s
 Amor de Dios *II*: 218s, 357-359
 Amor, precepto del *II*: 408-411
 Apocalíptica *I*: 127-129, 211
 Apóstol *I*: 84s, 88s, 104s; *II*: 345, 464-468, 482
 Apóstoles, concilio de *I*: 84, 93; *II*: 465, 471
 Autonomía *I*: 248
 Autoridad *II*: 336s, 389-405
 Autoridades *II*: 368-371
 Bautismo *I*: 326s; *II*: 22-49, 60-82, 341s, 348, 368-371, 416-420, 426
 Bautismo de Juan *II*: 74-76
 Beso ritual *II*: 484
 Blasfemia *II*: 19s
 Caída de Israel *II*: 295-297
 Carisma *II*: 346-353, 355
 Carne *II*: 89-95, 112s, 123, 142, 155-161, 419
 Carne, consumo de *II*: 438s, 454-459
 Carne pecadora *II*: 155-160
 Celo (por Dios) *II*: 268-270
 Cena *I*: 297
 Cena del Señor *II*: 348
 Circuncisión *I*: 193-198, 323-327; *II*: 449, 451, 492
 Claudio, edicto de *I*: 51s; *II*: 373
 Clausula Petri *II*: 383, 388
 Colecta para Jerusalén *I*: 60-65; *II*: 470-477, 493
 Comunidad *II*: 347-353
 Comunidad primitiva *II*: 471, 475, 492
 Conciencia moral *I*: 174-179; *II*: 124-127, 374s
 Concupiscencia *I*: 139, 222; *II*: 101, 107, 129, 132, 137
 Condenación *II*: 151-154
 Confesión *II*: 137s
 Constancia *II*: 445s
 Consuelo *II*: 445s
 Contingencia *II*: 323
 Conversión, predicación de la *I*: 45, 336
 Creador, creación *I*: 136-138, 336s; *II*: 190-196
 Crisis ecológica *II*: 207s
 Cuerpo *II*: 117-120, 164, 337s, 347s
 Culpa, sentimiento de *II*: 145

Culpa original *II*: 132
 Culto *II*: 341
 Culto divino *II*: 171, 340, 342
 Débil en la fe *I*: 34, 56-58, 93; *II*: 423-443, 451s, 454-460
 Decálogo *II*: 101, 410s
 Decreto de los apóstoles *I*: 58
 Democracia *II*: 381
 Desobediencia *II*: 315-320
 Diaconía *II*: 350
 Diáspora, judaísmo de la *I*: 128
 Dios, conocimiento de *II*: 498
 Doctrina *II*: 350
 Dualismo *II*: 136s
 Ejemplo de Cristo *II*: 447
 Elección *I*: 203-205; *II*: 239-242, 314
 Elías *II*: 289
 Emperador *II*: 376, 383
 Encarnación *II*: 156-160
 Endurecimiento *II*: 246s, 310
 Escatología *II*: 63-66, 417s
 Espadas, teoría de las dos *II*: 387s
 España, misión de *I*: 44; *II*: 310, 470, 477
 Esperanza *I*: 337; *II*: 196s
 Espíritu *I*: 195s, 358; *II*: 58, 93s, 142s, 154, 161-167, 176-180, 215, 348, 352, 355-357
 Estado *II*: 374s, 378-406
 Eucaristía *II*: 41s, 343, 484
 Evangelio *I*: 86-88, 97-99, 107-112; *II*: 314, 464-468
 Exhortación *II*: 335-337
 Expiación *I*: 236-243, 286-299; *II*: 230
 Fe *I*: 89, 114-116, 232s, 240s, 281s, 300, 304, 337-339; *II*: 423-425, 440s
 Fidelidad comunitaria *I*: 164, 262s; *II*: 160
 Figura igual *II*: 201s
 Filiación *II*: 169ss, 194
 Fuerte en la fe *I*: 34, 56-58, 93; *II*: 423-443, 451s, 454-460
 Gemidos de la creación *II*: 193-195, 198
 Genealogía davídica *I*: 79-82
 Genocidio *II*: 234, 325
 Gentiles/paganos *II*: 253, 281, 473
 Glosolalia *II*: 199
 Gracia *I*: 88, 353, 383, 396-400; *II*: 19-21, 133, 290
 Hacer y padecer, relación *I*: 162-164, 264; *II*: 114s, 164
 Herejes *II*: 385, 389
 Hilasterion *I*: 236-241
 Homosexualidad *I*: 141
 Honor *II*: 376
 Humildad *II*: 385
 Idolos *I*: 125-130, 137-139
 Iglesia *II*: 308
 Iliria *II*: 464s
 Impuestos *II*: 375, 380
 Impuro *II*: 433-439, 455-457
 Insondabilidad de Dios *II*: 329
 Ira de Dios *I*: 130-133, 229s; *II*: 247-251
 Israel *II*: 231, 241s, 253, 258-265, 282, 310, 473
 Jerusalén *II*: 464s, 470-477
 Judaizantes *II*: 21, 476, 491s
 Judeocristianos *II*: 426, 459, 472-474
 Judío como maestro *I*: 184-188
 Judíos *I*: 205s; *II*: 231s, 325
 Juicio de Dios *I*: 162-166, 180-183
 Junia *II*: 481s
 Justificación del pecador *I*: 219, 321s; *II*: 312
 Justicia de Dios *I*: 207-212, 230-234, 241-246, 255-286; *II*: 223-225, 269
 Justicia mediante la alianza *II*: 223-225, 322
 Justicia por la fe *II*: 258-265, 275ss
 Justicia por las obras *II*: 258-265, 274, 276s
 Justicia (*dikaiokristia*) de Dios *I*: 162

Justificación *I*: 29ss; *II*: 239, 299
 Justificación, doctrina de la *I*: 217s
 Justificación del justo *I*: 220
 Justificación por la fe *I*: 180-183, 225s, 308-314, 318
 Justificación por la ley *I*: 218-224
 Kerigma misional *I*: 46
 Letra de la ley *II*: 91-95
 Letra *I*: 195s
 Ley *I*: 167s, 216-221, 230-232, 381s, 388s; *II*: 83-95, 124-127, 151-155
 Ley, obras de la *I*: 218-221
 Ley, observancia de la *I*: 219-221
 Ley de Dios *II*: 117
 Ley no escrita *I*: 170
 Libertad de Dios *II*: 248
 Libertad *II*: 440s
 Libertinos *II*: 20
 Mandamiento *II*: 101-108
 Manjares, precepto sobre *II*: 107
 Mártires *II*: 381s
 Misa *II*: 343
 Misericordia/compasión *II*: 245, 248-251, 315-320
 Misión *II*: 281, 464-468
 Misión entre los paganos *I*: 53-56, 84s, 104-107; *II*: 478, 481s
 Mistéricas, religiones *II*: 76-79
 Moisés *II*: 274, 276
 Muerte *I*: 384-401; *II*: 105-109
 Muerte de Cristo *I*: 240; *II*: 23-30, 427
 Muerte expiatoria (de Cristo) *I*: 46, 53, 256, 293-296, 360-366; *II*: 62, 158s, 212-214, 298, 343
 Mundo de los ángeles *II*: 189
 Naturalezas, doctrina de las dos *I*: 79-82
 Nombre de Cristo *II*: 66-68
 Obediencia *II*: 49-55, 378-381, 400-406
 Obediencia, deber de *II*: 393s, 398
 Obispo *II*: 385
 Oración *II*: 198-200, 358
 Oración de intercesión *I*: 102
 Orgullo *II*: 301, 464
 Paciencia de Dios *I*: 244s
 Padre (Dios) *II*: 171
 Paganocristianos *I*: 330; *II*: 300-302, 307s, 459, 472-474
 Paz *I*: 352-354; *II*: 360s, 436s
 Pecado *I*: 133, 209, 215s, 218, 290-293, 378-382, 383-401 *I*: 19-39, 155-160, 440
 Pena de muerte *II*: 380
 Perdición, historia de *II*: 323
 Poder estatal *II*: 373-375
 Primogénito *II*: 203
 Profanación *II*: 341
 Profecía *II*: 349s
 Profesión de fe *II*: 277s
 Próximo, amor al *II*: 407-415
 Promesa *I*: 337s; *II*: 236-241, 328-333
 Prosélitos, bautismo de los *II*: 76
 Razón *II*: 176s, 341s
 Reconciliación *I*: 364-366; *II*: 299
 Redención *I*: 234s
 Reino de Dios *II*: 436, 441
 Renacimiento *II*: 139
 Reprobación *II*: 240, 242, 299
 Resistencia *II*: 381, 383, 387, 391, 393s, 397, 401, 403
 Resto *II*: 254, 287-291, 474
 Resurrección *I*: 79ss, 341, 365s; *II*: 23-40, 427
 Revelación *I*: 112-114, 130-133; *II*: 188-192, 498-500
 Reverencia *II*: 376
 Ritos expiatorios *II*: 291s
 Roma, comunidad de *I*: 90-92; *II*: 454-460, 470, 476s
 Sabiduría de Dios *II*: 330
 Sacrificio *II*: 338-340, 343s
 Salvación *I*: 109-112; *II*: 295, 332
 Secreto de Dios *II*: 497-500
 Seguimiento *II*: 80-82

Siglos, final de los	<i>I</i> : 229; <i>II</i> : 416	Universo	<i>II</i> : 332s
Sión	<i>II</i> : 313	Vanagloria	<i>I</i> : 300-302, 306s
Sometimiento	<i>II</i> : 368-370	Vanidad	<i>II</i> : 191s
Sufrimiento	<i>I</i> : 355s; <i>II</i> : 215	Venganza	<i>II</i> : 361s
Talión, ley del	<i>I</i> : 163s; <i>II</i> : 363	Verdad de Dios	<i>I</i> : 135, 205-208
Temerosos de Dios	<i>I</i> : 54-56	Veredicto divino	<i>I</i> : 148
Temor	<i>II</i> : 376	Vicios, catálogo de	<i>I</i> : 143-146
Tinieblas	<i>II</i> : 418	Vida	<i>II</i> : 105s
Tipo	<i>II</i> : 51-54	Vino, consumo de	<i>II</i> : 439, 454-459
		Vocación	<i>II</i> : 204, 252s

INDICE DE CITAS

<i>Gén</i>		21,8	<i>I</i> : 290
		30,11	<i>II</i> : 275
2,16s	<i>II</i> : 105	30,12s	<i>II</i> : 274s
2,17	<i>II</i> : 107	30,14	<i>II</i> : 277
3,5	<i>II</i> : 104	32,21	<i>II</i> : 281
3,13	<i>II</i> : 104	32,35	<i>II</i> : 362
3,15s	<i>II</i> : 190		
15,6	<i>I</i> : 320ss	<i>Jue</i>	
17,5	<i>I</i> : 334s	5, 11	<i>I</i> : 271
17,11s	<i>I</i> : 324		
<i>Ex</i>		<i>I Re</i>	
32,30	<i>I</i> : 290	19	<i>II</i> : 297, 289
32,32	<i>II</i> : 230		
		<i>I Mac</i>	
<i>Lev</i>		1,47.62	<i>II</i> : 457
4s	<i>I</i> : 290; <i>II</i> : 158	2,52	<i>II</i> : 102
16	<i>I</i> : 291		
17,10s	<i>II</i> : 439	<i>2 Mac</i>	
17,11	<i>I</i> : 291	5,27	<i>II</i> : 458
18,5	<i>II</i> : 274		
<i>Núm</i>		<i>3 Mac</i>	
6,1s	<i>II</i> : 439	7,11	<i>II</i> : 489
		<i>4 Mac</i>	
<i>Dt</i>		2,6	<i>II</i> : 101
6,4	<i>I</i> : 304	17,21s	<i>I</i> : 239
19,15	<i>I</i> : 173		

<i>Sal</i>		<i>Mt</i>	
31,1s	<i>I:</i> 323	5,38s	<i>II:</i> 389
77,38	<i>I:</i> 245	5,43s	<i>II:</i> 359
		6,4.6.18	<i>I:</i> 196
<i>Prov</i>		11,5	<i>I:</i> 98
24,21	<i>II:</i> 370	15,14	<i>I:</i> 186
		22,36	<i>II:</i> 408
<i>Sab</i>		23,3	<i>I:</i> 188
2,24	<i>I:</i> 378	23,16.24	<i>I:</i> 186
8,4	<i>II:</i> 330	26,51s	<i>II:</i> 387
18,14	<i>II:</i> 497		
		<i>Mc</i>	
<i>Eclo</i>		1,14s	<i>I:</i> 98
25,24	<i>I:</i> 378	7,15	<i>II:</i> 434
44,19ss	<i>II:</i> 102	8,34	<i>II:</i> 80
		8,38	<i>I:</i> 107
<i>Is</i>		10,29s	<i>II:</i> 80
50,8s	<i>II:</i> 214	12, 17	<i>II:</i> 376
52,7	<i>II:</i> 279	14,31	<i>II:</i> 81
53	<i>I:</i> 290	15,21	<i>II:</i> 483
53,6	<i>II:</i> 213		
53,11s	<i>I:</i> 294	<i>Lc</i>	
55,11	<i>I:</i> 109	1,32s	<i>I:</i> 80
56,1	<i>I:</i> 271	3,7	<i>I:</i> 158
59,20s	<i>II:</i> 313	6,27s	<i>II:</i> 359
		11,2	<i>II:</i> 171
<i>Jer</i>		11,31s	<i>I:</i> 195
38(31), 33	<i>I:</i> 170, 196s	12,8s	<i>I:</i> 107
		20,22	<i>II:</i> 376
		22,35ss	<i>II:</i> 387
<i>Ez</i>			
11,19s	<i>I:</i> 196	<i>Jn</i>	
36,26	<i>I:</i> 196	6,63	<i>II:</i> 167
		19,11	<i>II:</i> 370
<i>Dan</i>			
1,3-16	<i>II:</i> 458	<i>Hech</i>	
2,21	<i>II:</i> 370	1,8	<i>II:</i> 465
10,3	<i>II:</i> 439	3,17	<i>II:</i> 281
		5,29	<i>II:</i> 383, 393, 404
<i>Os</i>		6,9	<i>I:</i> 55
12,3	<i>I:</i> 164	6,13	<i>I:</i> 296
12,15	<i>I:</i> 164	7,38	<i>I:</i> 205

7,44ss	<i>I:</i> 296	15,20	<i>I:</i> 61
8,35-39	<i>II:</i> 67	15,23	<i>I:</i> 49
10,11ss	<i>II:</i> 434	15,23s	<i>I:</i> 103s
11,5ss	<i>II:</i> 434	15,33	<i>I:</i> 37
13,27	<i>II:</i> 281		
13,32s	<i>I:</i> 76, 79		
15,3	<i>II:</i> 470	<i>1 Cor</i>	
15,20.29	<i>II:</i> 458	1,9	<i>II:</i> 202
17,30	<i>II:</i> 281	1,30	<i>I:</i> 235
20,4	<i>I:</i> 62	2,8	<i>II:</i> 369
20,38	<i>II:</i> 470	2,9	<i>II:</i> 497
21,25	<i>II:</i> 458	3,15	<i>I:</i> 180
26,23	<i>II:</i> 188	3,21-23	<i>II:</i> 214
		3,22	<i>II:</i> 217
<i>Rom</i>		4,5	<i>I:</i> 196
1,5	<i>I:</i> 115	6,9	<i>II:</i> 436
1,16s	<i>I:</i> 101	6,11	<i>II:</i> 37s, 68
1,17	<i>I:</i> 253	7,10	<i>II:</i> 88
1,17s	<i>I:</i> 279	7,19	<i>II:</i> 161
1,21	<i>I:</i> 267	8-10	<i>II:</i> 429, 459
1,24	<i>I:</i> 267	8,9ss	<i>II:</i> 441
2,5.6.10	<i>I:</i> 272	9,16	<i>I:</i> 106
3,1s	<i>II:</i> 235s	10,16	<i>II:</i> 86
3,5	<i>I:</i> 252; <i>II:</i> 244	10,16s	<i>II:</i> 41
3,9	<i>I:</i> 132	11,23	<i>I:</i> 342
3,21	<i>I:</i> 131	12,10	<i>II:</i> 423
3,21s	<i>I:</i> 253s	12,12s	<i>II:</i> 41, 86
3,22	<i>I:</i> 115	12,12-26	<i>II:</i> 348
3,25	<i>I:</i> 253, 289	12,26	<i>II:</i> 359
4,11s	<i>I:</i> 197	13,4-7	<i>II:</i> 411
5,12-14	<i>II:</i> 105	13,6	<i>II:</i> 356
5,18	<i>II:</i> 149	15,1s	<i>I:</i> 99
6,12s	<i>II:</i> 337	15,3	<i>I:</i> 294; <i>II:</i> 159
6,22	<i>I:</i> 255	15,20.23	<i>II:</i> 188
7,6	<i>I:</i> 197	15,21.45-49	<i>I:</i> 375-378
7,14	<i>II:</i> 170	15,49	<i>II:</i> 202
8,2	<i>I:</i> 300	15,50	<i>II:</i> 436
8,17	<i>II:</i> 65	15,51	<i>II:</i> 309
8,32	<i>I:</i> 342s	15,56	<i>II:</i> 91, 106
10,3	<i>I:</i> 253	16,1	<i>II:</i> 471
10,9s	<i>I:</i> 340	16,22	<i>II:</i> 163
11,13	<i>I:</i> 105		
11,17	<i>I:</i> 50	<i>2 Cor</i>	
12,4ss	<i>I:</i> 65	1,22	<i>I:</i> 327
14,23	<i>I:</i> 36	2,15s	<i>I:</i> 132
15,15	<i>I:</i> 44		
15,19s	<i>I:</i> 44		

3,6	I: 196	<i>Ef</i>	
4,4-6	II: 202		
4,7-14	II: 64	1,5	II: 170
4,16	II: 118	2,10	I: 336
4,18	II: 196	3,16	II: 118
5,17	I: 336	4,7	II: 347
5,18-21	I: 364s	4,8-10	II: 277
5,19	I: 240	4,23s	II: 118
5,20	II: 336	5,5	II: 436
5,21	I: 295	5,7	I: 235
6,2	I: 229	5,14	I: 336; II: 417
8,4	II: 471		
9,1	II: 471		
10,3	II: 162	<i>Flp</i>	
10,15s	II: 466		
11,3	II: 103	2,6s	II: 157, 445
13,3s	II: 64	2,7	II: 26
		2,11	II: 427
<i>Gál</i>		3,4-14	II: 99
		3,9	II: 270
		3,20	II: 403
2,9	II: 466		
2,10	I: 63; II: 471		
2,18ss	II: 100	<i>Col</i>	
3,2	I: 115		
3,12	II: 274	2,6-15	II: 60s
3,13	I: 295; II: 159	2,8	II: 78
3,21	II: 155	2,11-15	I: 327
3,22	II: 319	2,16	II: 425
3,26s	II: 42, 60	2,16ss	II: 457
4,4s	I: 79; II: 160, 170		
4,6s	II: 171s		
4,10	II: 425	<i>I Tes</i>	
4,10s	II: 457		
4,21ss	I: 78	1,9	I: 111
4,21-31	II: 227	1,9s	II: 38
4,24s	II: 240	2,14-16	II: 227
5,14	II: 410	4,13-17	II: 62s
5,16	II: 162	5,12	II: 351
5,17	II: 133		
5,19	II: 168		
5,22s	II: 162	<i>I Tim</i>	
5,24	II: 168		
5,25	II: 162	2,1s	II: 368
6,2	I: 301	4,3	II: 456
6,24	II: 82	4,4	II: 434

<i>Tit</i>		2,2	II: 339
		2,13ss	II: 368
1,14	II: 456	2,17	II: 376
1,15	II: 434	3,4	II: 118
3,1	II: 368	3,8s	II: 359
		3,18	I: 353; II: 158
<i>Heb</i>		3,19.22	II: 277
		4,10	II: 347
4,14ss	I: 353	4,13	II: 173
9,11s	I: 353	5,1	II: 173
10,19ss	I: 353		
11,17s	I: 318		
		<i>I Jn</i>	
<i>Sant</i>		1,9	I: 241, 246
1,20	I: 260, 268	2,2	II: 158
2,20ss	I: 318	4,10	II: 158
4,11	I: 157		
<i>I Pe</i>		<i>Ap</i>	
1,3ss	II: 65	2,14.20	II: 458
1,8s	II: 196	6,10	II: 185
1,11	II: 173	14,6	I: 98, 132
1,18s	I: 295	14,6s	I: 174

Publicado el I volumen de la Carta a los romanos en 1989, aparece ahora el II y último (dado que se han agrupado los volúmenes II y III de la obra original alemana). El comentario es de un auténtico especialista de 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**